

CULTURAS JUVENILES Y MICROPOLITICAS DEL AFECTO¹

Raúl Zarzuri C.² & Rodrigo Ganter S.³

PRESENTACION Y CONTEXTO

Realizar un ejercicio teórico que implica la conexión con el entendimiento de un determinado fenómeno, como es el caso de las culturas juveniles, que emergen en el espacio metropolitano de las grandes urbes en nuestro país, implica preguntarse como punto de partida, desde dónde estamos haciendo la observación, sobre qué piso nos hemos subido para mirar el mundo, cuestión que es relevante para intentar estructurar una(s) mirada(s) desde las ciencias sociales hacia determinados fenómenos socioculturales.

Se puede señalar, que la observación de nuevos fenómenos sociales, nos plantean nuevos desafíos para quienes estamos realizando investigación y especialmente en el ámbito de las culturas juveniles. Las interpretaciones de este fenómeno principalmente estigmatizadoras, nos invita a apartarnos de las miradas clásicas, estructurantes, enmarcadoras, poseedoras de "la verdad" que se han instalado en las ciencias sociales (especialmente el funcionalismo estructural), ya que éstas no nos permiten dar cuenta y comprender los nuevos fenómenos sociales asociados a la(s) juventud(es) que comienzan a emerger en las sociedades tardomodernas.

Esto no implica no reconocernos tributarios de estos enfoques. Al contrario reconocemos que sin ellos no hubiese sido posible hacer la crítica y avanzar a nuevas propuestas, por lo tanto, es necesario volver una y otra vez sobre ellos (como es el caso de este ejercicio en la primera parte), pero para potencializar la comprensión y la interpretación de los fenómenos sociales, como nuevos puntos de partida que nos llevan a otros espacios de construcción teórica en donde la pureza disciplinaria se borra en una mezcla con otras disciplinas. Por

¹ Artículo publicado en: Revista Chilena de Temas Sociológicos. Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez. Nº 6-7 Año IV 2000. Santiago de Chile.

² Sociólogo, Magíster (c) en Antropología y Desarrollo U. de Chile. Docente e Investigador Departamento de Sociología Universidad Cardenal Raúl Silva Henríquez. Docente Escuela de Sociología y Maestría en Ciencias Sociales Universidad ARCIS.

³ Sociólogo, con estudios de Diplomado en Crítica Cultural U. ARCIS y Estudios de Género U. De Chile. Docente e Investigador Departamento de Sociología, Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez .

*Raúl Zarzuri & Rodrigo Ganter : Culturas Juveniles y Micropolíticas del
Afecto*

lo tanto nos ubicamos mirando a las ciencias sociales como si estas fueran una gran caja de herramienta (Deleuze/Guattari), que nos permite echar a correr la imaginación sociológica (C. W. Mills) para de esta forma vagabundear sin ataduras, ser insolente, trivial como señala Maffesoli (1993), sólo para abrir nuevos caminos y de esta forma romper con ciertos feudos de saber, burlarse de ellos, porque esto permite avanzar. De esta forma, intentamos perder el miedo a lo desconocido, lo cual posibilita adoptar la perspectiva de un investigador "dionisiaco" que abre nuevas pistas a la investigación, en contraposición al apolíneo que sólo afirma o mejora lo que se ha descubierto (Maffesoli 1993)

Esto en palabra de Zegers (1989) –y siguiendo a Guattari- significa que el cuerpo unitario de las ciencias sociales deben transformarse en un charco, en *"el charco de nuestro devenir-sapo, habilitados por fin a saltar de piedra en piedra, para catear entre las rendijas de las murallas académicas el enlace de una escena originaria"*, en hacer transitar a las ciencias sociales desde un paradigma cientificista a un paradigma ético-estético (Guattari 1996).

Este posicionamiento epistemológico y político -que pretende instalar la presente lectura- no puede escapar a las complejidades de saberse situado en un contexto material de producción escritural, por tal motivo resulta imperioso preguntarnos sobre la coyuntura geohistórica por la que atraviesa el pensar y problematizar las socialidades juveniles desde el marco de lo latinoamericano. En ese sentido, la multiplicidad de críticas posmodernas (Lyotard/Jameson/Baudrillard) a las metanarraciones totalizantes de la modernidad (Kant/Hegel), suponen una operación de perforación intensificada y diversificada sobre el discurso unitario y autocentrado en el cual se fundamenta la racionalidad occidental, y que posee su rasgo histórico más característico en el sistemático proceso de borramiento/desaparición de los afectos minoritarios y las memorias locales. Esta operación de olvido ha tenido como consecuencia la imposición del progreso instrumental y de los mercados globales en contextos geoculturales específicos, bloqueando –de esta forma- las narrativas contra-hegemónicas que se resisten a la gramática universal de la "civilización" occidental.

Ahora bien, resulta pertinente, entonces, preguntarnos hasta qué punto el pensarse desde la periferia o la marginalidad reproduce la centralidad del colonialismo intelectual y nos encapsula bajo el registro del "nativismo sensible". De ahí la importancia no sólo de deconstruir (Derrida) la racionalidad moderna, sino también las propias estructuras de pensamiento que operan bajo el entendido esencialista de lo popular (nostalgia) y/o lo excluido (lamento), pues se configura mediante ese eje analítico una visión que no es autoafirmación de la singularidad radical, sino más bien reproducción de la obediencia a la hegemonía colonial.

En ese sentido, la apuesta se orienta hacia una comprensión de la experiencia del Otro, del contexto material de producción de la *nebulosa afectual* (Maffesoli) al interior de lo que algunos autores han llamado el campo de la poscolonialidad⁴, rompiendo de esta forma con los enfoques maniqueísta que terminan entrampados bajo las propias categorías con la que pretenden designar aquello que nunca termina por emanciparlos.

El Rastreo de los Afectos

Después de esta breve intervención, que permite poner de manifiesto donde nos situamos, podemos entrar al mundo de los afectos, cuestión que nos convoca. Podemos partir señalando que, escribir sobre los afectos no es una cosa sencilla, especialmente en un mundo tan racional, disciplinante de la subjetividad, como es el que nos ha tocado vivir.

Partamos recordando a Edgar Morin quién nos viene a plantear que tanto en el mundo animal y particularmente en los mamíferos la afectividad se ha desarrollado simultáneamente con el aparato cerebral. Por tal motivo, Morin nos señala que *"la afectividad, sí, que para muchos de nosotros aparece como el único rasgo constitutivo del sujeto (porque corrientemente, cuando decimos que algo "es subjetivo" aludimos a que está ligado a la emoción, a los sentimientos, y se refiere siempre a algo que tiene un aspecto contingente y arbitrario). El desarrollo de la afectividad está ligado al desarrollo superior del sujeto."* (Morin, E., 1995:80).

De ahí que, la aproximación que vamos a realizar obedece principalmente a ciertas intuiciones que hemos ido reflexionando en torno a la aparición de nuevas culturas juveniles, las cuales en palabras de Maffesoli, se pueden comprender dentro de los procesos de neotribalización de las sociedades posmodernas. Por lo tanto, esta reflexión se enmarca dentro de los procesos de comprensión que estamos realizando respecto de la emergencia de estas nuevas culturas juveniles, tan estigmatizadas e etiquetadas por el mundo oficial, adulto y moderno.

Las preguntas que nos rondan respecto de estas nuevas realidades, apuntan a cuestiones relacionadas con la sociabilidad, entendida como la construcción de relaciones, redes, vínculos de amistad, etc., entre los individuos pertenecientes a un mismo grupo u organización. Qué los une? Qué hace que se nucleen y actúen como las antiguas tribus y clanes, construyendo de esta manera lazos

⁴ Ver *Nuevas Perspectivas desde/sobre América Latina*, Ed. Cuarto Propio, Santiago de Chile, 2000.

y lealtades fuertes, entre otras cosas, como las que podemos observar en estas agrupaciones?

Para nosotros la respuesta está en la búsqueda de afectos, de nuevos tipos de relaciones que dejen de lado las construcciones sobre las relaciones sociales realizadas por la modernidad occidental, marcadas por la racionalidad o producto de la división del trabajo, que ha llevado a la pérdida de éstos en lo que hoy llamamos sociedades modernas. Esta sería la gran crítica a la modernidad y una de sus características centrales. Por lo tanto, lo post moderno sería la recuperación resignificada de lo que hemos perdido, un *ritornelo* a lo tribal, a lo afectivo-emocional, propio de la comunidad, de una nueva(s) comunidad(es).

¿Cómo se puede explicar esta separación de lo afectivo y lo racional? Para responder esto, necesitamos remontarnos a la emergencia de la razón que se constituye en un momento determinado de la historia, como el único discurso válido que puede darnos explicaciones objetivas y verdaderas sobre el mundo, dejando de lado y enviando a la periferia todo lo que sea subjetivo o sensible. Un claro ejemplo de esto es Descartes, su famosa máxima "pienso luego existo" pone de manifiesto lo dicho anteriormente, la primacía de la mente, lo racional, sobre el cuerpo, los sentidos, los afectos, sentimientos. Junto con esto podemos encontrar desde una perspectiva más sociológica, las reflexiones en torno al acceso de la modernidad en las sociedades del siglo pasado (Durkheim, Weber, Simmel, Tönnies), que se tradujeron en el estudio del paso de la comunidad a la sociedad (Durkheim) y el estudio de la racionalidad como eje constitutivo de las sociedades modernas (Weber).

Desde el eje de los afectos que queremos rescatar en estas notas, se puede señalar que en las ciencias sociales y la sociología en particular, no se preocuparon por este tema.

La tradición sociológica (clásica) ha estado más preocupada por cómo se constituye la sociedad y cuáles serían las características centrales de ésta. De esta forma se articulan dos discursos: uno reflejado en la tradición que va desde Comte hasta Parsons donde la preocupación es por el orden y control social como una forma de asegurar la continuidad de la sociedad, y el otro, sostenido por Weber que ubica su centro de atención en los procesos de racionalización del mundo. Ambos enfoques tienen en común la marginación de lo irracional, en este caso lo afectivo, las emociones - aunque hacen referencia a éstos pero de modo muy marginal - como elementos centrales de la modernidad.

Frente a esta línea, otros sociólogos proponen una apertura de enfoque para tratar el paso de la comunidad a la sociedad y romper con una aproximación

unilateral a la comprensión del mundo. Es el caso de un autor olvidado en la sociología contemporánea, Tönnies quién realiza el rescate de estos componentes desechados, propios de la comunidad, para ponerlos en el centro de la constitución de la organización social y de las interacciones sociales, y de Simmel que sus estudios sobre la modernidad aboga por una comprensión del mundo desde formas plurales, aunque reconociendo la preeminencia de lo objetivo racional en lo moderno.

Podemos partir señalando, que una de las principales preocupaciones de los primeros sociólogos, fue el dar cuenta de los grandes cambios que se estaban dando en la sociedad durante el siglo XIX y que remitían a procesos que emergen en los últimos decenios del siglo XVIII (la revolución Francesa y la revolución industrial) y a la constitución de la sociología como una disciplina científica.

Será Comte, quien sentará las bases de una sociología científica, racional, lo cual lo lleva a concebir la posibilidad de una ciencia que se ocupe de lo social, a la cual denominará primeramente física social y posteriormente sociología. Esta nueva ciencia, tendrá que adoptar el método de las ciencias naturales, como forma de acceder al conocimiento.

Para este autor el individuo constituía la fuente principal que dotaba de energía al sistema, en este caso la sociedad. Esta fuerza vital, se manifestaba principalmente en los afectos y las emociones, las cuales dirigían al individuo y eran los responsables de los cambios que se podían producir en el sistema social. Sin embargo, esta fuerza habitaba en un individuo que era imperfecto, dominado por el egoísmo más que por el altruismo, por lo tanto, se debía ejercer control sobre él, y así controlar esta energía, de tal forma que la sociedad pudiera continuar su existencia de forma ordenada. En este sentido, lo subjetivo en Comte debía ser dejado de lado, o sea, el corazón no debía dirigir el intelecto, sino al contrario, cerrándose de esta manera, la prisión para todo lo que no fuera intelecto, por ende objetivo.

Por otra parte, Max Weber, al cual podemos catalogar como el gran reflexivo de la modernidad, señalaba, que lo que caracteriza a la sociedad moderna es el proceso de racionalización que se da en ésta, o sea la razón como un todo único, la cual se manifiesta preferentemente, en la emergencia de la ciencia como única generadora de conocimiento, o como el gran metarelato, en conjunto con la aparición de la secularización, la burocracia y del capitalismo.

Las señales de este autor frente a lo más afectivo/emocional, las encontramos en sus estudios sobre la religión, en donde aparece el concepto de "comunidades emocionales" (Comunidad y Sociedad 1992). Este tipo de comunidades según Hervieu-Leger (en Mardones 1988) y Maffesoli (1988) se

*Raúl Zarzuri & Rodrigo Ganter : Culturas Juveniles y Micropolíticas del
Afecto*

caracterizan por una adhesión voluntaria, lo cual crea fuertes lazos emocionales entre los integrantes del grupo: son flexibles en cuanto modos de asociación donde predomina la relación subjetiva y pragmática; hay predominio de una experiencia espiritual frente a formulaciones más objetivas y por último la legitimación de la existencia de estos grupos recae sobre ellos mismos. Estas formas de organizarse como comunidad, constituirían una forma de enfrentar el mundo moderno altamente racionalizante, secularizado, que llevaba a la pérdida de los intersubjetivos lazos comunitarios según Weber.

Por otra parte, Durkheim, nos señala, que estos procesos de racionalidad asociados a los procesos de industrialización, han provocado que las relaciones de sociabilidad se vean trastocadas y transformadas, lo cual ha socavado a la comunidad, reemplazándola por la sociedad. Se asistía entonces al desplazamiento de formas de relaciones sociales más afectivas, cara a cara, que integran al individuo a la comunidad a partir de lo que Durkheim ha llamado solidaridad mecánica (integración por similitud), a formas de relaciones sociales marcadas por procesos de individualidad y donde el individuo se integra por necesidades gestadas por las diferencias de funciones que cumple cada uno al interior de la sociedad, lo cual genera interdependencia entre estos, en lo que Durkheim llamaba solidaridad orgánica (integración por diferencia). Este proceso conduce necesariamente a la construcción de un sujeto donde prima la autonomía individual, por sobre lo comunitario.

A pesar de esto, y como lo señala Maffesoli (1990), al parecer Durkheim siente una cierta nostalgia de la comunidad que se va perdiendo para dar paso a la sociedad, lo cual se manifiesta en el papel que juega los afectos, por ejemplo *"en el análisis que este hace de las fiesta corroboré en las Formas elementales de la vida religiosa. [también] sorprende el lugar que le asigna en la División del trabajo social. Así, de una manera un tanto vitalista, atribuye al grupo una "fuente de vida sui generis. De este se desprende un calor que caliente o reanima los corazones, que los abre a la simpatía". Como vemos, no se puede ser más preciso; además pronostica que las "efusiones del sentimiento" ocuparán también un lugar importante en la corporaciones del futuro"*(pág. 160). A pesar de estas reminiscencias de lo afectivo rastreadas por Maffesoli en Durkheim, éste optará preferentemente por lo racional, en cuanto su preocupación central es la mantención de la sociedad.

De esta forma la modernidad y por ende la sociedad moderna, no sólo es racional sino que también se le puede sumar la característica de funcional, abandonando todo lo que se aparta de esto, en este caso, lo afectivo, lo táctil, el cuerpo, entre otras cosas.

Se puede señalar a partir de esto, que la modernidad ha provocado la desintegración de la comunidad y una ruptura de las relaciones primarias; los

espacios culturales locales sufren los embates de la globalidad, desestabilizándose antiguas formas establecidas de identidad y cultura, siendo reemplazadas por espacios culturales nuevos y distintos; espacios que tienen la característica de ser globales.

Desde otra línea de pensamiento, Tönnies como señalamos anteriormente uno de los sociólogos más injustamente olvidados⁵, realiza una crítica a la modernidad pero a partir de la comunidad, como bien lo señala Farfán (en Zabludovsky 1998)

Tönnies plantea, que las relaciones humanas que llevan a la constitución de una entidad colectiva o agrupación social producto de la interacción social, están mediadas por una carga afectiva o instintiva. Es esto lo que posibilita las interrelaciones y que cohesiona a los seres humanos. De esta forma *"se puede afirmar que es por la acción recíproca de los sentimientos humanos que los hombres se unen (o se repelen), y debido a ellos es que crean las entidades o los colectivos que constituyen la sociedad.."* (Farfán: en Zabludovsky 1998).

Mirado desde esta perspectiva, la sociedad no es producto ni el resultado de un acto racional, sino que es un producto del querer común, que surge a partir de sentimientos y pensamientos que identifican entre sí a los individuos. Por lo tanto, la comunidad es un tipo de interacción social basada en la identificación afectiva. Es la comunidad la que posibilita la transición hacia la sociedad a través de un proceso gradual de racionalización, lo que provoca que los seres humanos vayan guiando sus acciones a partir de fines ajenos, al respeto o reconocimiento de los otros como personas, ya que la sociedad realiza un proceso inverso, una forma de extranjerización de las personas entre sí, que provoca el individualismo, que lleva *"a una destrucción de los vínculos afectivos y espontáneos para poner en su lugar el contrato, el mercado y la feroz competencia que lleva a una lucha de todos contra todos."* (Arón, 1965: en Farfán 1998).

Al contrario de otros sociólogos, en Simmel podemos encontrar una apertura a otras formas de aproximación al conocimiento del mundo, que no necesariamente se enmarcan en lo racional. Para este autor, el mundo se puede captar e interpretar a partir de una pluralidad de formas (conocimiento, arte, religión, jerarquías de valor y significado, etc.), donde ninguna de ellas puede reclamar un status privilegiado. Por lo tanto, a partir de esto se puede señalar que para el autor no existe un sólo mundo, sino una pluralidad de mundos, lo cual pone un punto de atención respecto de la tendencia hacia los

⁵ Por ejemplo, en un texto clásico escrito por G. Ritzer (1993) sobre la sociología clásica, este autor no es mencionado.

reduccionismos sociológicos, por cuanto es imposible captar la realidad en su totalidad, o pretender captarla a través de un sólo enfoque.

Esta mirada de Simmel posibilita, la construcción de otros espacios desde donde mirar el mundo, como la subjetividad, emanada por ejemplo de los afectos, los sentires, las emociones, aunque como reconoce el autor, estos otros mundos, se ven excluidos y aprisionados por la autonomía de la racionalidad, expresada por la cultura objetiva, en desmedro de la cultura subjetiva. Por lo tanto, el problema de la cultura se manifiesta en la subyugación de la cultura subjetiva, por parte de la cultura objetiva, o sea, *"enfatisa el dilema del sujeto moderno atrapado en la racionalidad instrumental de la cultura objetiva hegemónica."* (Robles 1999).

Siguiendo a Ritzer (1993) el análisis de Simmel es el siguiente. Las estructuras sociales y más específicamente las producciones culturales amenazan a las personas. Las producciones culturales sería lo que Simmel llama cultura objetiva, aquello que las personas producen, y la capacidad de producción de las personas sería la cultura subjetiva. El problema es que en la sociedad moderna la cultura objetiva llega a tener vida propia, por lo tanto, *"la existencia de estos productos culturales entre en contradicción con los actores que los crean.."* (Ritzer 1993:305)

Uno de los sociólogos relevantes de esta época moderna que intenta dar un giro al análisis sociológico es Michel Maffesoli. Como señala Martín-Barbero, en los últimos años, M.Maffesoli *"ha retomado la sociológicamente desprestigiada noción de masa para pensar justamente el correlato estructural del estallido y la reconfiguración de la socialidad en tribus"* (Martín-Barbero 1998). Estamos pasando, según Maffesoli, de lo social, donde el individuo participaba en un grupo estable y podía tener una función en la sociedad, a una socialidad caracterizada por el juego de roles (la teatralidad) según los gustos, en los distintos ámbitos de su vida, y la religiosidad, entendida como *"la relación orgánica en la que interactúan la naturaleza, la sociedad, los grupos y la masa"* (pág. 143) y donde se pone de manifiesto la relación de ésta y lo emocional (comunidad emocional).

Se puede señalar entonces, que lo social, se está reconfigurando en torno a la aparición de nuevas manifestaciones de la socialidad, que se ve reflejada en la emergencia de nuevos espacios asociativos, donde el eje central se articula en la experiencia del otro. Sin embargo, y he aquí la novedad, esta fusión de la comunidad, no implica estar ante el otro, sino como señala Maffesoli *"establece más bien una relación de hueco o lo que llamaría una relación táctil: en la masa nos cruzamos, nos rozamos, nos tocamos, se establecen interacciones, se operan cristalizaciones y se forman grupos"* (pág. 135). Esto produce lo que el autor denomina una *"unión de punteado"*, donde pequeñas grupos,

redes, solidaridades van conformando una unión, cuyas características son la flexibilidad y la firmeza que da origen a un nuevo ethos: la socialidad.

La socialidad tiene como base las relaciones cara a cara, pero este tipo de relaciones es producto de la contaminación, a través del contacto, las miradas, entre otras cosas, que siempre van a remitir a un elemento sensible, elemento que *"sirve de sustrato al reconocimiento y la experiencia del otro"*, la cual es la experiencia material de un estar juntos. El mejor ejemplo de esto, como señala el autor, es el vaíven-masa-tribu.

Hay que señalar que para este autor, esta reconfiguración de la socialidad, se puede identificar con el concepto de *"nebulosa afectual"*, asociado a lo orgiástico, a lo dionisiaco, que permite entender el vaíven-masa-tribu. Entonces, estamos frente a nuevas socialidades que en vez de agregarse, revolotean en torno a los grupos, configurando de esta manera nuevas formas de socialidad, el neotribalismo, caracterizado *"por la fluidez, las convocatorias puntuales y la dispersión"* (pág. 140); preocupadas por vivir un presente colectivamente.

El eje de análisis para la comprensión de estas nuevas socialidades es la estética, como facultad común de sentir o experimentar; lo que permite reconocerse en cuanto miembros de estas tribus.

Rescatando la experiencia del otro desde otras perspectivas, surge la figura de Marc Auge, quién se pregunta quién es el otro, en sociedades sobre modernizadas (posmodernas). El planteamiento de este autor, nos señala que no es posible que los seres humanos adquieran existencia sino en la relación que los une con unos otros, ya que la subjetividad es en el contacto, es el cruce de un conjunto de relaciones más la posición que éste ocupa en aquellas a partir de sus alianzas y tradiciones. El otro es la diferencia, el diferente, que a pesar de esto nos permite constituirnos, por lo tanto no es posible excluirlo, aunque tampoco podemos decir que sin el otro no se pueda vivir, sino que este ayuda a construir la identidad.

La reflexión sobre el ser del ser, dice Augé, se transforma en una proyección de identidad que es inexpresable sino es con referencia a otro en relación. Así, *"que yo sea otro, lo supo antes el África de los linajes de Rimbaud"* Una cultura, entonces podría definirse como *"la zona de consenso impuestas por las reglas del yo (del juego)"* (p. 30). De este modo, la misma antropología cae en la alteridad y convierte a los otros en el camino para pensar en lo mismo e idéntico. Por lo tanto, lo que hay que hacer, es comprender las relaciones instituidas por los otros para comprenderse uno mismo.

El sentido de los otros, pregunta de fondo en Augé, es la relación y esencia de las relaciones simbólicas de los seres humanos que pertenecen a una colectividad; toda reflexión sobre el sentido de los otros pasa por un estudio de su actividad ritual, cuyo objetivo es renovar, reproducir y establecer las identidades individuales y colectivas. De la actividad ritual emana la idea de alteridad, actividad ritual que siempre se manifiesta en conjunción con otros, que involucra el conectarse, tocarse afectarse. Los rituales dan sentido a la tribu, configurando un universo simbólico compartido, que los hace ser parte, sentirse integrado a algo aunque ese contacto sea precario, volátil.

Los Afectos en el Cuerpo y el Cuerpo de los Afectos

F. Nietzsche (1998) es uno de los pensadores que inaugura la reflexión sobre el cuerpo como campo de relaciones entre fuerzas dominantes y dominadas, es decir, entre dos fuerzas que entran en articulación como fruto del azar. En ese sentido, antes de hablar de *voluntad de poder*, F. Nietzsche habló de *sentimiento de poder*, antes de tratar el poder como un asunto de voluntad lo trató como un asunto de sentimiento, pero al introducir la noción de voluntad no expulsa al sentimiento, pues constituye la forma primitiva e irreductible de la voluntad de poder, por lo tanto, lo que sigue estando presente al interior de la voluntad de poder es la sensibilidad de la fuerza que no alcanza a ser subsumida, pues ello implicaría el sacrificio de la propia singularidad. La libertad en Nietzsche es singularidad afirmativa, lo que supone que la *voluntad de poder* recicla sus propias afecciones como un modo de resingularización autoproducida, que se incuba al interior de sus propios plasmas afectivos, se reproduce en los sentidos que produce.

De allí la pertinencia de la pregunta de B. Spinoza (1988) por el cuerpo: *¿Que puede un cuerpo?.* En ese sentido, Spinoza entiende por afecto *“las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones”* (Spinoza/en Negri,1993: 249).

Siguiendo a G. Deleuze (1997) en este punto, los afectos son devenires, unas veces debilitan otras nos fortalecen, por ello lo que le asombra a Spinoza no es tener un cuerpo, sino lo que puede un cuerpo. En ese sentido, el cuerpo no se define por su género o por su especie, por sus órganos y funciones, sino por lo que puede, por los afectos que es capaz de incubar, tanto en pasiones como en acciones, por ello siempre se poseen los órganos y las funciones que correspondan a los afectos de los que es capaz un cuerpo. Cuando Spinoza se está embriagando con tales ideas, su propia embriaguez lo lleva a impactarse de la potencia subterránea que fluye por el cuerpo humano.

*Raúl Zarzuri & Rodrigo Ganter : Culturas Juveniles y Micropolíticas del
Afecto*

Hay muchas cosas en el cuerpo que desconocemos, un océano de afectos de los cuales se es capaz. Pero el mundo que habitamos tiende a comunicarnos afectos *tristes* que disminuyen nuestra potencia de obrar, los poderes establecidos necesitan de esos afectos para despotenciar nuestras relaciones, contagiarnos su melancolía inmovilizante, su nostalgia y su angustia; por el contrario, afectarse de alegría convierte al cuerpo en una fuerza que desborda el límite impuesto por lo orgánico y convierte al pensamiento en una fuerza que no se circunscribe a la conciencia. A lo que T. Negri agregará "*La única religión que conozco es la del cuerpo, de su expansión amorosa en la comunidad mortal de los otros cuerpos*" (1993).

Por ello, pensar el cuerpo supone asumirlo como materialidad cruzada por experiencias concretas, por relaciones de poder que los penetran, los traspasan y los mezclan; estamos hablando de relaciones de clase, de género, de sexo, generacionales, étnicas, etc. El cuerpo es configurado y configurador de percepciones, empiristamente hablando: un cuerpo no interpreta el mundo, lo experimenta. Los cuerpos, en tanto fronteras entre la interioridad y la exterioridad, no constituyen territorios libres, es decir, son espacios ocupados por determinadas relaciones de fuerzas que inscriben epidérmicamente sus huellas. Los cuerpos están saturados por las memorias y por las diferentes tramas culturales que los habitan; por tal razón, los cuerpos en-carnan la subjetividad. Sin embargo, la teoría social ignora a los cuerpos como mapas donde se encuentran tatuados los instintos, las emociones, los afectos, etc. Dicha configuración posee poco peso epistemológico para las ciencias sociales; por tanto, al infravalorar el estatuto del cuerpo como escenario del poder y la potencia, lo despolitiza como espacio de resistencia cultural, como texto donde se resignifica lo social, la historia, la raza y el género, como campo de en-carnación de la subjetividad y sus deseos.

La tarea política que nos urge, entonces, consiste en crear cuerpos/sujetos capaces de vivir de otra forma, puesto que el mundo se estructura afectivamente y el afecto es el deseo o la intensidad que invertimos en el mundo. Desde esta perspectiva el pensamiento constituye los confines de la experiencia occidental, pero no para arrojarse al irracionalismo, como algunos teóricos podrán sospechar, sino que estaría in-corporando una dimensión mutilada y recluida por la modernidad occidental, cual es la experiencia de la sensibilidad y la intuición, en tanto forma de anticipación que nos permite pensar lo heteróclito, la multiplicidad que encarna la experiencia de lo otro: la anomalía. Por ello, Guattari (1996) nos sugiere aproximarnos a estos despliegues desde la constitución de *una nueva ternura*; y Maffesoli nos propone una *sociología de la caricia* (1997), un saber que acompañe, que explore y piense al lado de la experiencia

*Raúl Zarzuri & Rodrigo Ganter : Culturas Juveniles y Micropolíticas del
Afecto*

cotidiana y no sobre la experiencia cotidiana. Un *saber erótico*, capaz de abordar la polisémia de la experiencia vivida, una sinergia entre razón y sensibilidad. Maffesoli habla de *raciovitalismo* (1997), nosotros de *socioerótica* o de una *sociología de los afectos*.

Ahora, el punto donde se converge se constituye precisamente en ese espacio intersticial donde el pensador interviene la realidad y se deja intervenir por ésta, es decir, *afecta* y se deja *afectar*.

Esto que podríamos llamar el *ethos de la afectividad*, resulta imprescindible de trabajar, sobre todo en esta transición epocal donde las disciplinas hegemónicas de lo social continúan describiendo un mundo que se desdibuja vertiginosamente, ignorando la irrupción de nuevas formas de socialidad que se oponen la sociedad como proyecto instituido. Lo que implica volver a pensar el mundo por fuera de las categorías que marcan la historia de nuestra tardomodernidad.

Hasta aquí podemos señalar que los afectos configuran un *plasma* al interior del cuerpo, pero al mismo tiempo son capaces de *plasmear* experiencias de subjetivación específicas, como por ejemplo, el gesto teórico/experiencia que se inscribe al interior de este agenciamiento escritural.

La Metrópolis como Multitud de Afectos

Podríamos comenzar esta sección señalando que la sociología es literalmente el conocimiento del *socius*, vale decir, de la amistad, de la instancia básica de la socialidad. En ese sentido, lo que sigue constituye la descripción un gesto micropolítico tiene como propósito intentar cartografiar dicho *socius*, vale decir, situarlo para singularizarlo en sus múltiples despliegues urbanos. Para lo cual, problematizaremos sobre la experiencia de lo metropolitano en tanto texto donde transita la multitud de los afectos en búsqueda de una otra ciudad.

Ahora, si arrancamos de aquí es precisamente porque existe una opción por rastrear las turbias napas de significación urbana, con el objeto de recuperar la voluntad de deseo y de (auto)experimentación afectiva, contenidas en las lenguas nativas y articuladas al interior de la multitud⁶ de

⁶ Estamos intentando resignificar la multitud estableciendo alianzas con la noción de Toni Negri (1993), en el sentido que la multitud configura una experiencia y una potencia anómala que permanentemente interrumpe y disuade los campos y los procesos de organización del poder con estrategias político/culturales que indistintamente pueden ser de carácter molar o molecular, discursivas o no discursivas.

*Raúl Zarzuri & Rodrigo Ganter : Culturas Juveniles y Micropolíticas del
Afecto*

experiencias neotribales y microgrupales que intervienen en los contextos urbano contemporáneos de nuestro continente.

Ello implica una disposición micropolítica para vagar la ciudad, atravesar sus esquinas y sus calles con paso oblicuo. Perdersé en los bordes, en los límites de las configuraciones segmentarizadas por el poder que administra la rentabilidad de los flujos. Es decir, salirse de la ciudad, rajarla para inventar nuevos márgenes de tiempo y espacio, sacarse de encima la ciudad, desmontarla para indagarla, investigarla, experimentarla en su alteridad, en la anomalía de su tumulto, en la multitud de sus pulsiones proscritas.

Habitar, entonces, la ciudad deshabitada o imaginaria, habitar la tierra de nadie, la ciudad sitiada por el intercambio multitudinario de cuerpos penetrados por operaciones discursivas transversales. Viajar la ciudad para reinventarla, para recrearla a partir de sus ruinas y para que la propia ciudad intervenga en la multitud de cuerpos que la recorren. Esto es, caminar la ciudad a partir de las convulsiones dionisiacas expresadas en la urdimbre afectiva desatada por los cuerpos nomádicos. Cuerpos tribales, lúbricos, voluptuosos o a la deriva, que van desarreglando los sistemas de parentesco rutinizados por las retóricas dominantes. De este modo, el cuerpo que yerra conoce a partir de sus desplazamientos, captando la multitud de atmósferas afectivo/sensibles que se traman en el magma de la cotidianeidad metropolitana y que los discursos profilácticos fracasan al querer recuperarlas desde sus léxicos eruditos o desde la ilusión de la objetividad.

Operación que también supone un ejercicio intensivo y minucioso que desafía a cualquier microanalista o explorador microfísico de la cotidianeidad urbana, especialmente a los que poseen vocación noctámbula o experiencia en el peregrinaje que entumece de madrugada cualquier itinerario prescrito.

Pero, ¿cómo pensar los cuerpos, cómo recorrer los afectos en un Santiago deshistorizado o desmemoriado, devenido en museo, en templo de mármol y cristal; cómo cartografiar la ciudad colapsada, cómo hacer memoria en la ciudad, cómo dar con los sitios reales que no aparecen en los mapas metropolitanos, cuál es la multitud de huellas experienciales que contienen y retienen el cuerpo de la ciudad?

La encrucijada supone rescatar un Santiago no viajado como condición del viaje para recuperar el conocimiento perdido en información o una lectura de la modernización desde los descalces, los pliegues, las opacidades o las membranas oblicuas que recubren capilarmente el pálido destello de la ciudad

Esta cita, con la ciudad de la catástrofe, invita a empinarse frente al acantilado para percibir la silueta de la gran falla geológica en la que estamos sumergidos, perpetuando una infracción en la normalidad perceptiva, alterando las

configuraciones idealizadas del presente, desmontando -a través de esta estrategia- los códigos del poder, mostrando el soporte de la lengua hegemónica para fortalecer la irrupción de una nueva semiótica de lo cotidiano/metropolitano, donde la ciudad se constituye -a partir de la multitud de afectos que la componen- en referente de sentido y espacio de intervención desde la potencia del extravío y la anomalía.

De modo que, la misión de un cartógrafo nocturno no consiste en captar para fijar, sino en desterritorializar aquello que explora para intensificar sus propias pulsiones y con ello crear topografías afectivas emergente a partir del trazo que las recorre.

Así, cartografiar es viajar por la ciudad, explorarla interrumpirla en su tránsito cotidiano para encontrar un devenir, pero no cualquier devenir, sino que un devenir minoritario. Vale decir, un espacio/tiempo crítico de las ideologías culturales que naturalizan percepción cognoscitiva de la ciudad.

Bajo esta trincheras, el sentido se constituye en un campo de batalla, lucha - molecular y molar- por las significaciones, por los verosímiles, por lo simbólico que está en disputa, por la representación, por la hegemonía de los discursos.

En suma, lo que se desea es armar una multitud de contagios, de alianzas fronterizas, de solidaridades teóricas y afectivas que interrumpen las prácticas del poder, eso es un devenir minoritario, liberar las intensidades discursivas de las narrativas insumisas para recuperar las zonas de fricción en la ciudad que hagan estallar el verosímil dominante.

Pensar la Afectividad como Experiencia del Afuera

Pensar la actualidad de la afectividad como un vector que construye/deconstruye lo social/contemporáneo, implica convocar los pliegues de la memoria hacia un punto desterritorializado, en *fuga*⁷, con una aceleración pluridireccional y multipolar, *caós mica*⁸, que se mueve explorando las virtualidades constitutivas de un afuera que siempre es apertura a un futuro.

⁷ Aquí no pensamos la fuga como evasión, sino más bien como posibilidad que se abre al mundo y en tanto huye produce realidad, engendra vida, afectos, socius.

⁸ Noción tomada de F.Guattari, ver bibliografía.

Una posibilidad que puede contribuir en la configuración de esta *discontinuidad*⁹ se plasma entre los pliegues del *Mundo Amoroso* descrito por C. Fourier (1972). En esa topografía –desterritorializada por cierto- un solo principio rige el universo de lo social: la atracción. En ese sentido, la realidad social toma la configuración de la pasión, la atracción de lo pasional, por lo tanto toda embriagues y abandono pulsional implica la restitución de una armonía sensible, donde todos los bienes y virtudes de la sociedad se gestan en el ininterrumpido flujo de las pasiones y los afectos emancipados. El *Mundo Amoroso* de C. Fourier nos señala que la individualidad, la especificidad humana no encuentra su completitud a menos que sea afuera de sí, al margen de todo esencialismo ontológico y preconstituido, esto quiere decir que el ritmo del haz pasional tiene por objeto la constitución materialmente sensible de comunidades, de turbas y/o multitudes afectivas. Es decir, series de grupos, tribus, cada vez más extendidas y complejas desde el punto de vista de las energías sociales, diversificadas en el plano de los deseos, potencias capaces de *afectarse* entre sí; lo que viene a representar el reverso del repliegue individualizante/atomístico y a resolver la tensión configurada en el pensamiento kantiano entre el acuerdo de libertades y el goce del otro como cosa para mi propio placer. De modo que, el *deseo* expresado como *afectación* corporal incoercible, como movilización constante de fluidos que se mezclan, se traspasan e in-fluyen, produce intensidades colectivas que afirman nuevos agrupamientos pasionales/existenciales que perturban los poderes civilizadores en la era del declive del hombre..

En los estudios de N. Elias (1969) el *proceso civilizatorio* que se describe entraña el control de las emociones, manifestado en la intensificación de las regulaciones comportamentales asociadas a los hábitos y modales de mesa, donde las prácticas cotidianas relativas al comer se volvieron cada vez más elaboradas y compartimentadas, transformando la vida *afectiva* de los individuos en pautas programas por códigos de conducta que constriñen sus deseos. Uno de los puntos fundamentales en este marco analítico surge a propósito de la dieta como una tecnología de resignificación del cuerpo respecto del diagrama medieval, y donde las sociedades modernas se van articulando sobre toda una gama de estrategias de racionalización individuales y colectivas que llevan a instalar el tema de la salud en un primer plano de intervención sociopolítica, proceso que tiene por objeto final la constitución y fortalecimiento del Estado en la edad moderna, entendida esta última como imperio del logos sobre las pulsiones y los apetitos del cuerpo.

Situación que M. Foucault también entrará a describir en el plano de la transfiguración de las representaciones discursivas ligadas a lo que la época

⁹ Concepto que arranca del Estructuralismo y que se asume como ruptura epistemológica frente a la interpretación progresiva y teleológica de la historia de las ciencias.

*Raúl Zarzuri & Rodrigo Ganter : Culturas Juveniles y Micropolíticas del
Afecto*

clásica dibujaba como locura, o bien, a las transformaciones socioculturales y económicas ligadas a la arqueología de la mirada médica –la clínica- y la definición de lo patológico; o al campo del derecho penal y la definición del delito en las sociedades disciplinarias; o al campo de la historia de la sexualidad y la emergencia de lo perverso. Todas, transformaciones que si bien buscan articularse en el plano de las prácticas discursivas, lo que están instalando es una pregunta política por el significado de la experiencia indiferenciada de los afectos inscritos en la carne: qué sé (saber)?, qué puedo (poder)?, quién soy (inquietud de sí)?. Una problematización sobre las experiencias límites en nuestra cultura, por el desgarramiento donde se incuba y estalla la historia: delirio, enfermedad, criminalidad, perversidad, muerte, desorden, anomalía, rupturas, afecciones corporales.

En ese sentido, queremos plantear con G. Deleuze (1987) que los afectos están en directa relación con un afuera, en tanto cada flujo de afectos colectivo/corporales se encuentra en una relación de resistencia consigo mismo, pues el afecto constituye el adentro que solo sería pliegue del afuera y donde la relación consigo mismo adquiere independencia, es decir, poder de afectarse así misma, constituyendo un proceso de subjetivación que posee su forma más general en el afecto de sí por sí mismo.

Muchas otras combinaciones son posibles de hacer para desmontar los pliegues de la memoria afectual y hacer proliferar todo un flujo de nombres en incontables concatenaciones, pero no se trata de un ejercicio de exégesis, aún cuando toda operación genealógica implica la descripción rigurosa de parentescos múltiples o el despliegue de articulaciones impensadas para el presente. Sin embargo, el acento que se pretende instalar tiene que ver con un gesto político minoritario imbricado en la precedente operación.

De este modo, cuando hablamos de la experiencia del *afuera* nos referimos a un proceso a través del cual la propia *ratio* moderna, en tanto vara que se pretende universalmente objetiva, -y que en virtud de ello mide, evalúa, juzga, administra, distribuye, jerarquiza, violenta, determina, normaliza y confiesa la existencia de las fragilidades subjetivas- se ve seriamente perforada por el avance virulento de una tensión, de una crisis *interna* que ella misma incubó como al momento de su constitución utópica y que nunca pudo resolver. El divorcio ideflectible entre el relato de un Logos occidental con explicaciones totalizantes para el sujeto/mundo y el relato de la emancipación de los deseos; dos esferas irreconciliables, dos mitos fragmentados al interior de su propia economía discursiva. Pero, en este contexto cuáles serían las posibilidades para pensar un afuera de nuestra actualidad?.

Para interrogar el pensamiento de la actualidad M. Foucault (1992) se detuvo a analizar el concepto de memoria a partir de la *Genealogía de la Moral* en F.

Nietzsche (1998). Allí, la materialidad de la memoria es producida por la huella tortuosa del metal sobre la piel, o bien, por el ojo reticular sobre la fisonomía hecha luminosidad. Pues bien, si el *castigo* es lo que en la edad clásica produce una memoria grabada sobre los cuerpos, lo que genera memoria en la edad moderna será el *discurso*¹⁰, en tanto sujeción del cuerpo a una trama institucional determinada; por ello las ciencias humanas y fácticas operan como dispositivos de inscripción de la memoria en el diagrama del cuerpo. De este modo, siguiendo a S. Lash (1997), M. Foucault a descrito la irrupción de una *contra/memoria*, esto es, la articulación de estrategias/críticas sustentadas en lenguajes extra/discursivos (experiencia indiferenciada/oscura para la ratio contemporánea) y capaces de perforar considerablemente la racionalidad contemporánea. Con lo cual, lo extra/discursivo estaría contribuyendo a la conformación de estratos de memoria insumisa, alojados precisamente en un nuevo territorio: *el pliegue*, experiencia que configura la posibilidad misma de un afuera del pensamiento, de la ratio occidental, de la memoria oficializada, es decir, una geografía donde cohabita la luz y la oscuridad; el límite, la experiencia de lo indiferenciado o de la otredad radical, el intersticio que cobija la anomalía.

En esta geografía tienen lugar todas las luchas, pues “ese afuera informal es una batalla, algo así como una zona de turbulencias o de huracán en la que se agitan puntos singulares y relaciones de fuerzas entre esos puntos” (Deleuze, 1987:156).

Por tal motivo, es posible dar cuenta de la experiencia de lo indiferenciado usando una estrategia radicalmente distinta a las que usa el discurso. De ahí la vocación maffesoliana de experimentar con las expresiones culturales disruptivas, las potencias subterráneas, los saberes insurrectos, con las prácticas delirantes, estéticas, la sensibilidad, lo físico, la sexualidad, la imagen, el exceso, lo dionisiaco, la embriagues afectiva. Es decir, con toda socialidad que implique desbordamiento del proceso de occidentalización cultural, con toda experiencia que *transgrede*¹¹ las fronteras de lo discursivo, con toda profanación del laminado capitalístico donde se formatea la individualidad contemporánea.

Esto nos lleva a pensar desde un paradigma complejo, desde un pensamiento mestizo o desde una intervención de frontera, desde un *nuevo sensorium*

¹⁰ Noción que no apunta a lo que se dice, sino a dominios prácticos limitados que poseen sus propias reglas de configuración y que además son anónimas, vale decir, no responden a una supraconciencia omnisapiente: medicina, psiquiatría, pedagogía, sociología, criminología, sexología, etc.

¹¹ También puede leerse como erotismo transgresivo en Bataille: “la aprobación de la vida hasta en la misma muerte”, en *El Erotismo*, Edhasa, 1975.

urbano (Martín-Barbero/Benjamin), desde una nueva semiótica donde sea posible encontrar cruces con lo extra-discursivo, lo no-discursivo, lo a-significativo: estamos hablando de intervenciones barriales indiferenciadas, de las oralidades sometidas, de la literatura, la poesía, el cine, el video, la informática, las nuevas tecnologías, el mudo de la imagen, el graffiti, el hip-hop, el rock, etc., en tanto estrategias que pueden llegar a configurar contra-memorias, narrativas insumisas y desterritorializadas¹².; "*pensemos hoy en la enorme importancia de la cultura Rap para millones de jóvenes-, puede convertirse en una palanca esencial de resingularización subjetiva y generar otros modos de sentir el mundo, una nueva cara de las cosas y hasta un giro diferente de los acontecimientos*" (Guattari, 1996: 120).

En suma, una ética phática que nos pueda abrir la posibilidad de producir agenciamientos que descolonicen el cuerpo y la vida, por lo mismo, que nos permitan pensar desde posicionamientos geohistóricos y geoculturales concretos, capaces de abrirnos a otra vidas, a otros mundos, a otras formas de ser y resistir el olvido instalado por la maquinaria occidental de la tardomodernidad. Triple olvido: el de guerra; el de la potencia de la multitud; y del cuerpo como materialidad afectivo/productiva de la vida social, situación que tiene como consecuencia última su transformación en residuo histórico de las categorías que buscan designarlo¹³. Lo que supone multiplicar las tramas en fuga de la potencia simbólico/afectiva que desordena la ciudad, que la peregrina, que la deambula, y que en dicho trayecto la produce a la intemperie, la reinventa en el leve y tenue acontecimiento espectral de una intemperie de la intemperie.

Bibliografía

1. Alexander, J. ***Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial. Análisis multidimensional.*** Gedisa Editorial Madrid, España 1997
2. Augé, M *El sentido de los otros.* Paidós, Barcelona, España, 1996
3. Barker, F. ***Cuerpo y Temblor***, Per. Abbat, Buenos Aires 1984;
4. Beecher, J. ***The utopian vision of Ch. Fourier. Selected texts on work, love and passionate attraction.*** Londres 1972.
5. Deleuze, G. ***Foucault*** . Paidós, Buenos Aires 1987
6. Deleuze, G. ***Diálogos, Pre-textos.*** Valencia 1997

¹² "Las clases capitalistas intentan constantemente rescatar los procesos de desterritorialización en el orden de la producción y de las relaciones sociales. Intenta así adueñarse de todas las pulsiones procesuales (o phylum maquínico) que trabajan en la sociedad" (Guattari, 1989: 34).

¹³ Sobre este punto revisar el texto de E. Rinesi , *El espectro de la multitud* , en *Espectros y pensamiento utópico*, Cuadernos Arcis/Lom, 1995; F. Barker, *Cuerpo y Temblor*, Per. Abbat, 1984; M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, F.C.E., 1886.

7. Deleuze, G. ***Nietzsche y la filosofía***, Anagrama, Barcelona 1993
8. Elias, N. ***El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas***. FCE, México, 1969.
9. Foucault, M. ***Microfísica del poder***, Piqueta, Madri, 1992.
10. Foucault, M. ***Historia de la locura en la época clásica***, F.C.E., México, 1986.
11. Guattari, F. ***Cartografías del deseo***, Fco. Zegers editores, Santiago de Chile 1989.
12. Guattari, F. ***Caosmosis***, Ed. Manantial, Buenos Aires 1996
13. Lash, S. ***Sociología del posmodernismo***, Amorrortu, Buenos Aires 1997
14. Maffesoli, M. ***Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo***. Paidos, Buenos Aires 1997
15. Maffesoli, M. ***El conocimiento ordinario. Compendio de sociología***. FCE, México 1993.
16. Maffesoli, M. ***El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas***. ICARIA, , Barcelona España 1990.
17. Mardones, J. ***Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento***. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria), España 1988.
18. Morin, E. ***La Noción de Sujeto. Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad***, Paidos, Bs. As. 1995.
19. Nietzsche, F. ***La voluntad de poder***, Editorial Edimat Libros, Madrid, 1998
20. Negri, T. ***La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza***, Anthropos, Barcelona 1993.
21. Negri, T. "Autopercepción Intelectual", En Rev. Anthropos, n° 144 (V/1993)
22. Nietzsche, ***La genealogía de la moral***, Edimat Libros, Madrid, 1998
23. Requena, F. ***Amigos y redes sociales. Elementos para una sociología de la amistad***. CIS N° 139, Madrid, España 1994
24. Rinesi, E. "El espectro de la multitud" en: ***Espectros y pensamiento utópico***, Cuadernos Arcis/Lom, Santiago de Chile, 1995;
- 25.
26. Ritzer, G. ***Teoría Sociológica Clásica***. Mc Graw Hill, México 1993.
27. Robles, F. ***Los Sujetos y la Cotidianeidad. Elementos para una microsociología de la contemporaneidad***. CIL, Ediciones sociedad HOY y Dirección de Docencia Universidad de Concepción. Santiago de Chile 1999.
28. Rodríguez Ibáñez, J. ***La perspectiva sociológica. Historia, teoría y método***. TAURUS, Madrid, España 1998.
29. Spinoza, B. ***Ética demostrada según el orden geométrico***, Alianza, Madrid 1988
30. W. Mills, C. ***La imaginación Sociológica***. F.C.E. México 1961
31. Zabuludovsky, G. ***Teoría sociológica y modernidad. Balance de un pensamiento clásico***. Plaza y Valdés Editores y Universidad Autónoma de México, México 1998.