



De Max Weber a Michel Maffesoli: inmigración, reencantamiento del mundo y politeísmo de valores en Estados Unidos

From Max Weber to Michel Maffesoli: immigration, re-enchantment of the world and polytheism of values in the United States

Rafael Arriaga Martínez
Universidad Autónoma de Baja California

Resumen: De acuerdo con la teoría de la posmodernidad de Michel Maffesoli, el reencantamiento del mundo y el politeísmo de valores afectan a las sociedades modernas de manera independiente del contacto con los inmigrantes. No obstante, los inmigrantes coadyuvan a la revitalización del cuerpo social. Es con esta hipótesis en mente que evocamos una serie de ejemplos en donde se destaca la importancia de lo emocional en la estructuración de los fenómenos sociales. Dada la importancia que reviste el método comprensivo de Max Weber para la teoría de la posmodernidad, consideramos algunos de sus instrumentos, los explicamos y los aplicamos, tratando de apegarnos al entendimiento que tiene de ellos Michel Maffesoli. La importancia de lo emocional en la estructuración de los fenómenos descritos confirma la utilidad heurística de la teoría de la posmodernidad.

Palabras claves: emoción, desencantamiento del mundo, politeísmo de valores, inmigrantes, mexicanos.

Abstract: According to the postmodern theory of Michel Maffesoli, the re-enchantment of the world and the polytheism of values affect modern societies in an independent way from the contact with immigrants. However, an immigrant contributes to reactivate the social body. With this hypothesis in mind, a group of examples are evocated where the relevance of emotional aspects in social phenomenal structuration attracts attention. Due the importance of comprehensive method of Max Weber to the postmodern theory, some instruments are considered, explained and applied, trying to adhere at Michel Maffesoli's understanding about them. The relevance of emotional in the formation of mentioned phenomenon confirms the heuristic utility of postmodern theory.

Keywords: emotion, re-enchantment of the world, the polytheism of values, immigrants, Mexicans.

·Culturales·

Época II - Vol. II - Núm. 2 / julio-diciembre de 2014
ISSN 1870-1191





Rafael Arriaga Martínez / De Max Weber a Michel Maffesoli

Rafael Arriaga Martínez (rariaga@uabc.edu.mx)

Mexicano. Doctor por la Universidad de Paris-Sorbonne Paris IV, con especialidad en ciencias sociales y filosofía del conocimiento. Es maestro en antropología económica y licenciado en sociología por la Universidad de París VIII. Actualmente se desempeña como investigador en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de Baja California. Sus áreas de investigación e interés son: teoría sociológica del conocimiento aplicada, y formación de los valores e impacto en la estructuración de los fenómenos sociales a partir de la teoría de la racionalidad de Max Weber y Raymond Boudon, y la teoría de la posmodernidad de Michel Maffesoli. Sus publicaciones recientes son “Acercas de la teoría general de la racionalidad: lectura de la cultura, la religión y los comportamientos económicos”, *Estudios Fronterizos. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 23, enero-junio de 2011; “Max Weber, entre relativismo e individualismo metodológico”, *Culturales*, núm. 16, julio-diciembre de 2012, y “Teoría y método en el estudio de las políticas y los flujos migratorios desde una perspectiva comparativa: hacia una explicación cognoscitiva” (2013), en Edna Aidé Grijalva Larrañaga y Rafael Arriaga Martínez, *Tras los pasos de los braceros*, Mexicali, UABC.





Introducción

En este trabajo abordamos la experiencia societal de los inmigrantes mexicanos en los Estados Unidos desde una perspectiva teórica centrada en la teoría de la posmodernidad de Michel Maffesoli (MM), y en particular, las ideas weberianas del reencantamiento del mundo y el politeísmo de valores o guerra de dioses, para expresarlo a la manera de Max Weber (MW).

Michel Maffesoli retoma de Nietzsche la idea de la alternancia de lo emocional y lo racional como factor estructurador de la realidad social a lo largo de la historia humana para considerar el desencantamiento del mundo como un proceso de racionalidad que se acaba, y lo emocional como algo que emerge de nuevo, dándole con ello su contenido a la posmodernidad y el reencantamiento del mundo.

La teoría de la posmodernidad presupone, pues, que los hombres actúan más por emoción que por razón, y que ello se vive en los países más desarrollados económicamente de occidente, que es en donde los racionalismos han llegado a sus extremos. Se trata de un supuesto conceptualizado como algo cíclico, algo que vuelve, que emerge, y no como algo que ya está y se resiste a desaparecer, como ocurre en las sociedades marcadas por la tradición y la emigración. Es pues, a partir de este supuesto, que exploramos la hipótesis según la cual la inmigración agudiza el reencantamiento del mundo y la tribalización de la sociedad estadounidense como consecuencia del conflicto de valores o la guerra de dioses insoluble que las comunidades de inmigrantes generan con su presencia.

Con esta hipótesis en mente evocamos una serie de ejemplos en los que se destaca la importancia de lo emocional en la estructuración de los fenómenos sociales. Vemos cómo lo emocional se contrapone a lo racional, y cómo ello orienta la actitud de los actores —inmigrantes y sociedad receptora— en un sentido que sorprende, dado el ángulo o “punto de vista”, como diría Weber, bajo el que se analiza, porque no sólo pone en juego bienes materiales y la lógica que le corresponde: racional, pragmática.

Al lado de lo material está lo inmaterial, lo incuantificable, y una lógica que no se podría calificar de racional, como suele ocurrir cuando los comportamientos resultan incomprensibles, porque sí se comprenden, aunque para ello hay que recurrir a una serie de nociones e instrumentos metodológicos, entre los que se podría citar algunos de origen weberiano, como la idea del politeísmo de valores, el desencantamiento del mundo, los tipos ideales, la relación a los valores, la afi-





nidad electiva¹ y la empatía,² El recurso al método comprensivo a través de la puntualización de cada uno de estos instrumentos nos permite, de paso, destacar el lugar y la importancia que tiene la obra de Weber dentro del pensamiento de Michel Maffesoli.

En este sentido, partimos del supuesto según el cual los *préstamos* conceptuales se enriquecen y se purifican de modo que su significado dentro de una teoría sociológica resulta, a menudo, controvertido. Y esto es aún más verdad cuando se trata de conceptos y categorías elaborados por autores clásicos, como es el caso de estos dos conceptos de Weber que son el desencantamiento del mundo y la guerra de los dioses. De ahí la necesidad de advertir al lector, con particular énfasis, que la teoría de la posmodernidad nos interesa desde un punto de vista estrictamente heurístico. Porque de manera general estudiamos las teorías con el propósito de llevarlas al terreno de la aplicación para ver qué nos pueden decir respecto a la existencia de tal o cual fenómeno social, del cómo y por qué de la forma bajo la que se expresan. En todo caso, esto es bajo la perspectiva que hemos estudiado: la teoría general de la racionalidad de Raymond Boudon; la teoría materialista de los bienes simbólicos de Pierre Bourdieu, y ahora la teoría de la posmodernidad de Michel Maffesoli.

En cuanto al lenguaje que empleamos en este texto, que no le sorprenda al lector, corresponde al de una teoría. Una teoría evidentemente sui géneris, porque su lenguaje no es el de los conceptos o, en la medida de lo posible, trata de evitarlos. De allí el recurso a las metáforas, las imágenes y las palabras llanas tal cual las oímos en la vida cotidiana, como lo indica la apelación de la sociología —de lo actual y lo cotidiano— de Michel Maffesoli. Es un principio metodológico al cual tratamos de apegarnos con rigor a lo largo de todo el texto, incluyendo los objetos sobre los que recae la teoría.

Por último, dada la frecuencia abrumadora con la que citamos a Weber y Maffesoli, y a la preocupación por ofrecer una lectura más cómoda de este texto, nos permita referiremos a ellos a través de las iniciales MW y MM.

Del desencantamiento del mundo al reencantamiento del mundo

Está de más anotar que la teoría de la posmodernidad de Michel Maffesoli aclara los fenómenos sociales de una manera muy distinta a como lo hace, por ejem-

¹ Weber lo retoma a su vez de Goethe.

² El uso de este concepto es difuso en las ciencias sociales. Wilhelm Dilthey y Georg Simmel lo emplean. Simmel acuña la idea según la cual “no hay que ser César para comprender a César”, pero es Weber quien, al asociarla a la noción de empatía, la hace célebre (Weber, 1995, 1:29, 31).





plo, la teoría general de la racionalidad de Raymond Boudon, porque parten de axiomáticos distintos. Por axiomas entiéndase un supuesto indemostrable, pero que es útil desde el punto de vista de la investigación. En el caso de Maffesoli, el supuesto es que los hombres actúan más por emoción que por razón, y que ello es característico de la posmodernidad, la que se vive en donde los racionalismos han llegado a sus extremos.

Michel Maffesoli no ignora el interés desmedido que Max Weber le concede a la racionalidad como tipo de conducta. Lo reconoce como el mejor enfoque para comprender la mentalidad existente en las sociedades modernas, la que se difunde en occidente y América del Norte a lo largo de los siglos XVII, XVIII, XIX, y la mitad del siglo XX. El problema es que los individuos de hoy en día, según Maffesoli, son cada vez menos racionales, y ello hace que se estructuren fenómenos que ya no se pueden analizar partiendo de la premisa de lo racional (Maffesoli, 2010a:18) Sostiene que estos fenómenos llevan el sello de la emoción e incluso la histeria, y se reconocen en el interés creciente que la gente le profesa a las cosas de este mundo y las ganas de vivir el momento, y no en función de un proyecto de vida.

Orientar la vida en función de objetivos que obligan a sacrificar el presente, preocupa, cansa, quita el sueño, estropea el momento que se vive ahora, facilita la infelicidad. La desesperanza, dice Maffesoli en alguna parte de su obra (2000), invita al desfogue, a la entrega de emociones que son efímeras y eternas desde el momento en que se busca experimentar esa emoción con intensidad, a través de la relación con los demás, la charla, el juego, el amor, la contemplación de la naturaleza, el chateo, el voyeurismo cibernético, etcétera, todo ello como consecuencia o efecto del agotamiento y saturación del modo de vida racional que le es propio a la modernidad.

Recordemos que además de la racionalidad instrumental y la racionalidad axiológica, Weber reconoce otras dos acciones sociales más con las que el hombre estructura la realidad social: una es la determinada por la tradición, y la otra, por lo afectivo (Weber, 1995, I:55, 56). Pues bien, con lo emocional, Maffesoli nos habla de una disposición hacia el mundo que encanta o, más bien, reencanta. Esto es si consideramos como real la tesis de Weber (1967), la que habla del desencantamiento que sufrió el mundo como consecuencia de la extensión de la intelectualización y la racionalización durante los tiempos de la modernidad. En cambio, si el desencantamiento del mundo está ligado a la descalificación de este mundo en provecho de un mundo mejor, la vida centrada en el presente, la reencanta. Para Maffesoli, por su parte, se descalifica el valor de las cosas de este mundo desde el momento en que nos sacrificamos hoy para tratar de vivir un mañana mejor, como por el que lucharon los puritanos de los Estados Unidos al trabajar arduamente para rendirle gloria a Dios aquí en la Tierra.





Ahora bien, ¿de dónde viene esta actitud de sacrificio? De la idea de la salvación espiritual, dice. Pensar en el futuro es pensar en Dios, el día que estaremos con Dios, en la ciudad de Dios, como lo expresara San Agustín.

Los calvinistas, y en particular los puritanos de Estados Unidos, participan de la misma ilusión: la de construir la ciudad de Dios, pero sólo que en lugar de proyectarla sobre el cielo, la proyectan sobre la Tierra, abriendo con ello la posibilidad de probar en la Tierra, algún día, las mieles del cielo.

Pero esto, la posibilidad de construir la nueva Jerusalén en el nuevo mundo, no es más que una proyección: en el sentido de Carl Jung, la proyección de un ideal, de un sueño. Aunque, por otra parte, también la negación del mundo tal cual es.

Y es que el deber ser de esos puritanos era: debemos trabajar para transformar el mundo en el sentido de ese ideal, y en ese *sentido* (del vocablo alemán *Sinn*) trabajaron las comunidades teocráticas de Massachusetts, y ese sentido se institucionalizó y se propagó a través de las instituciones del Estado, una vez secularizado. Así es como se constituye el deber-ser de la modernidad, el de trabajar siempre en el sentido de un proyecto.

Si ayer fue la Ciudad de Dios la que absorbía las energías colectivas, ahora, en los tiempos de la modernidad, es la Ciudad Perfecta.³ De esa manera se le pierde el sentido a las cosas que hacen perder el tiempo, como la contemplación de un atardecer o la de un ser querido como lo es la madre, el padre, etcétera, porque el tiempo es dinero:⁴ *time is money*, dicen en Estados Unidos.

Está claro que desde el momento que se racionaliza el mundo bajo el aspecto del cálculo y la utilidad, se llega al desprecio y el desencantamiento del mundo: se le desacraliza; se le pierde el respeto; nos desarraiga emocionalmente. La vida centrada en el presente, en cambio, la reencanta. La reencanta porque revaloriza las

³ En el lenguaje de Maffesoli, la *Ciudad Perfecta* es una alegoría que hace referencia a las teorías de la emancipación del siglo XIX y, agregaríamos nosotros, todas las promesas de bien estar, como las que se expresan a través del *New Deal*, el sueño americano, etcétera. En todos los casos, la promesa moviliza la ideología de la productividad, la racionalización de las energías puestas al servicio del trabajo como medio para incrementar la riqueza, que es la condición sine qua non para que ese sueño se pueda realizar. Maffesoli observa, y no sin ironía, que hasta de Carlos Marx se inspiran las élites de hoy para ideologizar la noción del valor-trabajo que plantea en *El Capital* (Maffesoli, 2011a:24)

⁴ “El dinero y el tiempo, observa el presentador de una obra de Poe traducida por Baudelaire, refiriéndose a Estados Unidos (Asselineau, 1965:39) tienen un valor exageradamente grande. La actividad material, exagerada hasta las proporciones de una manía nacional, deja en el ánimo muy poco lugar para las cosas que no sean de este mundo”. A los ojos de Baudelaire, todo ello ha atrofiado la espiritualidad de la modernidad y, en particular, la relación de los hijos adultos con sus padres, la cual describe bajo un aspecto infame, desencantado (Baudelaire, 1920). De Tocqueville, por su parte, hace una descripción sociológica de este mismo aspecto, señalándola como una consecuencia de la democracia y la modernidad (De Tocqueville, 1981, II:241).





cosas de este mundo, sacraliza las relaciones sociales. La fuerza con la que los hombres se apegan a las costumbres y las creencias religiosas y populares —como es el caso de los inmigrantes con respecto a la tradición y la confianza en la familia, la parentela o los curanderos— no son más que expresiones de esta sacralización. Que el reencantamiento del mundo o el deseo de vivir las cosas de este mundo con emoción encantada es un proceso que se vive en las sociedades modernas de manera independiente del contacto con los inmigrantes, es cierto. No obstante, los inmigrantes coadyuvan a la revitalización del cuerpo social, con su manera de ser y de pensar, más emotiva, espontánea y solidaria.

Guerra de dioses: emoción versus razón

De la tipología de la acción social de Max Weber, que mencionábamos en un principio, Michel Maffesoli ignora la racionalidad instrumental, la que hace que la gente piense en un objetivo y en los medios apropiados para alcanzar ese objetivo. Es esta racionalidad la que, a sus ojos, es responsable del desencantamiento del mundo, de que se desprecie y se saquee la naturaleza y, de paso, se tiranice a los hombres en el nombre de la productividad, capitalista o socialista. La ignora porque, como ya lo habíamos dicho, la gente es cada vez más emocional que racional. Es por eso que de esa misma tipología retiene la que se realiza bajo el impacto de la emoción, pero no descarta del todo la determinada por la racionalidad axiológica, la cual, de acuerdo con Weber, se observa cuando los actores actúan con apego a valores. Tenemos, pues, que Michel Maffesoli fusiona lo afectivo, digamos lo emocional, con lo axiológico o la importancia que tienen los valores para los hombres.

De igual forma, Michel Maffesoli retoma de Nietzsche la idea de la alternancia de lo emocional y lo racional como factor estructurador de la realidad social a lo largo de la historia humana para considerar el desencantamiento del mundo como un proceso de racionalidad que se acaba, y lo emocional como algo que emerge de nuevo. Pero ¿en virtud de qué se acaba un ciclo de la historia humana y empieza otro? Repitémoslo: en virtud de lo que Maffesoli llama *saturación*.

Por saturación, Maffesoli se refiere a la crisis por la que, según él, atraviesa occidente y el extremo occidente (Estados Unidos). Maffesoli nos habla de una crisis societal, es decir, que no afecta sólo a la economía, a la política o a las finanzas, sino que, además, alcanza la profundidad de lo espiritual. De allí la locución latina *et al.*, para significar lo social y otros.





Pero ¿cómo es que en una sociedad dada se puede llegar a ese extremo? Maffesoli retoma la tesis de Weber, la idea de la salvación espiritual, pensada por los puritanos de manera metódica, racional, como la génesis de esta otra idea cuyas consecuencias, de acuerdo con Maffesoli, han devastado la naturaleza y la espiritualidad de los hombres: la de la salvación existencial en el mundo, pensada bajo el ángulo de la productividad y la racionalidad económica.

Existen evidencias empíricas de la fusión de ambas formas de pensar, como lo indica la famosa leyenda grabada en los billetes emitidos por el Departamento del Tesoro de Estados Unidos, que dice: “*In God we trust*”, eco de una época en la que Dios garantizaba el valor del dinero y se dejaba atesorar en las manos de todos aquellos que trabajaban en el mundo para su gloria.

Otra prueba empírica es la actitud de un Ronald Reagan con respecto a la “crisis de confianza” que le tocó administrar bajo su mandato: la de pretender renovar con el pasado liberal y religioso del país, la única manera, a sus ojos, de devolverle al pueblo estadounidense la confianza en Dios para trabajar y dinamizar la economía nacional. De allí la idea de la remoralización del país a través de la introducción de la oración en las escuelas públicas y el adelgazamiento del Estado providencial. Se trataba, según sus propios términos, “de poner al país a trabajar”; de devolverle la libertad a Dios de ayudar sólo a quienes se ayudan ellos mismos, como lo indica la máxima frankliniana que dice “*God help them who help themself*”.⁵

“Dejar que Dios ayude a quien se ayuda” significa dejar que se vea quienes hacen “jabón con el ganado y dinero con los hombres”, como lo hacían los hombres inspirados por Dios en los tiempos de la colonia teocrática de Massachusetts (Weber, 1967:47). Y ese deseo era seguramente el de un Huntington (2004), quien desde las esferas del saber postula la existencia de individuos portadores de valores que socavan la vitalidad de la ética que le da su esencia al “sueño americano”.

Ese deseo es también el de los sectores más conservadores del país, como lo es el ala republicana representada por el *Tea Party*, todos ellos convencidos de que ese Dios, el Dios para quien la realización del hombre se logra a través del trabajo, la frugalidad, el dominio de sí, de los demás y de la naturaleza, no es el mismo que el de los mexicanos. El Dios de los mexicanos es el de San Lucas, el de las bienaventuranzas, el Dios que condena a los ricos.

⁵ Los deseos de Reagan fueron en su tiempo respaldados por una parte muy conocida del electorado: los evangelistas. Todavía hoy, y con mayor fuerza, exigen el regreso a la moral cristiana en la vida política y religiosa, y aclaman a Dios como fuente de vocación política e inspiración divina (*Le Monde*, 2012).





Podríamos seguir avanzando en las proposiciones en torno a este punto, pero antes convendría aclarar la singularidad de este procedimiento demostrativo, advertirle al lector que todas ellas son formuladas con apoyo en consideraciones metodológicas derivadas de la teoría. Por ejemplo, la emoción como axioma nos indica que hay que desestimar la figura del individuo y la razón en el análisis en provecho del cuerpo social y la emoción, entendida ésta a la manera de Weber, es decir, como un neologismo a través del cual se logra describir la atmósfera mental que envuelve a la comunidad (Maffesoli, 2011b:100). Es con esta proposición en mente que pensamos a los mexicanos de Estados Unidos como una comunidad atravesada por emociones y sentimientos enraizados profundamente en un inconsciente colectivo.

Dejando a un lado por el momento la idea del inconsciente colectivo, MM reconoce la presencia y la naturaleza de esta emoción en la fuerza con la que los hombres se relacionan unos con otros. Ahora bien, para describir la naturaleza de esa fuerza, MM recurre a un procedimiento metodológico que Weber define como *tipo ideal* y Gustave Karl Jung como *arquetipo*, o aun como *tótem* o *figura emblemática*, de acuerdo con Durkheim. Es con base en este recurso analítico que MM concibe a Prometeo como la figura emblemática de la modernidad y el ideal del hombre responsable, serio, grave, productor y reproductor, etcétera.

Ahora bien, todas estas cualidades no son más que pistas e indicaciones susceptibles de explotar en el marco del tipo ideal, tal y como lo entiende MM. Una vez despejada la perspectiva, es inevitable no asociar la figura de Prometeo, por sus cualidades, con la del Dios padre del viejo *Testamento*, cuya ley —la ley del padre, en el lenguaje de MM— es la de un padre que ordena ejercer el poder, procrear y producir. Hablamos de un Dios enemigo de los símbolos, los politeísmos, *illico*, el de los valores.

La incomprensión de la religiosidad de los mexicanos de los Estados Unidos, incluso por parte de los católicos estadounidenses, se deriva, en gran parte, de la creencia en un Dios abstracto⁶ cortado de la intermediación de una madre y los santos, con poder para atender las plegarias de sus devotos (Arriaga, 2009a).

De la idea de un Dios único percibido como exclusivo, protector y fiel a un solo pueblo y una sola promesa se deriva también la idea de la universalidad de los va-

⁶ *Abstracto* en el sentido que, al prohibir que se le represente de manera antropomórfica (“No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la Tierra...”), Yahveh corta a los israelitas y los puritanos de “la cultura de los sentidos” (simbología religiosa, arte, mitos, visión encantada del mundo, etcétera) favoreciendo con ello el iconoclasmo y el racionalismo (Weber, 1967:201,202).





lores. Dios reconforta a los puritanos en su travesía por el Atlántico y su afán por construir la ciudad de Dios, la nueva Jerusalén en el nuevo mundo.⁷ Desde entonces, Dios protege a América (*God save America*) y la bendice (*God bless America*) con muchos dones. Uno de ellos, quizás el más importante, es el de la libertad. Dios se la concede, pero con la obligación de imponerla en el mundo incluso por la fuerza. Es una convicción que anima a los puritanos de la colonización, e incluso llega a transmitirse a través de la historia de los Estados Unidos (Arriaga y Moreno, 2009), como lo demuestra el ex presidente George W. Bush a través de una declaración hecha públicamente en medio de la intervención en Irak: “la libertad a la que nosotros nos apegamos, no es un don de América al mundo sino un don de Dios a la humanidad”; o todavía aún: “Dios desea la libertad para el hombre. Mi política exterior desea también la libertad para el hombre” (Laphan, 2003).

El hecho es que, en oposición a este Dios, el Dios hijo en torno al que se congrega la comunidad mexicana, encarna la misericordia humana, el amor al prójimo, la compasión por el débil, el enfermo y el pobre de espíritu; en una palabra: un Dios de emoción (Weber, 1995, II:341), y en ese sentido, presenteísta. La prueba es que sacraliza la devoción filial y el apego a la tradición a través del rito. Y es que de la misma manera que la religión sacraliza los rituales, la vida cotidiana lo hace con las costumbres y la tradición (Maffesoli, 2000:47). Se podría sostener que existe afinidad electiva entre la importancia que tiene la tradición para los mexicanos y la que reviste el ritual para la religión que, de una u otra manera, ha moldeado la cultura de los mexicanos.

La noción de afinidad electiva (Weber, 1996:136,139) es otro de los recursos metodológicos weberianos que Maffesoli recomienda para resaltar, poner a la vista el carácter y el origen de la emoción responsable de que el cuerpo social se incline por tal o cual forma de ser. Este mismo recurso nos permite destacar la influencia paroxística de la figura de Jesús y la vía misteriosa a través de la cual crea el lazo social y el apego a la tradición. A nadie sorprende en Estados Unidos que el apego de los mexicanos a la tradición se derive de la religiosidad emocional, o “*folk*”, como se le llama todavía incluso en el suroeste colonizado por los anglos (Arriaga, 2009a). Les parece que es hasta de sentido común entender que la tradición no es sólo efecto de la religiosidad, sino que, además, es la causa que explica, según ellos, por qué los mexicanos son insensibles a las nociones de libertad, democracia

⁷ Para una idea más amplia de la emulación de los judíos por parte de los colonos fundadores de Estados Unidos, véase Arriaga y Moreno (2009).





y progreso. Se trata, evidentemente, de un conocimiento generado bajo la óptica de un imaginario colectivo verticalizado.⁸

¿Prejuicios? Si le dejáramos la respuesta a MM, seguro que nos respondería con una negativa, porque bajo la perspectiva del imaginario horizontal, que es el de las tribus, la del comunitarismo, resulta ininteligible el ideal del progreso. La noción de progreso podrá tener una significación, pero no un sentido como el que le confiere el *establishment*, el que indica que en la vida existe sólo una orientación y un deber ser. Este deber ser ordena trabajar arduamente, ahorrar como un avaro o, como lo indica Benjamin Franklin (Weber, 1967:44-46), que es lo mismo, reprimir sus instintos, etcétera. Todo ello con sentido, con un fin, con una meta a alcanzar: la de construir la ciudad de Dios, la ciudad perfecta, el sueño americano.

El sueño americano: comprensión, sentido y significación

Que los mexicanos no comprendan, en el sentido precisamente comprensivo de la palabra, el sueño americano, como lo sentencia Huntington (2004), es algo con lo que Maffesoli podría coincidir, aunque con cierta reserva. Y la reserva sería ésta: en efecto, es algo que muchos mexicanos de la comunidad mexicana no comprenden porque, digamos esto con apoyo en la teoría de la posmodernidad, todas esas actitudes que exalta la sociedad dominante tienen un significado local, propio, ininteligible, impenetrable, desde el punto de vista de la *visión del mundo* que tienen ellos. Porque ésta es distinta de la que proyecta el *establishment*.

La relación con los valores de la que habla Weber nos recuerda —esto es adoptando el punto de vista de Maffesoli— que son los espacios los que determinan los valores, y para comprender el punto de vista de una tribu hay que caracterizar el espacio en el que vive, el lugar en el que se establece la correspondencia. Es evidente que, en el caso de los inmigrantes —digamos esto dejando de lado momentáneamente la noción de correspondencia—, el espacio valora más la prosémica que la distancia en las relaciones sociales. La prosémica implica la cercanía con los demás, la emoción, la pasión, la vitalidad, una existencia rudimentaria, de cercanía con la naturaleza humana y la naturaleza natural. Bajo un enfoque prosé-

⁸ Huelga decir que la percepción del catolicismo como una religión “incompatible con la libertad de las instituciones políticas americanas” y también como un “peligro para los Estados Unidos”, no es nada nuevo. Es una idea que afectó a los inmigrantes católicos de ascendencia europea durante el siglo XIX (Billington, 1938:39-41). En contrapartida, la *religión verdadera*, como solían decir los viejos puritanos, era grosso modo percibida por el público como un vehículo ético portador de progreso económico y político (Arriaga, 2009b).





mico, cuenta más la comunidad que el individuo (Maffesoli, 2004:217). La distancia, en cambio, es la causa y el efecto del cálculo, la racionalización de la relación, la reserva y la economía de la emoción, como bien lo explica Simmel (2009). Aquí no hay “aura” que envuelva la “existencia” de los hombres; allá sí. Es ella la que le da su significado a la idea del trabajo, el dinero, el ahorro, el progreso. En el imaginario colectivo de los inmigrantes, siempre hay más lugar para concebir el trabajo, el dinero y el ahorro como medios y no como fines, como sucede en occidente y extremo occidente, en donde las series teleológicas pautadas por el trabajo, el dinero y la satisfacción que ofrece el consumo, son más largas y, por lo tanto, intelectualizadas (Simmel, 2009:547). Las series son tan largas, que de pronto se pierde de vista la perspectiva del fin, que es la de satisfacer una necesidad, abriendo así la posibilidad de que el trabajo y el dinero penetren en el ánimo de los grupos como si fueran fines. Después de todo se trabaja para comprar una casa cuyo pago programa la vida entera, cortando a la gente de los otros y el aura que envuelve la existencia social. Es de esta manera que la muerte sorprende a la “gente de éxito” bajando a la tumba con todo y dinero, dicho esto sea con la ayuda de una de las descripciones figurativas más conocidas de Weber (1967:44). No es por deber que hay que trabajar, sino porque se tiene que trabajar, como diría Maffesoli (2008). Como dice Weber (1967:37): el hombre no desea “por naturaleza” ganar cada vez más dinero, desea simplemente vivir de acuerdo con sus costumbres y ganar lo que le es necesario para ello. En todo caso así es como Weber describe la actitud tradicionalista con respecto al trabajo y el dinero. Es por eso que la división del tiempo entre el tiempo dedicado al trabajo y el tiempo dedicado a la recreación es menos tajante en los inmigrantes originarios de un país como México, en donde la tradición pesa aún en el imaginario de sus habitantes. Bajo estas condiciones, se dispone de más tiempo para compartir con los demás los recursos disponibles —materiales e inmateriales—, como lo son las alegrías, las penas y los préstamos en servicios y de otra especie.

¿Solidaridad de pobres?, como Weber lo observa al señalar la ética económica como el principal resorte de la acción (Weber, 1995, II:86,87). Sí, pero sólo en la medida en que se considere el aspecto racional del comportamiento.

Maffesoli, por su parte, desdeña las explicaciones apoyadas en la pura lógica de los individuos, como lo propone Raymond Boudon. Porque son de superficie, porque aclaran los aspectos económicos, políticos y sociales, pero no alcanzan la dimensión afectiva, como le llama Weber a la parte interior del hombre, la que enriquece la vida social, la que le da su verdadera significación a los valores y a los comportamientos sociales.





Que los inmigrantes desconcierten por la orientación de sus comportamientos —los cuales, de acuerdo con Huntington, no son los más adecuados dada la realidad del sueño americano como objetivo en la vida— es porque, viendo esto con los ojos de Maffesoli, se desestima la investigación en el sentido que lo indica la noción de significado. Bajo la perspectiva de la significación se logra describir más ampliamente las relaciones sociales, la existencia social. En contrapartida, con la noción de sentido, tal cual la hemos definido, se explica la parte de la realidad estructurada a partir de la imposición de la voluntad institucionalizada. Desde este ángulo, la verdad es una, como lo es el deber-ser. El problema es que no todo mundo participa de un mismo imaginario colectivo o, por lo menos, ese que estructura la moral⁹ y el deber ser. De ello da prueba la fractura social, los abismos que separan a los afroamericanos, los hispanos y los nativos americanos de los blancos, sin contar la “devastación espiritual”, la crisis espiritual que gana entre las filas de los propios blancos, como consecuencia de los límites extremos a los que ha llegado el racionalismo, la intelectualización y el desencantamiento del mundo.

La rebelión de los espíritus, de la cual habla Maffesoli en su *Apocalypse* (2008), describe una serie de manifestaciones dionisiacas que ponen en entredicho la irreversibilidad de la modernidad. Describe, asimismo, la reacción del cuerpo social ante el saqueo de la naturaleza y el hostigamiento espiritual que presupone la lógica de la productividad. Esas manifestaciones son numerosas y muchas de ellas llevan la marca de Dionisos, la figura emblemática que Maffesoli emplea para describir la emoción y la posmodernidad.

De acuerdo con estas evidencias empíricas, asistimos a una inversión de polaridades, en la que Dionisos se sobrepone a Prometeo, la otra figura emblemática que Maffesoli utiliza para describir la razón y la modernidad. Bajo la férula de Prometeo y la lógica de la productividad, el mundo se desencantaba. El cuerpo social languidecía, y ahora es Dionisos quien revitaliza el cuerpo social, quien reencanta al mundo. En este proceso participan los inmigrantes. En ellos y en los mecanismos responsables de su participación en ese proceso, se centra nuestra tarea. La teoría de la posmodernidad les reconoce esa participación, si no de manera explícita, por lo menos implícita. “La revancha del sur” (2009:64), noción que Maffesoli emplea en un buen número de sus obras, respalda esa posibilidad.

⁹ Maffesoli distingue la moral de la ética. La moral la dictan los hombres y ella es siempre una: la que se expresa a través del Estado y sus instituciones. La ética, en cambio, es la que emana del espacio, y los espacios son numerosos. La ética se reconoce en los comportamientos presentéistas e instintivos (Maffesoli, 2009b:67).





No obstante, la teoría de la posmodernidad le dedica la mayor parte de su atención a la parte rica, la más afectada de la sociedad por el desarrollo tecnológico y el racionalismo. Porque es en los espacios “racionalizados a ultranza [...] que el bárbaro regresa” (Maffesoli, 2000:xI).

En el lenguaje de Michel Maffesoli, el bárbaro es la metáfora bajo la cual describe una de las manifestaciones más notables de la posmodernidad: el ideal comunitario, la importancia de la relación con el otro como algo fundamental, primario y, en ese sentido, arcaico (Maffesoli, 2010a:101). Todo ello hace alusión a la importancia de lo emocional y la solidaridad para las tribus de la posmodernidad, como lo fue para las tribus antiguas que luchaban por la sobrevivencia. Es un consuelo y una necesidad para sobrevivir en medio de una crisis general y de desconfianza con respecto a los valores de hoy, que ya no garantizan la cohesión social. El regreso de la barbarie, observa Maffesoli, no hace más que regenerar los cuerpos sociales cuando éstos languidecen (Maffesoli, 2000:xIX). Es un regreso que se contrapone al progreso, el que conciben los progresistas como causa y efecto del bien estar social (Maffesoli, 2011a:94). El regreso a la barbarie no es sólo regresivo, es más que eso: un signo de vitalidad, y ello hace que “vuelva a la vida lo que tiene tendencia a esclerosarse”, como bien lo indica Maffesoli en una de sus numerosas obras (Maffesoli, 2011a: 95).

Es en virtud de esto que evocamos una serie de ejemplos en donde se destaca la importancia de lo emocional en la estructuración de los fenómenos sociales. Ya hemos visto antes cómo lo emocional se contrapone a lo racional, y como ello orienta la actitud de los mexicanos en un sentido que sorprende dada la actitud que asumen frente a aspectos de la vida económica que son, de acuerdo con un cierto punto de vista, fundamentales para el éxito y el acceso al sueño americano.¹⁰

Habíamos puesto el acento en la importancia de un recurso metodológico de Weber —la relación con los valores— para comprender el problema como el resultado o la expresión de una actitud que valora más el estar juntos que el deber ser. Bajo la perspectiva de la relación con los valores se descubre la significación de las actitudes y no el sentido, porque el sentido es único y la significación diversa, es relativa, de allí la mención relativista del enfoque maffesoliano. Desde esta perspectiva se puede entender más fácilmente por qué los grupos diferenciados (sic)¹¹

¹⁰ Weber subraya de manera enfática la influencia, bajo un signo negativo, de lo emocional sobre el carácter racional práctico (Weber, 1995, II:341).

¹¹ MM corrige la tipología de sociedades descrita por Emile Durkheim al reconsiderar la solidaridad orgánica como propio de la posmodernidad, y la solidaridad mecánica como correlativa de las sociedades modernas. En las sociedades modernas, según Durkheim, los individuos son diferentes en sus modos de vivir y de pensar, y ello es propio de la solidaridad orgánica. En las sociedades tradicionales, la solidaridad mecánica describe una sociedad de individuos poco diferenciados debido al poco desar-





privilegian la solidaridad y la generosidad que tanto sorprende a los sociólogos entrenados, como dice Maffesoli, a analizar los fenómenos sociales por el lado de la racionalidad. Qué importa que éstas se expresen, como es el caso, en el marco de la familia, la parentela y los vecinos. Lo importante es señalar las dificultades que encuentra la “filosofía de la avaricia”¹² para conseguir adeptos dentro de las comunidades en donde reina la solidaridad orgánica (sic). Esta es, pues, la descripción de una actitud arcaica pero no posmoderna.

Ahora vamos a ver el sueño americano desde uno de sus aspectos más emblemáticos: el del acceso a la propiedad y bajo una significación también arcaica pero en sinergia con lo moderno. Se podría decir, entonces, que es esto lo que caracteriza a la posmodernidad. El segundo ejemplo, como se podrá ver luego, es de carácter histórico, literalmente bárbaro, relacionado con la percepción de los inmigrantes mexicanos por parte de una tribu en particular: los *minutemen*. El otro, el cual abordaremos más adelante, nos permite demostrar que la solidaridad —confiscada en parte a través del Estado providencia— no es un comportamiento que se pueda comprender sólo a partir de una ética económica, como ya lo habíamos dicho; o que sea, para expresarlo de otra manera, la pobreza o la carencia la que lo dicte. La prueba es que, como en todos los otros casos, no únicamente pone en juego bienes materiales y la lógica que le corresponde: racional, pragmática. Al lado de lo material está lo inmaterial, lo incuantificable, y una lógica que no se podría calificar de irracional, como suele ocurrir cuando los comportamientos resultan incomprensibles, porque sí se comprenden. Pero para ello hay que recurrir a la prosémica, ese enfoque metodológico del cual ya habíamos hablado más arriba y que consiste en observar la manera como se relacionan los hombres, unos con otros, y cómo todos ellos lo hacen a su vez con respecto al espacio en el que se relacionan. Sólo así es posible describir situaciones imperceptibles a los ojos de los analistas entrenados para orientar su atención a todo lo que es racional, a todo lo que tiene sentido de superficie.

rollo de la división del trabajo. Aquí las creencias y los valores son ampliamente compartidos, lo cual favorece la cohesión de la sociedad. En las sociedades modernas sucede todo lo contrario. Con estas reconsideraciones, MM logra adecuar la teoría de la anomia de Emile Durkheim a la visión que tiene de la historia humana: de la heterogeneidad en donde reina el politeísmo de valores (sociedades tradicionales) a la homogeneidad o evacuación de las diferencias bajo el dominio de un valor (modernidad), y de nuevo el regreso a la sociedad de equilibrio sobre la base de la tensión o conflicto entre los valores (posmodernidad). A esta visión de espiral MM la define como teoría del columpio cíclico, y a la cual ya hemos hecho alusión antes.

¹² Aquí hacemos referencia al sermón de Benjamín Franklin que cita Weber en su “Ética...”: “El dinero engendra dinero, sus retoños pueden engendrar todavía más” (1967:27, 28).





El sueño americano: de la visión de proyecto a la visión encantada

Para Michel Maffesoli, la emoción, en los tiempos de la posmodernidad, es el pegamento del lazo social, lo que explica la agregación. Por eso propone que se reoriente la investigación, que ésta se preocupe más por el estar-juntos que por el deber-ser, porque a lo uno lo determina la emoción, y a lo otro, la razón. En este sentido, la inmigración se podría comprender como un fenómeno en cuya estructuración también participan la emoción, el sueño y la fantasía.

Ya habíamos hablado de los padres peregrinos y el sueño que los transporta hasta la bahía de Plymouth, en la costa este, en el siglo XVII. Nos hemos referido a ellos como individuos portadores de un proyecto, de ideas cristalizadas en valores, en una moral y un imaginario vertical. Se trata de un proyecto racionalizado, es cierto, pero también hay algo —y mucho— de onírico y de fantasía en la aspiración de construir la ciudad de Dios, la nueva Jerusalén, un lugar en el mundo en dónde ser feliz.

Convencido de vivir en un mundo feliz, Thomas Jefferson la inscribe en la declaración de la independencia de los Estados Unidos. Para el historiador James Truslow, la historia de los Estados Unidos es la épica de todos los inmigrantes que vinieron con el sueño de vivir mejor, de ganar dinero, de ser feliz (Lesnes, 2012). Y es ese aspecto que captan los inmigrantes, haciendo de su aspiración de emigración hacia el nuevo mundo un sueño, la posibilidad de concretizar una fantasía: la de ser feliz.

No es fortuito que el “sueño americano” entusiasme más a los inmigrantes que a los no-inmigrantes.¹³ Generaciones de mexicanos emigraron a Estados Unidos con el sueño de ganar mucho dinero. Del imaginario colectivo de los aspirantes a la inmigración emanaba la idea de un país en donde el dinero sobraba y hasta se recogía con el rastrillo. Y si no, allí está el crédito, un instrumento moderno, fantástico, que invita a gozar hoy lo que en otras partes no se consigue ni ahorrando durante toda una vida: casas cada vez más grandes y costosas en ciudades de fantasía, autos de lujo, no prácticos, no adquiridos para transportarse, sino para exhibirse. Que la burbuja especulativa que hizo estallar el sector de la construcción, el crédito y la economía en 2008, haya tumbado de la cama a millones de estadounidenses que

¹³ Es significativo, por ejemplo, que los inmigrantes crean en mayor proporción (60%) que los no-inmigrantes que se pueda llegar tan lejos como uno quiera, e incluso llegar a ser ricos, a condición de trabajar duro (Taylor et al., 2012).





vivían el sueño americano —y entre ellos a cientos de miles de inmigrantes mexicanos (o de ascendencia mexicana¹⁴)—, era de esperarse.

Las emociones, como los sueños, son efímeros, pero de una intensidad eterna. Se paga y se apuesta por ellos, como en el casino. Aquí no son las ideas razonadas que motivan los comportamientos. En la ruleta no cabe el cálculo: se pierde o se gana.

Pero ese no es sólo el caso de los corredores de bienes raíces, instituciones crediticias, *traders* y expertos de la ingeniería especializada en la creación y manipulación de instrumentos financieros —como los créditos *subprime*¹⁵—, quienes, cada quien desde su lugar, seguía con las apuestas, vendiendo o comprando, con mayor o menor audacia, dada la inminencia de una catástrofe que más o menos todos sentían venir.

El problema era que la burbuja especulativa no tenía para cuándo estallar. El juego especulativo contagió a miles de inmigrantes mexicanos —o de ascendencia mexicana— que adquirieron la casa de su sueño, una que valdría la fortuna en unos cuantos años, la que podrían vender y vivir el resto de sus días con la plusvalía obtenida. Y nada más porque un señor de corbata, serio y responsable, lo prometía.

¿Prometeo visto con los ojos miríficos de los inmigrantes o Dionisos vestido de Prometeo?¹⁶ Cualquiera que sea el caso, lo recomendable es poner el acento en lo no racional como causa de los comportamientos paroxísticos, como bien lo señala Maffesoli (2006). En este caso sería lo lúdico, el gusto irreprimible por la apuesta en unos, y en otros, la fe en el destino (así es la vida), en Dios (Dios dirá, uno propone y Dios dispone) en el azar (Ahí se va).¹⁷ Lo emocional no tiene sentido preciso (finalidad), pero sí tiene un sentido, tiene una significación (Maffesoli, 2010b:44). Esa es la razón por la que el sociólogo francés separa lo sensible de lo inteligible, lo racional de lo no racional: porque lo no racional cuenta con su propia racionalidad. De Allí la noción de razón-sensible (Maffesoli, 2010b:73).

¹⁴ Prueba de ello es que 3.5 millones de personas perdieron sus casas, y 12% de ellos eran de ascendencia latina (ACLU, 2012).

¹⁵ Los créditos *subprime* son créditos hipotecarios con altas tasas de interés que, por lo regular, son ofrecidos a personas de bajos ingresos.

¹⁶ Buena parte de los créditos *subprime* fueron contraídos a través de *brokers* o agentes de préstamo hipotecario locales. Se dice que 40% de la totalidad de estos créditos afectó a los hispanos (ACLU, 2012).

¹⁷ La tesis de Weber (Weber, 1967) respecto a las creencias religiosas y su influencia en la vida social, económica, y aun emocional, ha dado lugar a un sinnúmero de encuestas e investigaciones en Estados Unidos. Una de ellas señala a los mexicanos como un grupo que concibe la enfermedad o las dificultades de la vida como algo que no depende de ellos, sino de la voluntad de Dios (Hovey y Morales, 2006:410) El mejoramiento económico o de salud queda dentro de sus perspectivas, pero como algo que depende de la voluntad divina.





A la caza de inmigrantes o percepción casi-animal de la inmigración

Habíamos dicho que la saturación describía una situación en la que los valores de la modernidad ya no son capaces de asegurar la cohesión social y la vitalidad que requiere el cuerpo social para su desarrollo. Y es que para Maffesoli la crisis por la que atraviesa la modernidad no sólo es económica, política y social, es también espiritual. La gente se ensalva en los tiempos de la posmodernidad, se vuelve instintiva, casi animal, para bien o para mal (Maffesoli, 2011a:95).

Para Michel Maffesoli, las cosas son como son, nos guste o no nos guste, *volens nolens*, como él dice. Y para el caso veamos el siguiente ejemplo que, para decirlo incidentalmente, no nos gusta mucho: la “caza” de indocumentados a lo largo de la frontera México-Estados Unidos.

Todas las campañas de repatriación masiva de indocumentados que hemos conocido hasta hoy han sido precedidas por intensos debates públicos en los que se entremezclan lo emocional con los valores, desatando comportamientos motivados por la xenofobia y con algo más que flota en el aire y que mucha gente respira: el ideal de una nación fiel a los valores heredados de los puritanos, el que, naturalmente se tiene que defender, eliminando las impurezas culturales, y que para este caso en particular, representan los mexicanos con su cultura. Recordemos las razias que realizaron los *minutemen* contra los indocumentados en aeropuertos como el de San Diego, en California. Son acciones presenteístas, diríamos en el lenguaje de Michel Maffesoli, porque llevan el sello de la emoción e incluso de la histeria, de algo cuya importancia tiene que ver menos con la solución del problema de la inmigración de indocumentados que con la teatralización de la acción. Se podría decir, entonces, que lo más importante es el contacto de unos con otros, la catarsis, la emoción compartida, el sentimiento que el problema se resuelve en ese instante, como por arte de magia, de manera encantada.

Pero esto no es sólo así para los que participan en la cacería. La publicidad —la que hace la opinión publicada— ocasiona que la opinión pública se dispare emocionalmente en sentidos distintos. Cualquiera que sea el sentido de la reacción —a favor o en contra—, y cualquiera que sea la argumentación, la escena es la misma: la de la pasión, la de la histeria, como si todo fuera cuestión de desgarrarse la camisa para resolver el problema. De nueva cuenta, aquí lo importante para los hombres en los tiempos de la posmodernidad es vibrar de emoción, sentir que se vive intensamente el momento. Para Maffesoli es el instante eterno, el presenteísmo.





De la guerra de los dioses a la horizontalización y el equilibrio societal

Para Maffesoli no son los individuos que seleccionan los valores, es el espacio que los determina. Los hombres no hacen más que acomodarse, ajustarse al espacio. Son “ajustes” a través de los que se construyen y reconstruyen los valores. Porque allí, en ese espacio —la casa, el barrio, el gueto—, digámoslo con las palabras del autor de los tiempos de las tribus, “se aprende lo que hay que decir, hacer, pensar, querer” (2004:217). Levy Strauss define este proceso de ajuste como *bricolaje*. En tal sentido, los inmigrantes también bricolan al llegar a los Estados Unidos, luchan por acomodarse a ese nuevo espacio en el que les toca vivir dentro de la sociedad receptora. Pero como el espacio en el que les toca vivir a los inmigrantes mexicanos no es el mismo en el que viven los miembros de la sociedad receptora e incluso otros grupos de inmigrantes, los ajustes tienen que ser distintos y los valores que surgen de ese espacio también tienen que ser diferentes. Y en este proceso todos defienden su espacio, sus valores, su identidad. Y lo hacen con pasión porque es algo instintivo, algo casi animal. Significativo de ello es la cólera con la que los afroestadounidenses reivindican la negritud (*black is beautiful*), la liga con África, el islam y lo tribal. En el caso de los mexicanos, es la aglutinación en torno a una fe común: la personificada en la creencia y veneración de una virgen o un santo patrón.¹⁸ En ambos casos es la valoración de la comunidad.

El hecho es que al llegar a este nuevo espacio que es los Estados Unidos, los inmigrantes defienden con pasión su identidad y sus valores, generando con ello un conflicto de valores, una guerra de dioses inexpiable (Maffesoli, 1985:169), una guerra que no tiene solución y, sin embargo y por paradoja, las sociedades receptoras de inmigrantes ganan, se enriquecen culturalmente, no pierden, como lo sugiere de manera positiva Samuel Huntington (2004), ese intelectual estadounidense que sostiene la idea de la incompatibilidad de la cultura mexicana con la estadounidense.

Con la inmigración —digamos esto razonando en términos de la teoría de la posmodernidad—, las sociedades modernas se multiculturalizan, se posmodernizan, favoreciendo con ello la guerra de los dioses, la lucha inexpiable entre los grupos comunitarios o minorías. Pero también se favorece la posibilidad a largo plazo de una relación entre estos grupos más equilibrada e integrada (Maffesoli,

¹⁸ La Virgen de Guadalupe y otras vírgenes y santos patrones son venerados una vez por año en Los Ángeles, San Antonio, Chicago y otras ciudades del suroeste de Estados Unidos (Duran y Douglas, 1995:5; *El Financiero*, 2009) (*Los Angeles Times*, 2004). La antorcha guadalupana parece ser la más conocida. Sus devotos la transportan desde México, D.F. hasta Nueva York, a través de nueve estados mexicanos y trece estados de la unión americana (*Excelsior*, 2012).





1985:169). Equilibrada porque al atomizarse la sociedad en grupos comunitarios, el poder de la sociedad vertical —el poder de coerción que se expresa a través de sus instituciones— se horizontaliza, se transforma en potencia, germina y crece dentro de cada una de las tribus. Esto significa que deja de ser un poder desde que pierde la posibilidad de imponerse sobre la sociedad con sus ideas, con sus valores, con sus creencias, con su moral o, mejor dicho, la moral, que es una forma de socialización, entre tantas otras (Maffesoli, 2009:19).

Así, la sociedad se libera del gran proyecto, el que representa la sociedad ideal, la que unos cuantos quisieran que fuera, una e indivisible, como la que imaginaron los puritanos a bordo del *Mayflower* y la *Arabella*: la que expresaron sus descendientes a través de la ideología del *anglo-conformity*, el *melting pot* y, finalmente, la del pluralismo cultural. Es el imaginario colectivo de unos cuantos el que se expresa a través de todas estas grandes ideas. Un imaginario colectivo con poder vertical.

Es curioso ver cómo cambia la sociedad soñada con el paso de las generaciones, como si el sueño de unos cuantos tratara siempre de ajustarse al sueño de los otros. Ajustes siempre tímidos, desfasados, frente a una realidad desbordada, descuadrada con la presencia no grata de grupos étnicos o raciales con culturas religiosas distintas, problemáticas desde el punto de vista de lo que quisieran que fuera la sociedad de mañana, la que expresan a través del “proyecto”, no lo que es.

Los puritanos, por ejemplo, se tuvieron que hacer a la idea de una sociedad que incluyera otras denominaciones religiosas, a condición de que fueran protestantes y aceptaran la cultura anglo como referente ideal. Una vez superada la barrera confesional y lingüística nacional entre las diferentes denominaciones protestantes se presenta el gran reto que significara en su momento para el *establishment* anglo la asimilación de los inmigrantes europeos no protestantes (mayoritariamente católicos, ortodoxos y judíos). De igual forma, nace la idea del *melting pot*, pero para ello, el *establishment* anglo se tuvo que encorvar, perder parte de su verticalidad ante el peso o sobrepeso de los nuevos inmigrantes —ver en particular el caso de los judíos— integrados a la sociedad dominante.

Tenemos que decir que en este proceso en el que, por un lado, la sociedad pierde parte de su verticalidad y la otra se inclina en busca de una cierta horizontalización, los judíos como grupo étnico-religioso minoritario han jugado un papel decisivo. El despertar de la etnicidad en la década de 1970 en los Estados Unidos, fue lo que fue gracias —y por mucho— al poder de la comunidad judía. De ello se sabe mucho por el desencuentro con los afroestadounidenses, a raíz de la simpatía que estos últimos le expresaban al pueblo palestino en los tiempos de Yasser Arafat.

El otro desencuentro es el que se da con las comunidades de inmigrantes árabes en el mundo por la exacerbación de identidad musulmana y la fraternización con





los palestinos en los tiempos del Hamas. Fuera de allí, los judíos se han encontrado siempre en las luchas de vanguardia contra el racismo y la discriminación, como bien lo explica Jean-Paul Sartre (1985). Ellos, los judíos, más que ningún otro pueblo, han sufrido la imposición del poder vertical. Su sueño es el de una sociedad tendida hacia el horizonte, equilibrada con pesos y contrapesos.

Pero ese también ha sido el sueño de los chinos de la diáspora. La experiencia de estos chinos, descendientes de inmigrantes, desde el siglo XIV en algunos casos (Gates, 1996), se parece en mucho a la de los judíos. En el sureste asiático les llaman los “judíos de Asia” (Schwarcz, 1998:191). Pues bien, los antepasados de estos chinos aprendieron a gobernarse solos, en sus pueblos, libres del poder vertical del gobierno imperial (Weber, 2000) y todo lo que ello significa en términos de imposición societal (dominio global, material e inmaterial). Tuvieron que brincar con lo que había a la mano, es el *knowlege at hand* de Alfred Schütz (1987).

Y es con esa experiencia trasplantada fuera de China que los chinos de la diáspora construyen los *China towns* que se conocen hoy día a través del mundo, pueblos dentro de los pueblos, en donde el hábitat, el negocio, el templo y la correspondencia (culto a los antepasados o comunicación emocional con los antepasados y el país a través de la recreación ambiental) se entremezclan en un todo existencial. La solidaridad es la característica mayor de esas comunidades (Arriaga, 2008, 2011).

Solidaridad encantada y solidaridad reencantada

En los países de inmigración, la solidaridad tradicional de las comunidades de inmigrantes coexiste con las nuevas formas de solidaridad emergentes. Éstas, por lo general, son más sofisticadas, como las que se expresan a través de las redes sociales cibernéticas.

Si la familia y la solidaridad que ella puede ofrecer a sus integrantes persiste en las sociedades tradicionales —incluyendo las que se expresan dentro de las comunidades de inmigrantes—, es porque aquella no ha sido desencantada como consecuencia de la racionalización del tiempo en términos de producción y reproducción, o del tiempo destinado al trabajo y el tiempo destinado a la recreación. Con la racionalización del tiempo en estos términos, se separa la vida privada de la vida pública, creando con ello condiciones para que la familia se repliegue y se corte de la solidaridad con la parentela (Maffesoli, 2011a).¹⁹

¹⁹ De acuerdo con un estudio reseñado por un periodista de *Los Angeles Times*, cinco estadounidenses de cada diez confiarían más en los amigos que en la familia (Rodríguez, 2006).





Para MM, en los tiempos de la posmodernidad no es el deber ser lo que motiva a los hombres a ser solidarios los unos con los otros, es el querer-vivir, el estar juntos (2010a:17), tal y como ocurre en las sociedades tradicionales. Aclaremos esto con dos ejemplos que nos parecen bastante ilustrativos de lo que hemos definido como *solidaridad encantada* y *solidaridad reencantada*.

Uno ocurre en Westwood, un barrio acomodado de Los Ángeles, y el otro en un barrio de inmigrantes mexicanos del este de Los Ángeles. Las escenas son protagonizadas por jóvenes que se ayudan en sus mudanzas. En Westwood no son los miembros de la familia que se ayudan, ni mucho menos los vecinos. Los personajes en escena surgen del contacto y la coordinación a través de redes sociales cibernéticas. No se conocen, nunca se habían visto. El encuentro es puntual y en el entendido de que a cambio de la ayuda no habrá remuneración. Se ayuda por ayudar. No es un acto que se pueda comprender racionalmente, diría Maffesoli, ni por el lado de la racionalidad instrumentación, ni por el lado de la racionalidad axiológica. No lo hacen por dinero o reconocimiento, ni lo hacen por obligación moral o porque deben hacerlo. Están allí porque ayudar por ayudar ofrece la oportunidad de estar junto a otros, de vibrar de emoción en grupo, porque se hace algo inédito: ayudar a alguien de manera desinteresada, algo que gratifica emocionalmente, que ofrece la oportunidad de sentir la vida a través de la relación con los demás. A esto MM lo define como una forma particular de correspondencia: la alteridad social (Maffesoli, 1985:155), porque la relación social se enraíza en el imaginario colectivo, en la profundidad de la psicología humana, se conecta con los arquetipos. El intercambio es global, incluye un beneficio inmaterial que se reparte entre todos. Formas de solidaridad como ésta expresan lo que Maffesoli define como *potencia societal* (2004:27).

Bajo esta consideración, la potencia se antepone al poder en este sentido de que el poder es el que se ejerce de manera vertical y la potencia se ejerce de manera horizontal, y ella corresponde a algo que está en todos y se puede compartir: las emociones, los anhelos, los sueños, lo onírico (Maffesoli, 2004:27). Es una riqueza inmaterial, ilimitada; todo lo contrario de lo que es el dinero, el conocimiento, la política, todo lo que pueda conferir poder. Ello explica la solidaridad como algo que crece entre las tribus.

En términos empíricos, los encuentros solidarios permiten conocerse unos a otros; son nuevas formas de encuentro que sustituyen a la solidaridad familiar y de vecinos. Esta nueva forma cibernética de solidaridad es, como ya lo hemos dicho antes, la salida, el poro por donde respiran las nuevas tribus, las tribus de la posmodernidad, y entre las que se cuentan aquellas que perdieron el calor de la familia tradicional y su ambiente natural, recreativo, como consecuencia de la





racionalización del tiempo y el confinamiento consiguiente de la vida familiar a la esfera de lo privado.

En el este de Los Ángeles son los familiares y los vecinos que participan en la mudanza. La alteridad social que se establece es tradicional, una forma de relación venida a menos en las sociedades modernas como consecuencia de la racionalización del tiempo, en los términos que lo hemos explicado antes. De entrada se diría que es la precariedad, la necesidad material de los otros la que explica el lazo social. Pero eso sería considerar sólo la parte emergente de la psicología humana, la que le corresponde al racionalismo, e ignorar lo que Maffesoli llama *centralidad subterránea* (Maffesoli, 2009:27, 28), la capa freática de la existencia humana, la que conecta con los arquetipos, los que, de acuerdo con Jung, condicionan el imaginario y se expresan a través de los símbolos.

El arquetipo es un valor antiguo/nuevo. Antiguo porque es primitivo, arcaico. Y nuevo porque surge desde el fondo de los tiempos arropado en una nueva vestimenta, como algo repensado en función del presente. La solidaridad que se expresa a través de la cibernética, por ejemplo, es “sinergia de lo arcaico y el desarrollo tecnológico”.

En este sentido, el inconsciente colectivo se impone con sus arquetipos a través de la correspondencia, es decir, la relación que los hombres establecen con la naturaleza (alteridad natural) y entre ellos mismos (alteridad social). Digamos que la correspondencia se da allí en donde se establece la comunión entre la naturaleza humana y la naturaleza-naturaleza, o para expresarlo de otra forma, entre el microcosmos y el macrocosmos. Se trata de una relación que procura bienestar. Y precisamente en Maffesoli, más allá de la parte emergente de la existencia humana, está “eso”, lo que nos hace sentir bien sin que sepamos por qué, lo que se explora a través de ese procedimiento metodológico que Max Weber llama *tipo ideal*. Esa es la única manera de comprender, en el sentido de la sociología comprensiva, según Maffesoli, lo no racional. Se trata de algo que no es racional porque no pone en juego ningún beneficio material. No es racional y, sin embargo, tiene sentido, como lo indica el vocablo alemán *Sinn*, un sentido que se comprende sólo de manera holista, y para lo cual hay que considerar el espacio y los elementos que interactúan.

El espacio es el lugar por excelencia en donde se da la correspondencia, la relación del hombre con la naturaleza-humana. Sabemos de personas para quien el sueño de comprar una casa en un barrio residencial de blancos, de la zona metropolitana de Los Ángeles, ha sido una experiencia desconcertante. Si se le tuviera que dar voz a esta experiencia, se expresaría así:²⁰ sueño con comprar una casa,

²⁰ Se trata, evidentemente, de una confesión interpretada. No obstante, expresa el fondo de la declaración original de varios informantes. En cuanto a las condiciones en las que se ha producido la





y cuando la compra sucede algo en mi entorno que me desconcierta. Mi vecino, el de enseguida, se muda, y ahora a mi lado se instala un nuevo vecino, y luego son otros los que se mudan porque es negro. Entonces entiendo que los blancos se mudan porque nuestra presencia, la de nosotros, los mexicanos y los negros, hace que el precio de las casas se deprecie en el mercado mobiliario. Se van, dejan sus casas, el espacio en el que vivieron muchos años, no les importa los recuerdos ni las relaciones de vecinos, lo que les importa es la plusvalía.²¹ No les entiendo porque para mí son más importantes los muros en donde he hecho una parte de mi vida; a mí me gana la emoción, el cariño a mi casa, mi porche, mi patio, mi barrio y los recuerdos.²²

Si el espacio se impone con sus valores en todos aquellos que no están entrenados a ver las cosas desde la perspectiva de la especulación, es porque es natural (Maffesoli, 1985:146): “No me mudo de casa porque dentro y fuera de ella hay algo que me jala como un imán y hace que me sienta bien”. Lo no natural es que el racionalismo imponga los valores: “Me tengo que mudar porque mi propiedad pierde plusvalía; gano económicamente, pero pierdo algo de mi existencia”. Porque esos valores no son universales, surgieron de la cultura semita (la felicidad no es de este mundo) y se propagaron por la fuerza a partir de occidente y el extremo occidente (Estados Unidos), mutilando existencias, devastando la naturaleza con sus exigencias de orden, asepsia y progreso a todo precio.

En las sociedades modernas, el racionalismo se impone, pero lo natural tiende a resurgir bajo la forma de sinergia de lo viejo con lo nuevo, como lo ilustra el ejemplo de la solidaridad concertada a través de las redes sociales cibernéticas. Es una forma de solidaridad dionisiaca, expresiva de la posmodernidad y el politeísmo de valores o la guerra de los dioses, para expresarlo a través de la famosa metáfora de Weber. La idea del politeísmo de valores permite pensar la existencia de estas dos formas de solidaridad en situación de diversidad, pero también de equilibrio y vitalidad. Porque de manera general, las manifestaciones dionisiacas revitalizan el tejido social, le permiten respirar al cuerpo social, coadyuvan a mejorar el estar juntos.

información, ésta se ha colectado a lo largo de numerosas estancias realizadas en California durante el último *boom* inmobiliario.

²¹ Como lo observa Simmel, el dinero rebaja los fines a medios (Simmel, 2009:547). En Estados Unidos es usual comprar una casa pensada bajo la perspectiva de la plusvalía que se pudiera obtener el día que se tenga que vender.

²² El color de piel o el origen nacional de los residentes de un microespacio residencial es un criterio implacable de valor predial. De acuerdo con un agente de bienes y raíces (*real estate*) de Long Beach —zona metropolitana de Los Ángeles—, no son raros los casos que con la compra de una casa por parte de una persona de color en una área residencial de blancos, se provoque la venta precipitada de las casas vecinas, iniciando así un ciclo de baja en los precios, generalmente alimentada con la llegada de nuevos propietarios de color.





Valdría la pena hacer una precisión en lo que respecta a la noción de tribu. En MM este no sólo se aplica a las comunidades formadas a partir de la inmigración, sino que considera a todos aquellos grupos que se forman en torno a una pasión, un gusto, una emoción. Desde este punto de vista, la identidad étnica y la solidaridad que le acompaña funcionan más por empatía emocional que por motivaciones de índole puramente racional o axiológica. La empatía me permite sentir al otro, identificarme con él, ponerme en sus zapatos —si se pudiera decir así—, y a partir de allí reconocer en el otro un mismo sueño, una misma aspiración, el recuerdo de un lugar dejado en el país de origen, de una cultura que nos representa y que se construye ahora y aquí. De allí también la recomendación metodológica de explorar el imaginario colectivo —el cielo de las ideas, de las fantasías y las ilusiones— a través del tipo ideal y la empatía.

La emoción como axiomático, como resorte de la acción, define toda clase de grupos en donde se comparte una pasión. Para MM es la pasión la que explica el lazo social, la cohesión social, la vida en sociedad y el reencantamiento del mundo.

Pero no sólo se agudiza el proceso de reencantamiento que sufren las relaciones sociales en las sociedades dominantes. La inmigración también acelera la tribalización de la sociedad, como consecuencia del conflicto de valores que generan las comunidades de inmigrantes con su sola presencia. En todo caso, esto es lo que hemos tratado de demostrar a lo largo del presente escrito.

Conclusiones

Michel Maffesoli rechaza los conceptos porque, para él, la sociología no es una ciencia, no explica nada. A través de los conceptos se representa la verdad; las nociones, en cambio, se limitan a presentarla empíricamente como una verdad, entre tantas otras.

La visión relativista del mundo de Michel Maffesoli no puede ser más clara (2009:19). Es por eso que prefiere las nociones, las metáforas, las figuras emblemáticas, como cuando habla de Dionisos, para referirse a la emoción, o de Prometeo, para hablar de la razón.

Las nociones, las palabras llanas, le parecen necesarias para describir no precisamente la realidad social, sino lo real. La realidad social se expresa a través de la política, la economía, lo social, mientras que lo real expresa lo racional y lo no racional: los sueños, las fantasías, los anhelos, todo lo que la ciencia positivista desprecia. Los desprecia porque son inobservables, porque no explican los fenó-





menos sociales a partir de lo real, de lo material. Inobservables o invisibles porque son procesos psíquicos que recorren el cuerpo colectivo de manera subterránea y afloran a través del símbolo, el mito y la imagen, del imaginario, para expresarlo en una sola palabra. En *El tiempo de las tribus* se encuentra una frase que traduce esto que acabamos de mencionar: “cavar profundo y apegarse a la superficie de las cosas” (Maffesoli, 2004:39). Sin duda que hay que cavar profundo para comprender el sentido, el significado que tiene el trabajo, el dinero, una casa, el sueño americano, la Virgen de Guadalupe, para un inmigrante mexicano o estadounidense de ascendencia mexicana. Porque no es de superficie, no es racional, como lo sostiene Raymond Boudon. Es una lección de método: saber comprender lo que está a la vista, describir lo real, a partir de lo irreal, lo que está en el fondo de uno mismo. Es una dimensión con contenidos inmensurables, refractaria a las descripciones apoyadas en datos. Valga decir, incidentemente, que para Michel Maffesoli las encuestas no revelan la voluntad de los individuos, sino el humor del momento; son sólo testimonio de una respuesta caprichosa. Por eso, como método, Michel Maffesoli recomienda la empatía, la que el observador experimenta al observar al observado. Es ella la que le permite entrar emocionalmente en los otros, sentir lo que emocionalmente experimentan los observados. Es lo que Maffesoli define como *correspondencia o estado de ánimo casi místico*.

Es importante mencionar que si bien en algunas proposiciones nos apoyamos en datos cuantitativos, no significa que no nos hayamos ceñido a esta regla metodológica que mencionamos. Porque si se ve bien, esas proposiciones intentan dimensionar la existencia de una creencia, entendidas éstas como efectos y causa de emociones.

Por otra parte, la ideología del *American dream* se ha dispersado a través del mundo por todos los medios: el rumor, el relato, el arte cinematográfico, y ha hecho soñar a muchos inmigrantes con la posibilidad de enriquecerse. Y todo ello pese a la hostilidad de la sociedad dominante hacia la inmigración, que ha crecido de manera alarmante en los últimos diez años como una consecuencia indirecta de las políticas orientadas a contener la llegada de indocumentados tanto a la frontera norte de México como a los Estados Unidos.

En la actitud de los *minutemen* hemos visto una manifestación de histeria, y como tal sintomático de la posmodernidad, el reencantamiento del mundo y la guerra de los dioses, la guerra de valores, la guerra de las tribus. Es altamente significativo que dentro de la población blanca no hispana surja este tipo de comportamientos que, desde la perspectiva de la teoría de la posmodernidad, no podría ser otra cosa más que una manifestación tribal. La población llamada WASP (*white*,





Anglo-Saxon and Protestant), es decir, blanca, de ascendencia inglesa y protestante, ha dejado de ser la mayoría desde hace un buen lustro. Ahora es la población blanca *pêle-mêle* que, frente a los afroestadounidenses y los latinos, no son más que otra minoría de lo que es el mosaico de tribus raciales de los Estados Unidos.

Con la inmigración y el crecimiento de las minorías, el poder vertical de la sociedad dominante se encorva, se horizontaliza, y el poder se transforma en potencia. Esto significa que la sociedad dominante, ampliamente dominada por blancos, pierde el poder ante el embate de la potencia que se extiende sobre el plano horizontal: el poder se expresa a través de la política, la economía, el conocimiento institucionalizado, la riqueza material, mientras que la potencia es inmaterial e ilimitada. El poder no se comparte, se instrumenta para dominar, en tanto que la potencia se comparte porque es ilimitada, como lo es la solidaridad, la que el internauta encuentra a través de los medios cibernéticos.

Si bien años atrás con la industrialización la tecnología aislaba a los hombres, los desolidarizaba, ahora los reúne, los pone en contacto, facilitando con ello la solidaridad y el reencantamiento del mundo.

Por otra parte, que el encantamiento sea una realidad para unos —los inmigrantes— y el reencantamiento lo sea para otros —los estadounidenses blancos no hispanos—, lo hemos ilustrado a través de un par de ejemplos en los que unos expresan la solidaridad de manera encantada y los otros de manera reencantada. En estos dos ejemplos y en todos los demás hemos puesto en escena hombres cuyo comportamiento tiene sentido, como diría Weber, pero ese sentido no es de superficie, no es racional, a la manera como Raymond Boudon lo plantea, sino que tienen una profundidad que emociona misteriosamente, para bien o para mal, *volens nolens*, como lo ilustra el caso de los *minutemen*.

En este sentido, es el inconsciente colectivo que gobierna el mundo de manera subterránea y enigmática. De allí la noción de centralidad subterránea, y la necesidad de un método capaz de abordar los objetos de estudio desde una perspectiva integral que tome en cuenta la relación estrecha existente entre lo material y lo espiritual (Maffesoli, 2011a:20).

Por otro lado, tenemos que reconocer que en el imaginario y el presenteísmo existe “una impulsión vitalista que alía lo material y lo espiritual”, observa MM en su reencantamiento del mundo (Maffesoli, 2009:39). Y como en el caso de cualquier otra metodología, este autor fundamenta su enfoque en una epistemología que se nutre mucho de la sociología comprensiva de Max Weber. Se trata, evidentemente, de una lectura polémica, si tomamos en cuenta que hay autores como Raymond Boudon que no la comparten. Para Raymond Boudon, las descripciones





holistas son inverosímiles, porque rayan en la metafísica desde que postulan la existencia de una psicología humana insondable.

Cuando decimos que “MM rechaza los conceptos, porque para él la sociología no es una ciencia, no explica nada”, no estamos de ninguna manera caucionando la idea de que ello nos exime de explicar la significación de las nociones y la demostración de cada una de las proposiciones que desplegamos a lo largo de este trabajo. Esto sería confundir el verbo transitivo *explicar* con el procedimiento del cual se sirve la ciencia para responder a las preguntas que se formula en torno a los objetos que se propone aclarar. En este sentido, MM descalifica la explicación científica desde el momento en que cuestiona la causalidad y el porqué de los procesos sociales, en tanto que a los conceptos les antepone las nociones, y a la explicación, la descripción. Porque en él no hay búsqueda de la verdad, no hay una sola causa: la verdad está en todas partes. Es así que a MM no le importa la explicación. No es nada fortuito que la sociología de Maffesoli privilegie el estudio de lo actual y lo cotidiano, esto es, lo que menos se puede explicar desde un punto de vista racional. Aunque, hay que decir *illico*, de nada sirve describir aspectos específicos de la cotidianidad de un grupo social —digamos una tribu—, si no se destaca el ambiente emocional en el que burbujean las existencias.

Para MM, toda descripción de la vida que ponga énfasis en el instante (el instante eterno), el presente (presenteísmo), deriva de la cotidianidad. De los ejemplos que exponemos a lo largo del texto, podríamos decir lo mismo, porque en todos ellos se destaca la emoción, el presente, el querer estar juntos. Son fotografías tomadas con una lente presenteísta. Son tomas de dos mundos que coexisten lado a lado: el de la tradición y la posmodernidad, el primero encantado, y el segundo, reencantado. Después de todo, es en estos términos que demostramos la pertinencia de una hipótesis que, por cierto, planteamos claramente desde las primeras páginas del texto, incluyendo el título del trabajo.

Referencias

- American Civil Liberties Union (ACLU) (2012), *Justice Foreclosed. How Wall Street's appetite for subprime mortgages ended up hurting Black and Latino communities*, octubre, URL: <https://www.aclu.org/files/assets/justiceforclosed-singlepage-rel4.pdf>
- Arriaga, Martínez Rafael (2009a), “Max Weber y la incidencia de la religión en los procesos de estratificación social”, *Culturales*, Instituto de Investigaciones Culturales, vol. v, núm. 10, julio-diciembre, México.





- Arriaga, Martínez Rafael (2009b), “Inmigración y discriminación: mecanismos socio-cognoscitivos generadores de comportamientos discriminatorios en Estados Unidos”, *Liminar: Revista de Estudios Sociales y Humanísticos*, año 7, vol. VII, núm. 2, diciembre, México, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Arriaga, Martínez Rafael (2008) “Religión, grupos étnicos y procesos de estratificación social en los Estados Unidos. El caso de los mexicanos y chinos desde una perspectiva comparativa”, *Estudios Fronterizos. Revista de ciencias sociales y humanidades*, nueva época, vol. 9, núm. 17, enero-junio, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UABC.
- Arriaga Martínez, Rafael (2011), “Acerca de la teoría general de la racionalidad: lectura de la cultura, la religión y los comportamientos económicos”, *Estudios Fronterizos*, nueva época, vol. 12, núm. 23, enero-junio, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UABC.
- Arriaga, Martínez Rafael y Moreno Mena, José Ascensión (2009), “Dios y Estados Unidos: teología e ideología del destino nacional”, en Grijalva Larrañaga, Edna Aidé et al., *Estudios fronterizos: migración, sociedad y género*, México, UABC.
- Asselineau, Roger (1965), “Chronoloigie et introduccion”, en Poe, Edgar Allan, *Histoire extraordinaires*, París, Garnier-Flammarion.
- Baudelaire, Charles (1920), *Journaux intimes*, París, Les Editions G. Crés et Cie.
- Billington, Ray Allen (1938), *The Protestant Crusade 1800-1860. A study of the origins of American Nativism*, Nueva York, The MacMillan Company.
- De Tocqueville, Alexis (1981), *De la démocratie en Amérique*, tomo II, París, GM-Flammarion.
- Duran, Jorge y Massey, Douglas S. (1995), *Miracles on the border. Retablos of Mexican migrants to the United States*, Tucson, University of Arizona Press.
- El Financiero* (2009), “Despiden mexicanos a la Virgen de San Juan de los Lagos”, *El Financiero* (fecha de consulta: 16 de diciembre de 2009.), URL: <http://www.elfinanciero.com.mx/ElFinanciero/Portal/cfpages/contentmgr.cfm?docId=148166&docTipo=1&orderby=docid&sortby=ASC>.
- Excelsior (2012), “Peregrinación guadalupana llega a Nueva York” (en línea), 12 de diciembre, URL: <http://www.excelsior.com.mx/2012/12/12/global/874625>.
- Gates, Hill (1996), *China's motor: a thousand year of petty capitalism*, Ithaca/Londres. Cornell University Press.
- Hovey, D. Joseph y Morales, R. Lori (2006), “Religious spiritual beliefs: fatalism”, en Jackson, Yo, *Encyclopedia of Multicultural Psychology*, Londres/Nueva Delhi, Sage Publications, Inc./Thousand Oaks.





- Huntington, Samuel (2004), *¿Quiénes somos?*, Barcelona, Paidós.
- Lapham, Lewis H. (2003), “Une grande lumière est apparue au président”, *Le Monde Diplomatique*, julio.
- Le Monde (2012), “Aux Etats-Unis, la classe moyenne se réduit, en taille et en richesse”, *Le Monde* (fecha de consulta : 24 de agosto de 2012), URL : http://www.lemonde.fr/ameriques/article/2012/08/23/aux-etats-unis-la-classe-moyenne-se-reduit-en-taille-et-en-richeesse_1748669_3222.html
- Lesnes, Corine (2012), “Les ‘dreamers’ rêvent encore d’Amérique”, *Le Monde* (sección “Amériques”), 27 de junio, París.
- Los Angeles Times* (2004), “St. James a no-show at Michoacan Culture Week”, 13 de septiembre.
- Maffesoli, Michel (1985), *La connaissance ordinaire : précis de sociologie compréhensive*, París, Méridiens Klincksieck.
- _____ (2000), *Le temps des tribus. Le déclin de l’individualisme dans les sociétés postmodernes*, 3a. ed., París, La Table Ronde.
- _____ (2004), *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, México, D.F./ Buenos Aires, Siglo XXI.
- _____ (2006), *Du nomadisme. Vagabondages initiatique*, París, La Table Ronde.
- _____ (2008), *Apocalypse*, París, Editions du CNRS.
- _____ (2009), *Le réenchantement du monde*, París, Perrin.
- _____ (2010a), *La République des bons sentiments et autres écrits de combat*, París, Embrasure.
- _____ (2010b), *Le temps revient. Formes élémentaires de la postmodernité*, París, Editions DDB.
- _____ (2011a), *La passion de l’ordinaire: Miettes sociologiques*, CNRS Editions, París.
- _____ (2011b), *Sarkologie*, París, Méridiens Klincksieck.
- Rodríguez, Gregory (2006), “The economy of affection”, en *Los Angeles Times*, 2 de julio.
- Sartre, Jean-Paul (1985), *Réflexions sur la question juive*, París, Gallimard.
- Simmel, Georg (2009), *Philosophie de l’argen*, 2a. ed., Quadrige, Editions PUF.
- Schütz, Alfred (1987), *Le Chercheur et le quotidien*, París, MeridiensKlincksieck.
- Schwarz, Bridge (1998), *Across broken time. Chinese and Jewish cultural memory*, New Haven, Yale University Press.
- Taylor, Paul et al. (2012), “When labels don’t fit: Hispanics and their views of identity”, Pew hispanic, Pew Hispanic Center Research (fecha de consulta:





11 de enero de 2013), URL: <http://www.pewhispanic.org/2012/04/04/when-labels-dont-fit-hispanics-and-their-views-of-identity/>

Weber, Max (1967), *L'Ehtique protestante et l'esprit du capitalisme*, 2a. ed., París, Plon.

_____ (1995), *Economie et Société, I*, París, Plon.

_____ (1995), *Economie et Société, II*, París, Plon.

_____ (1996), *Sociologie des religions*, París, Gallimard.

_____ (2000), *Confucianisme et taoïsme*, París, Gallimard.

Fecha de recepción: 13 de febrero de 2014

Fecha de aceptación: 2 de junio 2014

