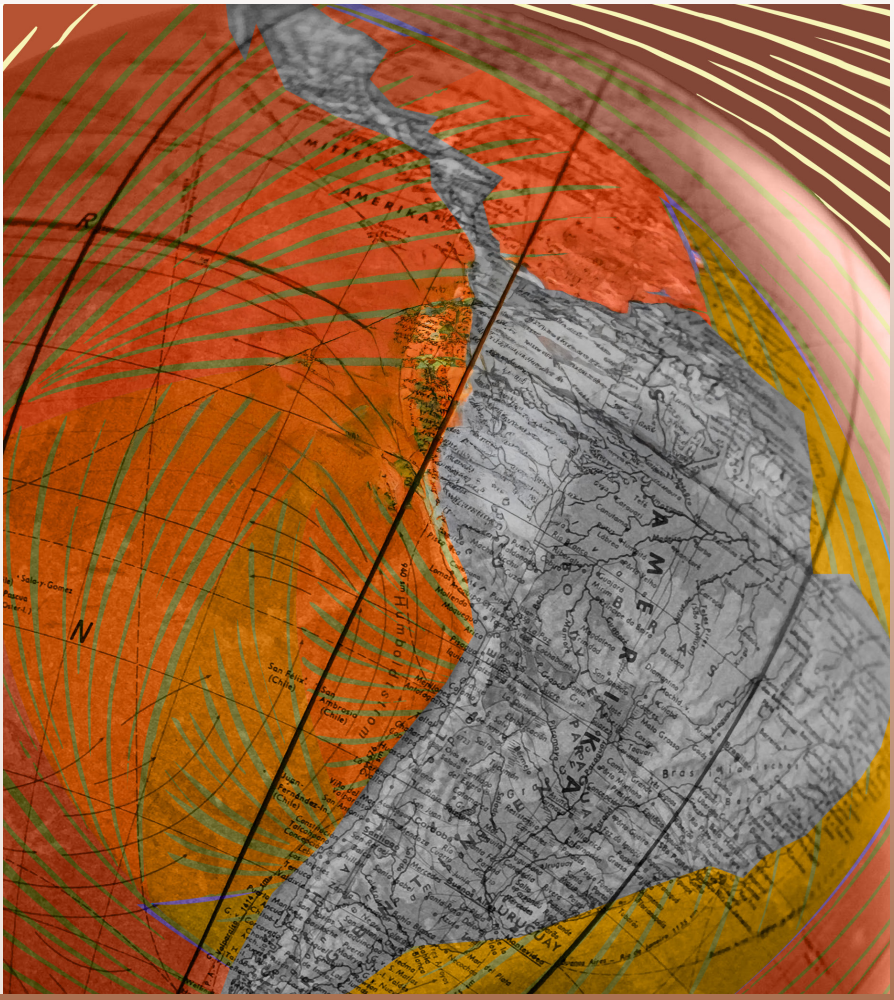
DOI: 10.24275/uama.395.14002

¿Atrasados o diversos? Cuatro miradas sobre la modernidad y el cambio sociohistórico en América Latina

Arturo Grunstein Dickter (Coordinador)



Casa abierta al tiempo

¿Atrasados o diversos? Cuatro miradas sobre la modernidad y el cambio sociohistórico en América Latina

Colección Sociología

Serie Estudios

Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades

¿Atrasados o diversos? Cuatro miradas sobre la modernidad y el cambio sociohistórico en América Latina

Arturo Grunstein Dickter
Coordinador

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Casa abierta al tiempo

Universidad Autónoma Metropolitana

Rector General
Dr. Gustavo Pacheco López

Secretario General
Dra. Esthela Irene Sotelo Núñez

Unidad Azcapotzalco

Rector
Dra. Yadira Zavala Osorio

Secretaría
Mtro. Salvador Ulises Islas Barajas

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Director
Dr. Jesús Manuel Ramos García

Secretario Académico
Lic. Gilberto Mendoza Martínez

Jefe del Departamento de Sociología
Dr. Carlos Alberto Ríos Gordillo

Coordinador de Difusión y Publicaciones
Dr. César Daniel Alvarado Gutiérrez

Primera edición, 2025
© Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Azcapotzalco
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Coordinación de Difusión y Publicaciones
Av. San Pablo 420, Edif. E, Salón 004, Col. Nueva el Rosario,
Alcaldía Azcapotzalco, C.P. 02128,
Ciudad de México, Tel. 5553189109
www.publicacionesdcsh.azc.uam.mx

ISBN de la obra: 978-607-28-3759-1
ISBN PDF: 978-607-28-3747-8

"El contenido de esta obra fue dictaminado por pares
bajo la modalidad de doble ciego"

Se prohíbe la reproducción por cualquier medio sin el consentimiento
del titular de los derechos patrimoniales de la obra.

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Índice

Prólogo 11

Capítulo 1
Modernización, libertad y democracia:
Gino Germani y su sociología de la "transición"
en América Latina 21
Arturo Grunstein Dickter

Introducción 22

Gino Germani: Biografía y trayectoria intelectual 23

La sociología de la transición –con especial atención
al desarrollo político– en América Latina 30

De la democracia limitada oligárquica a la de masas (total):
Las etapas históricas del desarrollo político latinoamericano 38

Una ruta alternativa de integración "ilusoria": las bases
sociales del autoritarismo "nacional popular" peronista 45

Reflexiones finales: ¿Germani para el siglo XXI? 50

Capítulo 2
Modernidad(es) y utopía.
Bolívar Echeverría y los mundos posibles 59
Carlos Alberto Ríos Gordillo

Introducción 59

Diez años después. El discurso crítico: ¿reforma o revolución? 61

Discurso crítico y modernidad 63

Modernidad(es) y capitalismo 73

Modernidad(es) (latino) americana(s) 84

A manera de conclusión 87

Capítulo 3
"Las múltiples modernidades americanas.
Una revisión conceptual de la obra de S. N. Eisenstadt" 99
Patricia San Pedro López

Introducción 99

¿Quién fue Shmuel Noa Eisenstadt? 101

Influencias intelectuales 104

La teoría de las modernidades múltiples 119

Las múltiples modernidades americanas 123

Comentarios finales 131

Capítulo 4
Análisis civilizacional de América Latina
en la sociología histórica de Jeremy Smith 139
Abraham Chimal

Introducción 139

Nota sobre la trayectoria académica-intelectual
de Jeremy Smith 143

Modernidades múltiples y análisis civilizacional 145

Análisis de la(s) civilización(es) en la sociología histórica 153

Encuentros interculturales e imaginario civilizacional 157

América Latina y el mundo atlántico 161

Consciencia de América Latina 171

Conclusiones: el potencial del análisis civilizacional 182

Prólogo

Convergencia y divergencia en el cambio sociohistórico en América Latina: de la "sociología de la modernización" a las "modernidades múltiples" y el "análisis civilizatorio"

(…) porque los prólogos son tapabocas de los necios y maliciosos,
y al mismo tiempo son, como dijo no sé quién,
unos remedios anticipados de los libros.

José Joaquín Fernández de Lizardi,
El Periquillo Sarniento (1816)

Este libro nació de las conversaciones y discusiones entabladas en el seno de las sesiones del seminario que nos reunió entre 2019-2023 (algunas de ellas a través de zoom durante la pandemia) a quienes integramos el Área de Investigación "Análisis Sociológico de la Historia" del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco (UAM-A). Por algunas décadas hemos compartido un interés en la investigación histórico-sociológica comparativa, buscando tender puentes y cruzar fronteras disciplinarias entre el estudio del pasado y distintos conceptos y teorías científico-sociales. Los primeros frutos de estos esfuerzos grupales cristalizaron en dos volúmenes colectivos titulados respectivamente: *Ensayos en torno a la sociología histórica* (2000) y *Convergencias y divergencias: la modernidad mexicana en perspectiva histórico-comparativa* (2017).

En esta tercera obra revisamos algunas propuestas interpretativas sobre la modernidad y el cambio social en América Latina. Estos temas han sido objeto de sendas reflexiones, investigaciones y acaloradas discusiones en diversas disciplinas a lo largo de varias generaciones en nuestro continente.

Entre los asuntos centrales de esta literatura destaca el problema de la convergencia o divergencia en la dinámica de los procesos de cambio social y sus desenlaces entre sociedades en distintos entornos culturales y espaciotemporales. Así pues, varios autores se han preguntado: ¿Acaso las naciones más "avanzadas" o "modernas" de Occidente son el espejo del futuro de las relativamente "atrasadas" o "tradicionales" de América Latina? ¿En qué medida las primeras se erigen como el modelo a emular para los promotores del cambio social de las segundas?

En sus inicios, fuertemente influidos por los fundadores de las ciencias sociales como Auguste Comte y Herbert Spencer durante el Siglo XIX, distintos pensadores de la región, entre los que se encuentran Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, Gabino Barreda y Justo Sierra, desarrollaron explicaciones evolucionistas, comúnmente teleológicas, para intentar dar cuenta del "progreso" de unas naciones y el "atraso", "primitivismo" o "barbarie" de otras. En este entorno histórico marcado por la Revolución Industrial y la Revolución Francesa y sus efectos, la mayoría de estas perspectivas anticipaba y, más que nada anhelaba, una fuerte tendencia convergente en los procesos de cambio sociohistórico entre sus respectivos países, la región en su conjunto y las naciones más "civilizadas" de Europa y Norteamérica. Por supuesto, no faltaron las voces disidentes contrarias al positivismo filosófico y el utilitarismo, entre las que destacó el modernismo "arielista" de José Enrique Rodó.

Hacia mediados del siglo XX, un grupo de fundadores de la "sociología científica" en América Latina, destacando José Medina Echeverría, Gino Germani y Florestan Fernandes, intentó rescatar y, al mismo tiempo, remontar el realismo y empirismo social de los ensayos predominantes en algunos de los "pensadores". Su objetivo fue imprimirle al estudio de los procesos de cambio

social en las naciones individuales y en la región en su conjunto un carácter "científico", es decir, el rigor teórico-conceptual y metodológico del que había faltado hasta entonces. Sin reducirse a ella, algunas de las investigaciones de esta corriente buscaron sintonizarse teóricamente con el entonces dominante estructural funcionalismo de cepa parsoniana en la disciplina y su emparentada "teoría de la modernización", de hechura principalmente estadounidense.

"Primero tímidamente, a comienzos de la década del 60, y luego cada vez con mayor rigor, se alzaron contra la orientación 'científica' múltiples observaciones, comenzando a surgir un armazón explicativo alternativo"[1] al que algunos autores (Aldo Solari, Rolando Franco y Joel Jutkowitz) denominaron "sociología crítica". Entre otros blancos de sus ataques, se encontraban las nociones de "tradición" y "modernidad" convencionales, y de ahí "derivaría el carácter descriptivo que asumen o asumían la mayoría de los estudios relativos a dicho proceso en América Latina, por cuanto sólo estarían destinados a descubrir en esta realidad la ausencia o presencia de los factores que se destacan en el modelo y que —en algunos casos— serían totalmente irrelevantes en América Latina. Además, tales estudios, bajo la apariencia de ser meramente descriptivos, manejan el supuesto explicativo del 'curso norma' y las 'desviaciones' consiguientes.". [2]

En respuesta, los principales representantes de la (entonces) nueva generación como Orlando Fals, Agustín Cueva, Octavio Ianni, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, entre otros, adscritos a la perspectiva de la "sociología crítica", descartaron las visiones dicotómicas abstractas basadas en la contraposición de "tradición" y "modernidad" e intentaron rescatar la "circunstancialidad y singularidad", es decir la historicidad de los procesos de cambio social. En algunos casos, lo anterior se vio reflejado en sus esfuerzos por integrar más estrechamente la teoría social con la historia.

[1] Solari, Aldo, Franco, Rolando y Jutkowitz, Joel (1976). *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*, Ciudad de México, Madrid y Buenos Aires, Siglo XXI editores, p. 138.

[2] *cf.* a Solari, Franco y Jutkowitz, 1976, p. 138.

En cuanto a la primera, al rechazar al estructural funcionalismo y la teoría de la modernización como una especie de caballo de troya de la ideología burguesa e imperialismo yanquis, muchos autores de la sociología crítica adoptaron y adaptaron distintas versiones del materialismo histórico. El resultado fue la elaboración de un marxismo heterodoxo con tintes leninistas, que tuvo como desenlace principal la así llamada "sociología de la dependencia".

Al terminar la Guerra Fría hacia fines de los años 1980, entró en crisis también el paradigma de la dependencia y, de hecho, la preocupación hasta entonces predominante por el estudio del desarrollo y el cambio social global en América Latina. Esta coyuntura significó el fin del gran proyecto denominado sociología latinoamericana. Con esto de ninguna manera se debe entender la desaparición de la disciplina en la región. Lo que sí sucedió fue que menguó el interés científico social ampliamente compartido por el "desarrollo" en todas sus distintas dimensiones y el afán de la elaboración con más o menos influencias externas de teorías generales a nivel continental.

Sin embargo, a nuestro juicio, es posible encontrar elementos de utilidad tanto en los ensayos de los pensadores como en los estudios de los sociólogos "científicos" y "críticos" del pasado para nuestros propósitos, es decir, la renovación de la investigación histórico-sociológica comparativa sobre las modernidades, los procesos de la modernización y el cambio social en América Latina. Ejemplos de este esfuerzo de recuperación intelectual se encuentran en los dos primeros capítulos de este libro dedicados respectivamente a las propuestas del sociólogo ítalo-argentino Gino Germani promotor comprometido de la "sociología científica" y cercano a la perspectiva de la modernización y, del filósofo marxista ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría, afín a la "sociología crítica".

Además, en línea con lo que hemos intentado por varias décadas en cuanto a nuestra aportación al desarrollo de una sociología histórica de México y América Latina, se incluyen dos capítulos relevantes para nuestro proyecto vinculado a la cuestión de las convergencias y divergencias en la región, y en realidad en el he-

misferio occidental: la sociología de las "modernidades múltiples" del sociólogo israelí Shmuel Eisenstadt y el "análisis civilizatorio" del mundo Atlántico del sociólogo australiano Jeremy Smith.

Estructura del libro

En cada uno de los cuatro capítulos que componen este libro se encuentran bosquejos biográficos, sobre todo de la trayectoria intelectual de los autores examinados, seguidos de sus propuestas centrales sobre las modernidades y el cambio social en general y en América Latina en particular. Consideramos que dichas trayectorias, junto con sus experiencias en el mundo social y político, constituyen factores fundamentales para comprender la construcción de sus ideas y programas de investigación.

En el primer capítulo de mi autoría intento llevar a cabo una relectura de la obra de Gino Germani, sobre todo en lo que se refiere a su sociología de la "transición" en América Latina, y el esquema histórico-comparativo que comenzó a elaborar en los años 1960 y 1970 sobre los procesos de modernización en la región. Siguiendo el esquema común de los capítulos del libro, identifico el entorno histórico, así como las influencias intelectuales en la conformación de sus ideas.

Una de las críticas más recurrentes a la propuesta de Germani es el haber adoptado irreflexivamente el estructural-funcionalismo parsoniano junto con el emparentado modelo de la "teoría de la modernización" en su versión estadounidense de sus tiempos, con todos sus problemas de generalización y extrapolación de los procesos occidentales –europeo y norteamericano– a una realidad histórica muy distinta, la latinoamericana. Es un hecho que mantuvo una relación estrecha con varios representantes importantes del estructural-funcionalismo harvardiano y la teoría de la modernización estadounidense con los que mantuvo comunicación y coincidió tanto en el plano teórico como en el ideológico. Sin embargo, es asimismo innegable que intentó llevar a cabo una "traducción" de sus propuestas básicas, a las condiciones latinoamericanas en general y de Argentina en particular.

En efecto, si una de las misiones del comparativista es poner a prueba las falencias en los excesos teóricos de la generalización, extrapolación, universalización y el etnocentrismo, a mi juicio dicho propósito no está necesariamente reñido con la perspectiva esbozada por el italo-argentino sobre los procesos de transición sociohistóricos en América Latina. Lo anterior se hace evidente al tomar en cuenta la importancia en sus planteamientos de la idea de puntos de partida o sociedades tradicionales disímiles; las asincronías y desajustes como rasgos característicos y no necesariamente transitorios de la "modernización" en los países atrasados del Continente; así como del peso del "clima histórico" en el devenir de los procesos indicados.

Por su parte, en el segundo capítulo, Carlos Alberto Ríos Gordillo se enfoca en la trayectoria intelectual del filósofo Bolívar Echeverria Andrade (1941-2010) y sus tesis sobre la modernidad o las múltiples modernidades. Con tal propósito, el autor analiza la actualidad de su pensamiento en la producción académica reciente, al igual que su genealogía intelectual, su formación científica y su perfil de militante político de izquierda, poniendo el acento en el "cuádruple *ethe*", para apreciar la modernidad alternativa, no capitalista, basada en el valor de uso y la utopía.

Considerado a menudo una reflexión filosófica y densamente teórica, en ocasiones sin vinculación empírica, el discurso crítico de Bolívar Echeverría ha tenido, sin embargo, una atención creciente tanto en la filosofía como en las ciencias sociales de América Latina, suscitando una serie de investigaciones en torno de sus líneas de investigación, en particular la que concierne al cambio social en una dirección contraria a la de la barbarie capitalista. Por lo cual, para el autor, la utopía de una sociedad poscapitalista de Echeverría ha sido asimilada en el pensamiento crítico latinoamericano con un notable grado de creatividad, dado que enfatiza la pluralidad de las modernidades y la posibilidad de las vías históricas alternativas.

Abiertamente militantes, aunque al mismo tiempo rigurosamente científicas, las tesis sobre las modernidades de Bolívar Echeverría no sólo son diferentes de las reflexiones de Germani, Eisenstadt o

Smith en cuanto a la dimensión ideológico-política, sino también teórico-metodológica: sea frente al estructuralfuncionalismo y la teoría de la modernización estadounidense, al modo de Germani; sea con las modernidades múltiples al estilo de Eisenstadt, e incluso de Smith y sus conexiones civilizatorias en las Américas, donde él antepone un análisis emanado de la tradición de Karl Marx, Martin Heidegger y Walter Benjamin.

En el tercer capítulo, Patricia San Pedro López revisa las categorías, tesis e hipótesis de la obra de Shmuel Eisenstadt, uno de los principales exponentes de la teoría de las "modernidades múltiples", contrastando las características socioculturales en la América anglosajona protestante frente a la América española de raíces ibéricas católicas. La autora indaga el origen, los conceptos centrales y las problemáticas que aborda la perspectiva analítica de este sociólogo e historiador –poco conocida en las ciencias sociales latinoamericanas–, a fin de comprender su interpretación cultural de modernidad como una *civilización* que se distingue por un imaginario social particular.

La teoría de las modernidades múltiples es uno de los principales paradigmas para explicar qué es la modernidad –además del posmodernismo, la teoría de la globalización y el enfoque poscolonial–, es una perspectiva que ha orientado nuevas preguntas de investigación sobre problemáticas de larga data en los estudios sociológicos globales y latinoamericanistas, por ejemplo, los procesos de modernización, diásporas y exilios, identidades colectivas, populismos, e imaginarios sociales. Sin embargo, la densidad teórica y utilidad heurística de este enfoque no se ha abordado con profundidad en los estudios latinoamericanos, por tal motivo, San Pedro López primero traza una biografía mínima de Eisenstadt a fin de identificar las influencias intelectuales que configuraron su esquema de las modernidades múltiples, y luego expone las características histórico-sociológicas de las primeras múltiples modernidades, es decir, la norteamericana y latinoamericana, según la interpretación del sociólogo israelí. Con base en este detallado análisis conceptual, la autora plantea los límites del enfoque de Eisenstadt, pero también recupera su utilidad me-

todológica para plantear nuevas preguntas sobre el papel de las élites políticas e intelectuales, los movimientos sociales y los procesos de cambio social en México y el mundo contemporáneo.

Al revisar las obras de Germani y Eisenstadt, resulta interesante el hecho de que en una etapa de su trayectoria académica compartieron una perspectiva analítica fuertemente influida por el estructural funcionalismo y la teoría de la modernización. En efecto, ambos formaron parte de la misma comunidad académica internacional que enfrentó los desafíos de la reconstrucción económica, política e intelectual de mediados del Siglo XX (Guerra Fría), creando para ello una alternativa teórica e ideológica al marxismo. También se puede observar que, debido a estas afinidades, los dos sociólogos se fueron distanciando gradualmente de las premisas fundamentales de la teoría de la modernización, hasta alejarse por completo de ellas. Mientras que, en el caso de Germani, su muerte prematura dejó incierta lo que era el principio de una posible ruptura, en el de Eisenstadt, ese quiebre fue más evidente y explícito a finales del Siglo XX.

Finalmente, en el capítulo 4, Abraham Chimal nos introduce a la obra de Jeremy Smith, centrándose en sus aportaciones para el estudio de las modernidades múltiples y los grandes procesos de entrelazamientos civilizatorios en las Américas. El interés del sociólogo australiano por comprender los procesos históricos particulares de estas sociedades diversas del mundo atlántico le llevó a considerar la noción de "modernidades múltiples", aunque sin adoptar por completo la perspectiva de Eisenstadt, el creador del término. Tras cuestionar algunos de los planteamientos originales de esta perspectiva, Smith optó por dar prioridad a una agenda más ligada al denominado "análisis civilizacional", el cual plantea también tránsitos o trayectorias históricas que se presentan divergentes en los grupos humanos.

No obstante, su acercamiento a las "modernidades múltiples" le permite advertir, como en su momento consideró el propio Eisenstadt, sobre los inconvenientes de los determinismos establecidos por las teorías de la modernización universal. El enfoque de "análisis civilizacional" es construido a partir del en-

tramado de "patrones de civilizaciones" o "civilizacionales" propuesto por Johann Pall Arnason, el cual sirve a Smith como base para enunciar su propio trabajo como una "sociología civilizacional". Conviene reiterarlo: ambas perspectivas toman distancia respecto a las teorías clásicas de la modernización, por lo general ligadas a esquemas de evolución convergente, unilineal y progresista. En contraposición a estos enfoques es que Jeremy Smith propone una agenda de investigación sobre el mundo atlántico que posibilita un análisis sustancial de la formación histórica de América Latina con base en sus encuentros entre civilizaciones al interior y al exterior de este subcontinente.

Finalmente, es importante señalar que permanecen algunas preguntas aún no resueltas satisfactoriamente en las reflexiones, conversaciones y discusiones grupales en el seno de nuestro seminario y, en particular, en el libro: ¿La modernidad en América Latina es resultado de un sólo y único proceso? ¿Su presencia en algún área o país nos permite comprender tanto la peculiaridad que ahí reviste como su naturaleza global? ¿Es la modernidad un resultado de una serie de conexiones civilizatorias? ¿Su orientación está determinada o es posible que pueda dirigirse hacia una vía alternativa?

Si bien las diferencias en las posiciones con respecto a estas interrogantes por parte de los autores estudiados en este libro son bastante evidentes, las similitudes que comparten no lo son tanto: la noción y dirección del cambio social en América Latina. Y es ahí donde reside la peculiaridad de las vías estudiadas y, de alguna manera, la singularidad intelectual y pedagógica de este libro colectivo.

Baste concluir por ahora indicando que, sin pasar por alto sus divergencias en enfoques teóricos y tendencias ideológicas, ninguno de los cuatro autores examinados en esta obra comparte las ilusiones teleológicas ingenuas hacia un destino inexorable y convergente con el modelo occidental del cambio sociohistórico en América Latina. A la luz de los resultados de tres décadas de un acelerado proceso de globalización que tendría que haber conducido a una homogeneización, convergencia e incluso equiparación sociocultural, política y económica de las naciones, hay buenas ra-

zones para pensar que, cuando menos en este punto fundamental, en balance, sus visiones no están equivocadas. En efecto, consideramos que algunas de las aportaciones de Germani, Echeverría, Eisenstadt y Smith abren posibilidades muy valiosas y estimulantes para nuestras investigaciones en curso sobre las modernidades mexicanas desde distintas perspectivas histórico-comparativas. Esperamos que nuestras y nuestros lectores los encuentren igualmente interesantes y útiles para sus propios fines, y que este libro pueda ser leído y criticado por quienes hoy estudian sociología e historia en nuestra Universidad y en aquéllas donde este tipo de análisis sean pertinentes.

Arturo Grunstein Dickter

Capítulo 1

Modernización, libertad y democracia: Gino Germani y su sociología de la "transición" en América Latina

Arturo Grunstein Dickter*

> La democracia moderna tiene su base histórica en el proceso
> de modernización y desarrollo económico, pero estos mismos procesos
> contienen en sí contradicciones intrínsecas capaces de impedir
> el surgimiento de regímenes democráticos o bien llevarlos a su destrucción.
> Las tensiones estructurales implícitas en la sociedad moderna
> entre la creciente secularización y la necesidad de mantener
> un núcleo central prescriptivo suficiente para mantener
> una cierta integración constituyen un factor causal
> de la crisis que amenaza las mismas bases de la democracia.
>
> (Gino Germani, *Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna*, 1979)

* Profesor-investigador del Área Análisis Sociológico de la Historia, Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco.

Introducción

El epígrafe anterior condensa en buena medida la preocupación central que se encuentra a lo largo de la trayectoria intelectual de Gino Germani (1911-1979), quien es reconocido amplia y legítimamente en el ámbito de las ciencias sociales como uno de los padres fundadores de la sociología "científica" o académica en América Latina. A mi juicio, sus contribuciones al estudio del cambio social y su relación con el "desarrollo político",[1] siguen ofreciendo vetas dignas de consideración para cualquier estudioso del pasado y presente latinoamericanos. Por razones que, cómo veremos más adelante, en buena parte obedecieron al contexto argentino y latinoamericano en general de sus tiempos, el sociólogo italo-argentino dejó trunca su ambiciosa agenda de investigación sobre el proceso de "transición" (entendida como cambio macrosocial estructural).

En las últimas décadas, encontramos una comunidad académica, concentrada en Argentina, que le ha dedicado esfuerzos muy significativos por reinterpretar, revalorar y rescatar sus aportaciones científico-sociales. Sin embargo, la elaboración de una sociología histórica comparativa del desarrollo político de los distintos países de América Latina partiendo de la propuesta esbozada en su tiempo por Germani, aún queda pendiente.

En este trabajo busco aportar a los valiosos esfuerzos llevados a cabo por espacio de varias décadas dirigidos no sólo a mejorar nuestra comprensión, sino también con el propósito (en un esfuerzo posterior) de rescatar y renovar las propuestas científico-sociales de Germani con el fin de avanzar hacia una nueva agenda de investigación sociohistórica comparativa latinoamericana. Comenzaré por revisar la biografía y trayectoria intelectual, así como los fundamentos y fuentes teóricos de sus ideas, para luego enfocarme en el esquema de su propuesta dedicada al estudio de la "transición" –los grandes procesos de cambio sociohistóricos y, en especial, su relación con el desarrollo político– en diferentes y amplios horizontes espaciotemporales, principalmente en Amé-

[1] Finkle, J. L. y Gable, R. W., *Political development and social change* (2a. ed.),Wiley, 1971.

rica Latina. Finalmente, presento algunas reflexiones sobre la pertinencia y relevancia de Germani en nuestros turbulentos tiempos del Siglo XXI.

Gino Germani: Biografía y trayectoria intelectual

La experiencia antifascista

Un distinguido profesor de sociología de la Universidad de Buenos Aires, Lucas Rubinich, ha identificado puntualmente dos experiencias vitales en la formación del pensamiento de Gino Germani:[2] la lucha antifascista y el proceso de la modernización argentina. En concordancia con lo anterior, en su magnífica biografía *Gino Germani: Del antifascismo a la sociología*, la autora e hija del investigador italo-argentino Ana Germani (2004), muestra la manera en que las propias experiencias de su padre en la Italia fascista lo convirtieron desde muy temprana edad en un cruzado por los ideales de la libertad individual, la democracia política y la inclusión social.

A finales de la década de 1920 y principios de 1930, cuando Benito Mussolini consolidó su gobierno fascista represivo en Italia, Germani se resistió con valentía y tenacidad a ser reclutado en las organizaciones juveniles fascistas, para luego oponerse abiertamente al régimen. Como resultado fue condenado a prisión por cuatro años. La obstinada defensa de su caso le consiguió que fuera transferido de las mazmorras del régimen fascista en Roma a la Isla de Ponza durante casi un año, para luego ser excarcelado por razones de salud mental y física en calidad de "amonestado". La experiencia juvenil de haber sido privado de su libertad por razones políticas fue fundamental en la formación de sus valores, ideología e inquietudes sociológicas.[3]

Poco después de ser liberado de prisión, buscando escapar de la incesante persecución y vigilancia del régimen fascista, Germani

[2] Rubinich, L., "Germani, un intelectual consecuente" [Reseña del libro *Gino Germani. La sociedad en cuestión. Antología comentada*, por Mera, C. y Rebón, J. (coords.)], *Entramados y perspectivas de la Carrera de Sociología*, 1 (1), 2011, pp. 235-240.

[3] Kahl, J., *Tres sociólogos latinoamericanos: Modernización, explotación y dependencia*. Siglo XXI Editores, 1986.

suspendió sus estudios de economía y comercio en la Universidad de Roma para emigrar junto con su madre a Argentina donde algunos de sus parientes ya residían. A su arribo en Buenos Aires en 1934, aprovechando sus conocimientos de economía y contabilidad, Germani comenzó a trabajar en una empresa comercial propiedad de su tío materno y poco después como burócrata de nivel medio en el Ministerio de Agricultura del Gobierno Federal. Al mismo tiempo, durante esos primeros años participó en asociaciones estudiantiles y se unió con otros de sus compatriotas transterrados a organizaciones antifascistas locales, como simpatizante de las causas y las ideas del grupo "Giustizia e Libertá" fundado y encabezado por el socialista liberal italo-judío Carlo Rosselli acercándose sin llegar a afiliarse al Partido Socialista de Argentina de tendencias progresistas reformistas.

La "sociología científica" y la experiencia modernizadora argentina

En 1938, Gino Germani se inscribió para retomar sus estudios universitarios en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA), donde finalmente obtuvo el grado en 1943. En ese momento, gracias a uno de sus mentores, el historiador Ricardo Levene, se incorporó como investigador al recién formado Instituto de Sociología cuando ya estaba cerca de recibir un puesto como profesor asistente de filosofía.

En efecto, como explica Ana Germani:

> Los primeros años de la década del cuarenta fueron para Germani el periodo en que definió más profundamente su propia vocación. Si gran parte de sus inquietudes habían surgido a raíz de su experiencia bajo el fascismo, también fue hondamente golpeado por los traumas sociopolíticos latinoamericanos: el proceso de rápido crecimiento y modernización en la Argentina desde la mitad de los años treinta, las peculiaridades y asincronías que caracterizaban dicho proceso, el altísimo porcentaje de extranjeros, la compleja y dificultosa transición hacia una democracia de masas y la consecuente inestabilidad política marcaron decididamente (sus) futuros intereses científicos e intelectuales.[4]

[4] Germani, A., *Gino Germani: Del antifascismo a la sociología*. Taurus, 2013, p. 78.

Sin embargo, poco después sus planes fueron afectados por el ascenso al poder del coronel Juan Domingo Perón en 1946. El régimen peronista, en cierta medida inspirado por el fascismo italiano, se lanzó a una persecución (aunque ciertamente mucho menos feroz y violenta que la de Benito Mussolini en Italia) no sólo de políticos sino también de intelectuales y académicos críticos que por sus ideas consideraba peligrosos. Como parte de esta campaña represiva, Germani, junto con otros profesores liberales y antiperonistas fueron arrestados y purgados de la UBA.

En 1952, Germani se trasladó a la ciudad de Rosario, en donde comenzó a enseñar en el recién fundado "Colegio Libre de Estudios Superiores" en la ciudad de Córdoba, ubicada a unos doscientos kilómetros de la capital argentina. Al mismo tiempo colaboró activamente en los proyectos de la Editorial Abril y más tarde en la de Paidós, dirigiendo la colección inicialmente bautizada como "Ciencia y Sociedad" que luego se convertiría en "Biblioteca de Psicología Social y Sociología". En el marco de estas actividades, Germani fue personalmente responsable de prologar, editar y en algunos casos traducir las obras, que él mismo ya había leído cuidadosamente en su idioma original, de una serie de autores clásicos y contemporáneos de ciencias sociales europeos y estadounidenses hasta entonces bastante desconocidos en Argentina y el resto de América Latina.

Al mismo tiempo, en algunas de las primeras publicaciones de su autoría, Germani afirmó la necesidad de superar las dos tradiciones "antipositivistas" dominantes en el pensamiento social latinoamericanas: la "especulación sin restricciones" predominante en los trabajos de una pléyade de filósofos sociales, por un lado, y el "empirismo ciego", es decir sin sólidos fundamentos teórico-conceptuales característico de las obras de un grupo de igualmente notables ensayistas, por el otro. Lo manifestado en estos escritos en favor de una sociología empirista, orientada a apoyar soluciones a problemas sociales reales, refleja en buena parte su participación contraria al grupo defensor de un enfoque "espiritualista" y "culturalista" de la disciplina de tendencias conservadoras, nacionalistas y católicas del *establishment* o "vieja guardia" de la UBA.[5]

[5] Rawicz, D., "Gino Germani: socialismo liberal y sociología científica", *Andamios: Revista de Investigación Social*, 9 (19), 2012, pp. 235-257.

Fiel a su propuesta, en 1955, sacó a la luz su primer libro, *Estructura social de la Argentina*, el cual constituye un hito de las ciencias sociales argentinas y latinoamericanas. En esta entonces muy novedosa investigación empírica Germani utilizó principalmente los datos del Censo Nacional de 1947, de cuya Comisión había formado parte. De los resultados más reveladores de la obra, cabe destacar la evidencia sobre las altas tasas de movilidad social y la importancia creciente de la expansión de la clase media argentina a mediados del Siglo XX, comparables a las de otros países como Estados Unidos, con todas sus repercusiones sociopolíticas. En el plano teórico y metodológico quizá su aportación más significativa fue el haber desarrollado y precisado un concepto de clase social útil para el estudio de la estratificación que inició a proyectarse a varios ciudades y países de América Latina. No obstante, en un principio, bajo el argumento de que los datos revelados en el libro podrían amenazar la "seguridad nacional", el gobierno peronista había censurado la obra.[6]

En el mes de septiembre de ese mismo año, un golpe de Estado derrocó a Perón. Entre otras acciones, los nuevos gobiernos militares de la así autollamada "Revolución Libertadora" decidieron nuevamente reestructurar la planta académica de la UBA, esta vez despidiendo a los profesores peronistas y reclutando a intelectuales y eruditos perseguidos anteriormente. En este contexto, Germani concursó para distintas plazas académicas en cuatro universidades argentinas diferentes y las ganó todas, pero finalmente decidió regresar a la de la capital.

Pronto se convertiría en la figura y líder académico principal en el recién creado Instituto de Sociología de la UBA, que posteriormente llevaría su nombre. Poco después, en 1957, la existencia del Instituto se complementó con la fundación de un departamento y carrera de sociología. Fue en estos años cuando Germani redactó y publicó algunos de sus trabajos más importantes sobre los procesos de la "transición" o modernización en América Latina, con especial atención al caso de Argentina, reunidos en su libro clásico *Política y sociedad en una época de transición: De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*.[7]

[6] Germani, G., *Estructura social de la Argentina: Análisis estadístico*, Ediciones Solar, 1955.

[7] Germani, G., *Política y sociedad en una época de transición: De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Editorial Paidós, 1962.

Los últimos años de la década de 1950 fueron un verdadero periodo dorado para los neonatos Instituto y Departamento de la UBA, así como en la vida académica individual del propio Gino Germani. Con el apoyo generoso del democráticamente electo gobierno "desarrollista" del presidente Arturo Frondizi, a través del recién creado Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y fundaciones privadas estadounidenses (Ford, Rockefeller), Germani obtuvo los recursos financieros que le permitieron, tanto al Instituto como al Departamento de Sociología de la UBA, reclutar profesores, capacitar investigadores y estudiantes y traer a prestigiosos investigadores invitados de Europa y Estados Unidos. También le brindó la oportunidad de viajar y disfrutar de estancias académicas cortas en las universidades de Columbia, Harvard, Chicago y la de California en Berkeley, donde conoció, estableció, y estrechó sus vínculos personales y académicos con varios sociólogos destacados de los Estados Unidos de la talla de Robert Merton, Seymour Martin Lipset, Paul Lazarsfeld y Reinhard Bendix. Al mismo tiempo, visitaron el Instituto una pléyade de investigadores de distintos países como Alain Touraine de Francia, Irving Horowitz, Seymour Martin Lipset y Kalman Silvert de los Estados Unidos. Sus esfuerzos iban dirigidos a construir un espacio institucional con altos estándares académicos, plural e internacional.

En este marco, sus tesis sobre distintas temáticas, incluyendo, desde luego, la naturaleza histórico-sociológica del peronismo, expuestas en varios trabajos dieron pie a un interesante debate en el que participaron científicos sociales e historiadores argentinos y estadounidenses. Efectivamente una revisión de las actividades académicas y las publicaciones de Germani durante este periodo revela inmediatamente que tuvo múltiples intereses sociológicos teóricos, históricos y empíricos dentro de lo que fue una agenda de reflexión e investigación bastante amplia y diversa, que abarcaba una variedad de temas como los procesos de urbanización en Argentina, la interacción, incluyendo los conflictos, entre grupos de inmigrantes y migrantes internos en zonas urbanas de clase trabajadora, y el antisemitismo en los distintos sectores sociales del país austral. Al mismo tiempo que se familiarizaba con las principales propuestas estructural-funcionalistas del Departamento de Rela-

ciones Sociales de Harvard o el interaccionismo simbólico de la Universidad de Chicago, leía profusamente a los filósofos sociales refugiados en los Estados Unidos provenientes de la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, también evidencia claramente una serie de preocupaciones intelectuales nucleares a lo largo de su carrera académica entre las que, desde luego, hay que destacar los grandes procesos de cambio social, identificados como "transición" a la modernidad o proceso de "modernización", en particular en el contexto de Argentina y otras naciones de Latinoamérica. Más específicamente, se centró en los distintos factores (económicos, sociales, políticos, culturales y hasta psicológicos) que intervinieron en la transición de la sociedad "tradicional" a la de masas o "industrial" en los distintos países de la región. Abordaremos estas aportaciones con mayor detalle y profundidad más adelante. Por el momento, baste mencionar para fines del esbozo de su vida y trayectoria que esta preocupación medular estructuraba lo que podría de otra forma haber sido una actividad intelectual y académica muy rica pero un tanto dispersa.

Sin embargo, lamentablemente la "edad dorada" fue bastante efímera. Ya desde fines de la década de los 50 y comienzos de la de los 60, el Departamento e Instituto de la UBA, junto con su fundador, se convirtieron cada vez más en el blanco de fuertes críticas y ataques (probablemente amenazas) en su contra tanto desde el flanco de la derecha como por el de la izquierda. Los sectores conservadores católicos e hispanistas acusaron que la sociología promovida por Germani era cripto-comunista por su laicismo y "judaísmo". El simple hecho de referirse a "clases sociales" e indagar sobre el antisemitismo representaba a sus ojos una amenaza para las creencias y valores tradicionales argentinos sobre Dios, la nación y la familia. Por otra parte, la nueva izquierda revolucionaria lo atacó por aceptar recursos de fundaciones estadounidenses "imperialistas" y por adoptar una perspectiva estructural-funcionalista parsoniana considerada esencialmente "reaccionaria". Para muchos de estos jóvenes estudiantes y profesores radicalizados, la democracia liberal que favorecía Germani no era más que una farsa burguesa. Entre otras cosas, esta polarización ideológica en el ámbito universitario, reflejo de la

sociedad más amplia, convenció a Germani de la fragilidad de la restauración de la democracia liberal y de la inminencia de otro golpe militar en Argentina.

Finalmente, pocos meses antes del golpe del general Onganía en 1966, Germani abandonó Argentina para trasladarse primero a Ginebra y luego a los Estados Unidos con el fin de incorporarse al Departamento de Relaciones Sociales de la prestigiosa Universidad de Harvard.

En el ocaso de su vida se estaba apartando del espíritu relativa pero predominantemente optimista de los años dorados, centrándose en el análisis de las contradicciones de la modernidad, los peligros de la secularización y las vulnerabilidades de la democracia. Dichas reflexiones le permitieron enfilarse hacia su preocupación esencial: la elaboración de su propia interpretación de sociología histórica comparada del autoritarismo y el fascismo. Estas investigaciones se plasmaron en su último libro titulado *Autoritarismo, fascismo y populismo nacional*, cuya primera versión fue publicada originalmente en italiano (1975), para luego ser traducido al español (1978) y poco después al inglés (1979). En esta obra, así como en algunos de sus últimos (y, en balance, pesimistas) ensayos Germani señalaba ya con mucho mayor contundencia que las crisis de la democracia y las tendencias autoritarias siempre latentes no sólo en las naciones atrasadas sino también en el seno de las más avanzadas occidentales no debían atribuirse únicamente a una especie de "*pathos*" excepcional o desviación del curso normal en los procesos de su desarrollo político.[8] Bajo la influencia de la Escuela de Frankfurt por larga data presente, pero en el ocaso de su vida ya muy evidente en su pensamiento, sostenía que la modernidad capitalista misma contenía una serie de tensiones estructurales y elementos contradictorios, entre los que se encuentran la concentración del poder en una élite burocrática y la manipulación de las masas populares con base en tecnologías de comunicación cada vez más sofisticadas. Estas fuerzas representaban un peligro potencial y real considerable y omnipresente para la degradación de sus aspectos democráticos.[9]

[8] Germani, G., "Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna", *Crítica y Utopía*, 1, 1979, pp. 25-63.

[9] Germani, G., *Autoritarismo, fascismo y populismo nacional*, Nueva Visión, 1978.

Es decir, en ellas se encontraba la fuente de las tensiones estructurales de las sociedades democráticas que tanto le preocupaba y tan claramente expresaba en la cita del epígrafe seleccionado para este trabajo. La democracia y la libertad que tanto había costado establecer en las sociedades modernas corrían el riesgo de perecer atrapadas en las contradicciones de la modernidad entre el cambio creciente y el debilitamiento de un núcleo prescriptivo mínimo para mantener la cohesión social, y con ella todo el proyecto progresista occidental.

Atribulado por estos problemas sociológicos y decepcionado por la realidad de Argentina y América Latina, Germani pasó los últimos años de su vida entre Harvard y su nativa Italia. Hacia mediados de los años setenta, se incorporó como profesor a la vida académica de la Universidad de Nápoles. Finalmente, a los 68 años falleció en Roma, su ciudad natal, en 1979.

En la siguiente sección, se ahonda en uno de los aspectos centrales de la obra germaniana: la elaboración de su sociología de la transición en América Latina. Cabe aclarar que dicho esquema evolucionó entre inicios de 1960 y los primeros años de la década de 1970. Lo que se presenta enseguida corresponde principalmente con su propuesta esbozada en su libro clásico *Política y sociedad en una época de transición: De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*.[10]

La sociología de la transición de Germani –con especial atención al desarrollo político– en América Latina

Fundamentos teórico-conceptuales y esquema general

A partir de sus primeros ensayos sobre la modernización y la "transición" redactados desde principios de los años 50 hasta inicios de los 60, Germani persiguió dos objetivos fundamentales estrechamente interrelacionados: primero, la elaboración de un modelo general abstracto o "típico ideal" (en un sentido weberiano) del proceso de cambio social estructural desde la sociedad tradicional hacia la sociedad industrial de masas y, segundo, el análisis histó-

[10] Germani, G., *Política y sociedad en una época de transición*, *op. cit.*

rico-sociológico y empírico de estos procesos en América Latina, prestando especial atención al caso de Argentina.

El modelo abstracto: la influencia de Parsons

Ahora identificaremos algunas de las influencias múltiples que subyacen en su concepto de transición y en la elaboración de su esquema general de los procesos de cambio estructural sociohistórico.

De inicio, la definición de Germani de estructura social como "una conjunción de diferentes partes interrelacionadas" evidentemente abreva en gran medida de la de Talcott Parsons. Asimismo, en sintonía con el estadounidense, en los escritos de Germani la *estructura social* se entiende principalmente como "sociedad global" en el marco de un "estado-nación", en la que las personas actúan e interactúan de acuerdo con los códigos socioculturales y normativos dominantes, así como en respuesta adaptativa a condiciones ambientales compartidas.

En efecto, como acierta Alejandro Blanco, "es a partir de la publicación de *Política y sociedad en una época de transición* que la presencia de Parsons se torna significativa".[11] Al igual que Parsons y sus seguidores estructural-funcionalistas y teóricos de la modernización, desde el principio Germani reconoció la diversidad de las sociedades tradicionales e industriales y, lo que es más importante, la existencia de "diversas formas de transición de la primera(s) a la(s) segunda(s)". Por lo tanto, fue muy claro en señalar que "los dos extremos", tradición y modernidad, no eran más que tipos ideales, abstracciones en las que difícilmente cabían todas sus variedades históricas particulares y concretas. Lo anterior es frecuentemente pasado por alto en las lecturas, por lo general bastante deficientes, de algunos de sus detractores. En efecto, señalaba que:

> Esta tipología dicotómica es desde luego el resultado de una simplificación extrema y en ella reside a la vez la limitación y utilidad de toda tipología. A esta observación general cabe agregar dos indica-

[11] Blanco, A., "Política, modernización y desarrollo: una revisión de la recepción de Talcott Parsons en la obra de Gino Germani", *Estudios Sociológicos*, vol. XXI, núm. 63, El Colegio de México, 2003, p. 681.

ciones: los dos tipos opuestos han de considerarse los extremos de un continuo pluridimensional en tanto las formas de la transición pueden ser múltiples, como la experiencia histórica y actual lo está demostrando. En segundo lugar, aun manteniendo la sencillez de la dicotomía, no estará de más tener presente en todo momento que tanto del lado del extremo "preindustrial" como del lado opuesto, de la sociedad industrial, cabría distinguir una multiplicidad de formas que, en cualquier discusión, un poco menos genérica que la actual deberían ser especificadas con mayores detalles. Por ejemplo, el tipo de sociedad "tradicional" tal como se le formula en esta discusión corresponde más bien a un caso extremo, a lo que a menudo se ha llamado sociedad "folk" y las sociedades históricas más complejas, las sociedades "urbanas preindustriales", como a veces se las ha denominado, quedarían subsumidas dentro de ese tipo extremo, a pesar de las profundas y sustanciales diferencias que presentan con respecto al mismo.[12]

Aun así, con todas estas importantes reservas en mente, es innegable que en el plano más abstracto de su propuesta Germani elaboró un modelo sintético que se basó en la misma contraposición fundamental de la teoría de la modernización: sociedad tradicional/preindustrial *vs* sociedad industrial/moderna/desarrollada/de masas. A partir de una orientación bastante parsoniana definió tres tipos básicos de cambio social: 1. la disminución de las formas prescriptivas de acción y el aumento gradual, la extensión y la prevalencia de la acción electiva al desplazar a la prescriptiva; 2. la especialización creciente de valores e instituciones, y 3. la institucionalización del cambio.

Partiendo de lo anterior, explicó que en un nivel típico ideal la sociedad industrial se caracteriza, entre otros rasgos básicos, por la secularización del conocimiento, una división cada vez más compleja del trabajo basada en criterios de eficiencia, la transformación de la familia de unidades extendidas a unidades nucleares de tipos de relaciones y acciones afectivas a otras más reflexivas; del particularismo al universalismo; de la lógica de la adscripción a la del mérito o desempeño, etcétera. Asimismo, consignaba las mutaciones al

[12] Germani, G., *La sociología científica: apuntes para su fundamentación*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, 1962, p. 71.

nivel de las relaciones sociales, de valores culturales, de los modos de organización política y de la personalidad como parte de los procesos de adaptación sistémica al entorno social y sus cambios.

"Asincronías" y "Efectos de Fusión y Demostración"

Ahora bien, al pasar de los procesos de transición abstractos a los concretos en América Latina, el propósito de Germani era mostrar y explicar sus divergencias y singularidades con respecto al tipo ideal del esquema general esbozado anteriormente.

Las naciones y sociedades de la región se encontraban en una etapa de transición, esto es, en un proceso de cambio caracterizado por la coexistencia de formas sociales pertenecientes a diferentes estadios. Con base en el concepto de "asincronía", Germani describió este fenómeno en el que conviven aspectos tradicionales con otros de la modernidad en un mismo espacio y tiempo, tanto en las unidades psicológicas de la personalidad o microsociales (el individuo) hasta en las estructuras macrosociales (la sociedad a escala global).

La prevalencia de las asincronías generó dos "efectos" característicos de las transiciones o modernizaciones tardías: la "fusión" y la "demostración". A través de lo que denominó efecto de fusión, Germani denotó el fenómeno por el cual una estructura tradicional adopta rasgos de la modernidad para afianzarse. Un claro ejemplo de lo anterior se encuentra en las situaciones en las que culturas de fuerte arraigo tradicional introducen nuevas tecnologías para fortalecer sus lazos culturales existentes.

Por efecto de demostración, Germani se refirió a la forma en que las sociedades atrasadas tienden a emular a las avanzadas, agregando que las que se resisten terminan aisladas, profundizando así la brecha del atraso existente. Entendió que las primeras sociedades en modernizarse lo hicieron de forma pausada en un tiempo bastante prolongado, pero al haber alcanzado un grado elevado de modernización, las sociedades atrasadas al emularlas aceleraron considerablemente dicho proceso. En consecuencia, los cambios sociales evolucionaban en ritmos diversos, lo que resultaba en inevitables asincronías entre aspectos de la vida social (la cultura objetiva, los valores morales, las relaciones sociales y la

personalidad). Así pues, además de subrayar la manera asincrónica de los procesos señalados, es decir caracterizados por estos marcados rezagos y desequilibrios dentro y entre sectores y esferas de la estructura social, no parece haber compartido la idea parsoniana de un sistema social prácticamente homeostático en el que estos desfases y desajustes, aunque desde la perspectiva teórica del sociólogo estadounidense ciertamente existen, tienden a ser más bien temporales y por lo tanto casi automáticamente a desaparecer en el mediano y largo plazos. En cambio, para Germani, ni en sus momentos más estructural funcionalistas y optimistas sobre las bondades de la sociedad moderna, existían garantías sistemáticas para que eso ocurriera.

El desarrollo político como "Movilización" e "Integración": La influencia de Karl Deutsch

En su análisis de la dimensión política de la "transición", Germani subrayó una forma fundamental de asincronismo: el desequilibrio entre la "movilización social" y la "integración". Estas dos nociones sociopolíticas las adoptó explícitamente de los estudios de Karl Deutsch.

En contraste con la centralidad de la influencia de Karl Mannheim en el pensamiento de Germani justificadamente identificada por Blanco y otros estudiosos, la del científico social checo Karl Deutsch ha sido soslayada o francamente ignorada pese a que, a mi juicio, fue la fuente principal de la que abrevó su esquema sobre la dimensión política de la transición.

Es un hecho que la obra de Mannheim fue en general rechazada por el "mainstream" de los científicos sociales estadounidenses de orientación parsoniana, incluyendo a los más destacados teóricos de la modernización.[13] Una excepción destacada se encuentra en la obra de Karl Deutsch. En algunos de sus escritos más importantes, en sintonía general con Mannheim, Deutsch, siguiendo a Mannheim, se enfocó en los fenómenos que denominó "democratización

[13] Blanco, A., "Karl Mannheim en la formación de la sociología moderna en América Latina", *Estudios Sociológicos*, 27 (80), El Colegio de México, 2009, pp. 393-431.

fundamental" y "democracia de las masas". Al igual que Mannheim, argumentó que para evitar que la planificación social adquiriera matices totalitarios era necesario preparar, es decir educar y socializar, a los individuos para alcanzar el consenso en los propósitos colectivos fundamentales. Virtualmente actuando como un portavoz de los teóricos de la modernización de tendencias más progresistas, abogó por la construcción de estados benefactores modernos como promotores del cambio socialmente incluyente en los países en transición. Así pues, declaró que "para las desarraigadas, empobrecidas y desorientadas masas producto de la movilización social, es ciertamente falso que el mejor gobierno es el que gobierna menos. Es mucho más probable que requieran de una transición directa desde el gobierno tradicional hacia los fundamentos esenciales de un estado benefactor moderno".[14]

En este mismo artículo seminal de 1961, Deutsch analizó la relación entre lo que él mismo denominó "la movilización social" y "el desarrollo político", ambos elementos centrales del proceso de modernización. Dada la influencia central que tuvo en la elaboración del esquema de la transición de Germani, amerita citar en extenso su definición del primer concepto:

> La movilización social es el nombre que se le ha dado a un proceso general de cambio, el cual les sucede a partes sustanciales de la población en países que están transitando desde una forma de vida tradicional a otra moderna. Denota un concepto que engloba un número de procesos más específicos de cambio, tales como la relocalización residencial, ocupación, entorno social, asociaciones cara a cara, instituciones, roles, modos de actuar, experiencias y expectativas, y finalmente de memorias personales, hábitos de pensamiento y vida incluyendo la necesidad de nuevos patrones de afiliación grupal e imágenes de identidad personal. Individualmente e incluso más en términos de su impacto acumulativo, estos cambios tienden a influir en y, en ocasiones, a transformar la conducta política.

La amplitud (quizá excesiva) del concepto queda ya a la vista, pero todavía agrega:

[14] Deutsch, Karl W., "Social Mobilization and Political Development", *The American Political Science Review*, vol. 55, núm. 3, septiembre de 1961, p. 498.

> El concepto de movilización social no implica meramente referirse en pocas palabras a la colección de los cambios en los ámbitos enlistados, entre otros. Significa más bien que estos procesos, sin reducirse unos a otros, tienden a ir aparejados en ciertas situaciones históricas y estadios de desarrollo económico; el que dichas situaciones sean identificables y recurrentes, en sus aspectos esenciales de un país a otro; y que cuenten con relevancia política.

Finalmente, vinculó la movilización social con los procesos globales de modernización en sociedades atrasadas del mundo:

> La movilización social, reiteramos, es algo que le sucede a un gran número de personas en zonas que atraviesan por procesos de modernización, es decir en las cuales prácticas no tradicionales avanzadas en cultura, tecnología y economía se introducen y son aceptadas en una escala considerable. No es idéntica al proceso de modernización en su totalidad, pero está relacionada con uno de sus aspectos principales, más aún con un conjunto recurrente de sus consecuencias. Estas últimas, una vez que ocurren en una escala substancial, influyen a su vez en el proceso de modernización. Así pues, lo que puede ser en el corto plazo una consecuencia del proceso de modernización, en el largo plazo se convierte en uno de sus aspectos permanentes y una causa significativa del bien conocido patrón de retroalimentación o causación circular.[15]

En síntesis, los grandes cambios de la "transición" entendidos en el concepto de Karl Mannheim como "democratización fundamental", como señalaba el "otro Karl" (Deutsch) pueden en algunos casos históricos conducir a un quiebre en la cohesión social y la solidaridad nacional y a descarrilar los esfuerzos iniciales de construcción democrática, ya que la movilización social acelerada, con sus altas tasas de movilidad, tiene como resultado desajustes sociales, incongruencias de estatus, y, en consecuencia, inconformidad con las instituciones existentes.

Así pues, los procesos de movilización social, señala Deutsch, frecuentemente generan masas "disponibles" de las que se aprovechan para llegar al poder líderes y movimientos políticos de carácter represivo y autoritario. Dicho de otro modo, las tendencias y fuer-

[15] *Ibid*., p. 493.

zas que permiten la "democratización fundamental" mannhemiana y son necesarias para alcanzar un orden democrático integrado, pueden ser las mismas que destruyen las posibilidades de la ruta de desarrollo político democrático.

Como veremos en la siguiente sección, con base en las aportaciones anteriores de los dos Karls, Germani intentó identificar las condiciones necesarias para mejorar las probabilidades de que dichos procesos de movilización y cambio social estructural apuntalen y no subviertan el camino hacia la democracia. Por lo tanto, desde su perspectiva la transición "consiste en la posibilidad de que estos procesos sociales ocurran en etapas sucesivas.

En otras palabras, una nación requiere de tiempo y oportunidad suficientes entre etapas de movilización para ir integrando a cada estrato. Esto fue lo que ocurrió en Occidente tanto con respecto a la integración política como a otras formas de participación".[16]

Los conceptos de Deutsch, que Germani adaptó con algunas modificaciones para sus propios fines analíticos, son esenciales para entender el proceso de la transición y particularmente la dinámica de los conflictos sociopolíticos que conlleva. Al hacerlo se centró entonces en la participación como un aspecto particular, aunque fundamental, de la integración social de las masas movilizadas. En las sociedades tradicionales limitadas espacialmente a áreas pequeñas, las actividades económicas tienen lugar aisladamente, la mayoría de los miembros de la comunidad no participan en la toma de decisiones políticas y se encuentra excluida de disfrutar de los frutos materiales y no materiales de la cultura general. En marcado contraste, en la sociedad industrial, la participación se vuelve masiva y se encuentra simultáneamente en la mayoría o en todas estas actividades y esferas sociales.

Germani distinguió además entre la "participación integrada", es decir en condiciones de congruencia normativa, psicosocial y ambiental, y la "participación desintegrada", caracterizada por la ausencia de correspondencia con lo que se espera normativa y psicosocialmente y lo que es posible, dado el contexto ambiental

[16] Germani, G., *La sociología científica: apuntes para su fundamentación*, *op. cit.*

existente. Los desajustes en una o las tres dimensiones básicas mencionadas conduce a lo que Germani con base en Deutsch se refirió como "disponibilidad", la cual se manifiesta en que los grupos afectados deben notar el cambio y percibirlo como una alteración que hace que las fórmulas de orden social anteriores se hayan vuelto inaplicables.

De la democracia limitada oligárquica a la de masas (total): Las etapas históricas del desarrollo político latinoamericano

Después de elaborar los tipos ideales de sociedad tradicional e industrial al que incorporó los conceptos de movilización social y participación de Deutsch, a continuación Germani intentó construir un esbozo del proceso de la transición en América Latina, identificando las siguientes seis etapas o estadios históricos fundamentales para la región en su conjunto:

- Guerras de liberación.
- Guerras civiles, caudillismo y anarquía.
- Unificación nacional bajo una autocracia.
- Democracias representativas de participación limitada (distintas formas de oligarquía).
- Democracias representativas de participación ampliada.
- Democracias representativas de plena participación.
- (Como alternativa a las tres etapas anteriores) revoluciones nacional-populares.

Germani estaba perfectamente consciente de las importantes limitaciones inherentes a un modelo tan abstracto y general. En efecto, se podrían encontrar considerables variaciones nacionales e incluso regionales o subnacionales. Explicó, sin embargo, que su propuesta no pretendía ser más que un punto de partida que necesariamente sufriría correcciones y modificaciones al explorar a fondo y en detalle los procesos de cambio o desarrollo sociopolítico históricos de cada país. Su pretensión no era proponer una "teoría de las etapas" esquemático y rígido, sino un punto de partida útil para una sociología histórica comparativa de la transición

en América Latina. En sus propias palabras advertía que "se trata de una tentativa para proporcionar un panorama de la transición *sumamente simplificado*, que pueda ser útil para ilustrar algunas de las características principales del proceso" y que "no puede considerarse sino como un resumen de sentido común, *altamente condensado*, de la historia social latinoamericana".[17]

Es decir, el esquema de Germani no buscaba ser una representación fiel de todos y cada uno de los procesos históricos particulares, pero, por otro lado, ofrecía la ventaja heurística de ser un instrumento de comparación que podría servir para mostrar tanto los aspectos sincrónicos como los asincrónicos de la transición y sus efectos en las distintas naciones de la región, poniendo de relieve sus órdenes de sucesión convergentes y divergentes.

Etapas 1 y 2: Guerras de liberación y Guerras civiles, caudillismo y anarquía

Durante las dos primeras etapas, no se registran cambios significativos en el patrón tradicional de la estructura social. Las élites dominantes criollas, que lideraron la lucha contra el gobierno colonial en la mayoría de las naciones, intentaron construir nuevos estados basados en formas modernas de gobierno representativo sobre una densa base sociocultural tradicional. Tal proyecto, como la evidencia histórica revela, estaba condenado al fracaso en prácticamente todas las naciones latinoamericanas. Las burguesías de estos países aún se encontraban en una fase embrionaria y los grupos y clases restantes –una gran mayoría de la población, esclavos, campesinos, artesanos, etcétera– estaban profundamente envueltos en estructuras normativas, culturales y psicosociales tradicionales, en las que predominaba aún el tipo de acción social prescriptiva. Además, la construcción moderna de la nación se enfrentó inmediatamente a dificultades insuperables causadas por el vacío de poder tras el colapso de las autoridades coloniales y el grave aislamiento cultural y territorial de la mayoría de la población.

[17] Germani, G., *Sociología de la modernización: estudios teóricos, metodológicos y aplicados a América Latina*, vol. 36, Paidós, 1969, p. 35.

En consecuencia, la independencia fue seguida por una segunda fase de desarticulación territorial, anarquía política y guerras civiles entre facciones dirigidas por distintos caudillos rivales. Como autoridades carismáticas, estos líderes a veces gozaban de un amplio apoyo popular, pero rara vez alteraban las estructuras sociales tradicionales existentes. En muchas naciones, este periodo de caos y violencia concluyó cuando un caudillo fue capaz de derrotar a sus rivales y emerger como una figura política dominante en todo el país.

Etapa 3: Unificación nacional bajo una autocracia

Por lo tanto, durante la tercera etapa, la "autocracia unificadora", persistieron las estructuras básicas, normativas, psicosociales y culturales tradicionales, pero algunos dictadores promovieron con fuerza la modernización económica abriendo sus naciones a los mercados internacionales como productores de bienes primarios, a las inversiones de capital extranjero, canalizadas principalmente para el desarrollo de infraestructuras de transporte como ferrocarriles y puertos, y, en algunos países, abrieron las puertas a la afluencia masiva de inmigrantes, sobre todo de países del Viejo Mundo como Italia y España.

Etapa 4: Democracia con participación limitada

Durante esta etapa, la democracia con participación limitada, la dictadura personal fue reemplazada por gobiernos oligárquicos. A pesar de que sólo una minoría de la población podía participar, las reglas del juego político se estaban abriendo e institucionalizando gradualmente. La modernización económica condujo a una estructura dual: el rápido crecimiento de la infraestructura moderna y las empresas exportadoras en las zonas centrales aceleraron la urbanización y el surgimiento de nuevas clases medias y trabajadoras. Mientras tanto, la mayoría de los habitantes de las naciones permanecieron atrapados en patrones tradicionales caracterizados por la agricultura de subsistencia, pequeñas comunidades campesinas aisladas y formas locales autoritarias, a menudo caciquiles, de dominación. En la mayoría de los casos, estos sectores sociales seguían siendo políticamente "pasivos". Sus formas de protesta cuando

sucedían tendían a ser "tradicionales", es decir más dirigidas a la conservación de pactos de larga data que a una transformación radical de su condición de súbditos a ciudadanos. Esto fue en parte resultado de la exclusión sociopolítica autoritaria oligárquica, pero, como Germani señaló, se debió principalmente a una serie de factores psicosociales persistentes. En otras palabras, Germani explicó que sus normas, valores, aspiraciones y expectativas internalizados correspondían a las posibilidades y condiciones derivadas del entorno estructural tradicional y a tipos de acción social prescriptivos persistentes en el que seguían viviendo. En algunas naciones, el proceso de movilización especialmente de sectores de las clases medias urbanas condujo gradualmente a su "despertar", es decir, en los mismos términos de Karl Deutsch, a la movilización social y la ampliación de la esfera de la participación política.

Etapa 5: Participación ampliada o extendida

La siguiente etapa, que Germani denominó "participación ampliada o extendida", surgió con la formación de una alianza entre las clases medias fortalecidas y segmentos recientemente movilizados de la clase trabajadora, en su mayoría urbanos, que por efecto de demostración también estaba experimentando expectativas crecientes sobre su incorporación a la arena o comunidad política nacional. En los países más avanzados de la región como Argentina, estos grupos anteriormente marginales se integraron con bastante éxito y su participación se institucionalizó. Mientras que los conflictos intergrupales estallaron con frecuencia, estos nuevos integrantes de raíces populares en la política nacional aceptaron cada vez más las reglas existentes del juego reguladas por las élites u oligarquías reformistas. Sin embargo, durante esta fase, se mantuvieron excluidos o "pasivos" amplios sectores de la población, en particular los que habitaban en zonas periféricas rurales.

Etapa 6: "Participación total"

Finalmente, la "participación total", la sexta y última fase, tiene lugar cuando estos grupos residuales convertidos en "masas" hasta ese momento marginados se movilizan e integran (en los

mismos términos de lo que Deutsch denominó "democratización fundamental"). En su análisis, Germani dedicó considerable atención a este último periodo crítico. Cuando elaboró su esquema de la transición a mediados del Siglo XX, ningún país latinoamericano había institucionalizado con éxito la participación política masiva. La mayoría de las naciones, incluidas las más desarrolladas de la región, experimentaron procesos de transición complejos y accidentados marcados por ciclos incesantes de democratización progresiva y regresión autoritaria. Ni siquiera, países como Argentina, Chile o Uruguay que habían ya avanzado en gran medida en el camino de la participación extendida a la participación de masas o "total", de "democratización fundamental" según el concepto de Mannheim, habían logrado construir o institucionalizar mecanismos democráticos integradores estables.

Entonces Germani se preguntaba: ¿Por qué no se había podido completar en América Latina la transición a una democracia de masas, plenamente participativa, integrada y moderna? En otras palabras, ¿por qué nuestras sociedades no pudieron alcanzar el nivel de desarrollo político democrático de las naciones occidentales más avanzadas?

Con base en su esquema teórico e histórico-sociológico, Germani identificó dos causas principales:

- "Asincronías" (secuencias, ritmos y desfases): El primer factor fue las diferencias estructurales significativas en normas, valores e instituciones entre las sociedades occidentales y las de los países latinoamericanos. Al respecto, Germani vuelve a referirse a la existencia de aspectos tradicionales y modernos (pautas-variable) en términos generales o típicos ideales bastante afines a los parsonianos. Sin embargo, subraya que las especificidades históricas profundamente arraigadas en las naciones de América Latina llevaron a una "inaplicabilidad relativa" (de un grado mayor o menor dependiendo de los casos individuales) del "modelo occidental" para analizar el proceso histórico de la transición en los países de la región.

Aunque los asincronismos estaban, de hecho, presentes en todos los procesos de transición de la historia mundial, eran significativamente más agudos y generalizados en sociedades de modernización tardía como las latinoamericanas. El hecho de que la modernización fuera tardía y a menudo provocada por fuerzas externas generó intensos efectos de demostración y fusión. En consecuencia, el patrón de cambio social divergió significativamente al de la experiencia occidental. No sólo el ritmo y la velocidad fueron diferentes, sino también la secuencia de la transición fue alterada sustancialmente. Así, por ejemplo, la movilización social que conduce a las demandas populares de consumo y la sindicalización a menudo excedían el desarrollo de la capacidad productiva de la economía nacional. En términos más abstractos, no había ocurrido un proceso de internalización cabal del cambio en el proceso de tránsito desde las estructuras tradicionales existentes hacía otras modernas. Por lo tanto, era improbable que ocurriera una transición "relativamente suave" como la que atravesaron algunas sociedades de occidente desde un tipo pasivo y prescriptivo de participación limitada "tradicional", a una activa, ampliada o total, basada en un tipo de acción social electiva, es decir de tipo moderno. En muchas naciones occidentales, el equilibrio del sistema social en diferentes etapas se había logrado alcanzar por el hecho de que la población aún no integrada no ejerció mucha presión (o, al menos, no en un grado peligroso para el mantenimiento del orden social existente desde el punto de vista de las élites) porque en buena medida siguió siendo pasiva, y la secuencia fue tal que cuando más tarde se movilizó, ya se contaba con mecanismos institucionales capaces de absorber o canalizar la participación sin perturbaciones catastróficas para el sistema (aunque obviamente no sin tensiones o incluso episodios conflictivos relativamente agudos). A diferencia de la experiencia europea, en América Latina la extensión de los derechos políticos (es decir, la ampliación de la participación de las masas) se estaba produciendo de manera muy rápida, si no es que explosiva, dando así un margen muy reducido para construir canales institucionales eficaces de participación aunados a la internalización de valores y actitudes cívicas adecuadas por parte de los sectores sociales movilizados.

- "Clima histórico": En comparación con la historia de la mayor parte de Occidente, a partir de la Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa, el "clima" histórico-ideológico mundial había sido en general adverso para el establecimiento de instituciones liberales democráticas como mecanismos de integración masiva. En la mayoría de las naciones latinoamericanas, la extensa movilización despegó en la era del "estado de bienestar". En cambio, en las naciones avanzadas, el "estado de bienestar" representó la culminación de un proceso de desarrollo prolongado en las estructuras socioeconómicas y las formas de ciudadanía. Sin embargo, a mediados del Siglo XX, el ideal de ciudadanía con derechos sociales como la educación, el empleo, y la salud pública se estaba extendiendo a nivel mundial. Entonces, por efecto de demostración, grupos populares movilizados en naciones económica y políticamente rezagadas, incluyendo algunas naciones latinoamericanas, exigieron la extensión de los derechos sociales en un plazo de tiempo muy reducido. Es decir, el proceso histórico de la transición se había compactado. Al mismo tiempo, la Primera Guerra Mundial condujo a una prolongada crisis de la democracia liberal a nivel global que se encontraba desafiada por alternativas autoritarias y totalitarias de derecha e izquierda que ofrecían rutas distintas de integración sociopolítica para las masas movilizadas. Aunque el nazi-fascismo había sido derrotado en la Segunda Guerra Mundial, durante la Guerra Fría el comunismo soviético se convirtió en un modelo de modernización alternativo cada vez más poderoso para muchos países de desarrollo tardío, incluyendo los de América Latina. Por lo tanto, las "ideologías de la industrialización" en esta región, a menudo asumieron una mezcla híbrida sui-generis de nacionalismo conservador autoritario y socialismo. Estos movimientos y regímenes, que Germani denominó "nacionales-populares", no cabían nítidamente en una clasificación según los criterios convencionales bipolares de derecha-izquierda.

Germani subrayó que la aparición de los movimientos nacional-populares en los países en donde actuaron es lo que hizo que el proceso de la transición a una participación extendida y total ("democratización fundamental") divergiera considerablemente de la clásica senda liberal-democrática occidental. En ausencia de mecanismos institucionales de integración eficaces, las élites generalmente elaboraban estos híbridos doctrinales con el fin de manipular y contener las presiones derivadas de la movilización popular masiva. Permitieron una participación restringida de los estratos populares en la medida en que no amenazara realmente las estructuras sociales existentes. En el proceso de integración social, los símbolos nacionalistas, un poderoso medio para integrar grupos populares movilizados muy diversos, reemplazaron a los valores e instituciones democrático-liberales. El traumático proceso de transición de la sociedad tradicional a la industrial en la mayor parte de los países de la región, según Germani, provocó a ciertos sectores populares a apoyar a los líderes carismáticos que a menudo encabezaban los movimientos y regímenes autoritarios nacional-populares. Sin embargo, tarde o temprano la participación en amplios sectores de la población se reveló como un "*ersatz*" o sea una mera ilusión, y no como un verdadero proceso de integración política de las masas democrática institucionalizada. Tal fue el caso del peronismo en Argentina, fenómeno, al cual, por razones evidentes, Germani estudió extensamente.

Una ruta alternativa de integración "ilusoria": las bases sociales del autoritarismo "nacional popular" peronista

Desde sus orígenes, cuando menos en apariencia, *el peronismo* tenía una estrecha afinidad ideológica y retórica con el fascismo. Sin embargo, en términos sociológicos, la versión rioplatense difería notablemente de la de su homólogo europeo por las siguientes cinco razones identificadas por Germani:

1) Proceso rápido de industrialización y urbanización masiva. Estos hechos son muy conocidos y no vale la pena puntualizarlos. Como consecuencia de la rapidez del proceso,

la clase popular masificada era de formación reciente, carecía de experiencia sindical y no había sido todavía politizada por los partidos tradicionalmente obreros.

2) Por el mismo motivo, y además debido al carácter inmigratorio de la población y otros importantes factores históricos, también las clases medias eran de formación reciente y sin las tradiciones de prestigio, etcétera, que marcan de manera muy neta la diferenciación social en Europa.

3) No había un problema específico de proletarización de clases medias tanto desde el punto de vista económico como psicológico. Las clases medias eran producto de un ascenso social reciente. En cuanto a su integración política, en Argentina estos grupos habían logrado su expresión por medio del radicalismo (aquí se refiere al partido encabezado por Hipólito Yrigoyen que gobernó entre 1916 y 1930), que, por otra parte, también recibía el apoyo de la incipiente masa popular.

4) Existía en cambio el problema de la integración de las masas populares, que se presentaba, además, agravado por el hecho de la creciente concentración urbana en la zona del Gran Buenos Aires. El problema de la integración de estas masas ofrecía también ciertas significativas vinculaciones con otras épocas de la historia del país.

5) Por lo tanto, mientras en Europa el proceso de proletarización había dejado como 'masas disponibles' (R. Aron) a las clases medias, en la Argentina la industrialización y urbanización habían colocado en ese estado a las clases populares.[18]

Así pues, en el contexto sociopolítico argentino, Perón no pudo encontrar y reclutar apoyo a gran escala de un sector burgués o de clases medias incipiente movilizado que buscaran impedir por cualquier medio y a todo costo la "democratización fundamental" a través de la participación de las masas proletarias. En cambio, Perón maniobró exitosamente para lograr la construcción de una base sólida de apoyo obrero popular, la cual, según Germani, estaba constituida principalmente por la nueva clase trabajadora recientemente movilizada de individuos que emigraron

[18] Germani, G., *Política y sociedad en una época de transición: de la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Editorial Paidós, 1965, p. 322.

desde zonas rurales (los así llamados "cabecitas negras") a Buenos Aires y otros centros urbanos de las provincias interiores. Estos grupos previamente marginados habían experimentado cambios sociales radicales y repentinos en el lapso de aproximadamente una década y lo habían hecho en un entorno político predominantemente excluyente y autoritario. Mientras que el general Perón ostensiblemente les abrió las puertas del ámbito público nacional precisamente en el sentido conceptual de Deutsch, una vez integrados por la vía nacional-popular o populista, el líder condicionó rigurosamente y limitó su participación política independiente. Era cierto que se alentó la sindicalización, se concedieron importantes aumentos salariales y se mejoraron las condiciones laborales. Sin duda, en general, el trabajo mejoró su posición de negociación frente a los empleadores. Aun así, Perón logró mantener un control casi férreo y hermético sobre las organizaciones populares, sus actividades y demandas políticas. En otras palabras, Perón hizo importantes concesiones a los trabajadores, siempre y cuando se pudiera hacer sin comprometer el proyecto autoritario estatista de su régimen. Para Germani, lo más importante era que las reformas nunca se orientaron hacia cambios estructurales reales y a largo plazo basados en el establecimiento de canales estables de participación. De hecho, a menudo Perón tenía como objetivo impedirlos. Bajo sus gobiernos, las masas trabajadoras se habían integrado parcialmente a la comunidad política argentina, pero no sobre la base de valores, normas e instituciones democráticas modernas y liberales.

Así pues, Germani concluyó afirmando que:

> La tragedia política argentina residió en el hecho de que la integración política de las masas populares se inició bajo el signo del totalitarismo, que logró proporcionar, a su manera, cierta experiencia de participación política y social en los aspectos inmediatos y personales de la vida del trabajador, anulando al mismo tiempo la organización política y los derechos básicos que constituyen los pilares insustituibles de toda democracia genuina. La inmensa tarea a realizar consiste en lograr esa misma experiencia, pero vinculándola de manera indisoluble a la teoría y a la práctica de la democracia y de la libertad.[19]

[19] *Ibid.*

¿Por qué, entonces, según Germani, las masas argentinas, particularmente las obreras, apoyaron obstinadamente al peronismo?

Un factor central, de nuevo, fue la rapidez de la transición, incluyendo la movilización social y como parte de ésta el desplazamiento espacial desde zonas rurales tradicionales relativamente estancadas hacía centros urbanos que estaban atravesando por procesos muy dinámicos de modernización social e industrialización. Los grupos movilizados superaron la capacidad de los mecanismos de integración convirtiéndose así, en la terminología de Deutsch adaptada por Germani, en una masa "disponible". Además, estas masas movilizadas y disponibles sólo habían internalizado parcialmente los valores, normas y actitudes modernas. Los datos obtenidos por Germani arrojaban que alrededor del 57% de estos migrantes internos llegaron a las ciudades entre 1938 y 1947; la mayoría había venido de las provincias más atrasadas, medidas en términos de alfabetización, empleo e ingreso. Parcialmente apegados a las estructuras normativas y psicosociales tradicionales, y carentes de una cultura política ciudadana sofisticada, eran susceptibles a las manipulaciones retóricas y prácticas del liderazgo carismático de Perón y a sus encantos o ilusiones de participación nacional-populares (populistas autoritarias, se podría decir).

No obstante, Germani reconoció que las nuevas clases trabajadoras ciertamente tenían razones importantes para respaldar a Perón. Era innegable que habían disfrutado tanto de los beneficios materiales como psíquicos de las "libertades peronistas" (organizarse en los sindicatos, obtener reconocimiento público e incluso conseguir el respeto de otros como obreros, mejorar sus condiciones de trabajo y sus niveles de consumo).

Es decir, al reflexionar en torno a la idea esgrimida por algunos críticos del peronismo de que "el pueblo vendió su libertad por 'un plato de lentejas', respondió de manera bastante contundente que "semejante interpretación debe rechazarse", señalando que:

> El dictador hizo demagogia, es verdad. Mas la parte efectiva de esa demagogia no fueron las ventajas materiales, sino el haber dado al pueblo la experiencia (ficticia o real) de que había logrado ciertos derechos y que los estaba ejerciendo. Los trabajadores que apoyaban la dictadura, lejos de sentirse despojados de la libertad, estaban convencidos

de que la habían conquistado. Claro que aquí con la misma palabra libertad nos estamos refiriendo a dos cosas distintas; la libertad que habían perdido era una libertad que nunca habían realmente poseído: la libertad de ejercer sobre el plano de la alta política, de la política lejana y abstracta. La libertad que creían haber ganado era la libertad concreta, inmediata, de afirmar sus derechos contra capataces y patrones, de elegir delegados, ganar pleitos en tribunales laborales, sentirse más dueños de sí mismos… Para estas masas esta seudolibertad de la dictadura fue la única experiencia directa de una afirmación de los propios derechos.[20]

Pese a estos matices en sus argumentos, algunos investigadores han atacado a Germani por imponer sus propios valores liberales progresistas como un estándar rígido de racionalidad al juzgar como irracional el comportamiento político de las masas *peronistas*. Otros también han desestimado sus argumentos sobre la centralidad de la nueva clase obrera, al demostrar que Perón tenía apoyo tanto entre los antiguos trabajadores inmigrantes como entre los trabajadores migrantes nativos recientemente movilizados.

Al criticar este aspecto específico de las tesis de Germani, Joseph Kahl señala con razón la necesidad de:

combinar una verdadera comprensión de los "objetivos reales de un grupo social" (que exige una gran empatía) con un análisis convincente de su situación objetiva y varias alternativas prácticas antes de que podamos evaluar la racionalidad de una acción grupal en relación con los medios y los fines.

Pero Kahl también reconoce que, para Germani:

... la irracionalidad fue una fase momentánea y pasajera producida por la recencia de la movilización... Espera que se alcance una nueva estabilidad en una etapa más elevada de integración social que institucionalice la participación de los trabajadores en la política.[21]

En cambio, Daniela Rawickz niega que Germani haya caracterizado como irracional el peronismo obrero, argumentando que:

[20] *Ibid.*, pp. 326-327.

[21] Kahl, J. A., *Modernization, Explotation, and Dependency in Latinamerica. Germani, Gonzalez Casanova and Cardoso*, Transaction Books, 1976, p. 66.

> …a pesar de que el peronismo representa la experiencia (amarga) de una integración de las masas por vía autoritaria, Germani rechaza la idea de que el apoyo de los trabajadores a Perón pueda interpretarse como fruto de una irracionalidad política. Por el contrario, en la línea de (Karl) Mannheim, la racionalidad de la acción es medida aquí en términos de la relación entre situación objetiva y actitudes subjetivas.[22]

Sin embargo, independientemente de que haya sido racional o irracional la conducta de la clase obrera argentina, es innegable que para Germani los costos históricos de estas concesiones peronistas fueron muy elevados tanto para los trabajadores mismos como para el desarrollo político en clave democrática (y muy probablemente económico también) de la sociedad argentina en su conjunto: a cambio de la ilusión de una serie de ganancias a corto plazo. Así pues, al movilizarse los trabajadores perdieron la oportunidad de lograr su independencia política y organizativa, bloqueando la posibilidad de alcanzar canales democráticos duraderos de participación política efectiva para procurar sus intereses individuales y colectivos.

Como revelaron los acontecimientos históricos, los gobiernos tanto los democráticos civiles como los autoritarios militares posteriores al de Perón, se enfrentaron a dificultades insuperables para lograr una integración adecuada de las masas movilizadas. En consecuencia, los conflictos a menudo culminaron en episodios, algunos de dimensiones trágicas, de violencia social. Construir y mantener una estructura política y social participativa de masas estable basada en instituciones democráticas liberales en Argentina se volvió un propósito realmente desesperanzador para Germani. En su lugar y su tiempo tenía buenas razones para pensarlo.

Reflexiones finales: ¿Germani para el Siglo XXI?

Antes de concluir, debo confesar (lo que para la lectora y el lector quizá ya resulta bastante evidente) mis propias "afinidades electivas" con el pensamiento de Germani: en el plano normativo o ideológico, comparto la preferencia de Germani por una ruta

[22] Rawicz, D., "Gino Germani: socialismo liberal y sociología científica", *Andamios: Revista de Investigación Social*, 9 (19), 2012, pp. 235-257.

de cambio político "reformista" integradora, es decir socialmente incluyente, basada en los valores e instituciones políticos democráticos. En el histórico-sociológico, me parece fundamental indagar acerca de las razones por las que dicha ruta ha resultado tan sinuosa, accidentada e incluso en algunos países de la región verdaderamente tortuosa o simple y sencillamente inalcanzable e insostenible.

Si una de las misiones del sociólogo o historiador comparativista es poner a prueba las falencias de la universalización y el eurocentrismo para analizar las "múltiples modernidades" en el tiempo y el espacio, dicho propósito no está necesariamente reñido con la perspectiva esbozada por el italo-argentino sobre los procesos de transición sociohistóricos en América Latina. Germani reconoció la gran diversidad en la conformación de sociedades industriales modernas y dejó abierta la cuestión de la divergencia o convergencia en estos grandes procesos de cambio sociohistórico. En el plano latinoamericano, lo anterior, se hace evidente en tres de sus planteamientos principales:

1. El reconocimiento de la existencia de sociedades tradicionales bastante disímiles, algunas con elementos más propicios para adaptarse al mundo moderno que otras.
2. La centralidad en su propuesta de los efectos de "fusión" y "demostración" derivados de las asincronías y desajustes como rasgos híbridos característicos y no transitorios de la "modernización" en los países atrasados del continente.
3. El peso que le asigna en su análisis a los cambios en el "clima histórico" mundial en el devenir de los procesos indicados.

Germani tampoco incurrió en una idealización falsa del "modelo" liberal capitalista occidental. Desde su juventud, pero sobre todo durante la última fase de su trayectoria intelectual, no sólo reconoció, resaltó las contradicciones estructurales de la modernidad en todas las sociedades incluyendo las más avanzadas, y advirtió sobre la fragilidad de sus instituciones democráticas. Como argumentaba Germani, la conformación y preservación de la democracia de masas en las sociedades libres se encontraba continuamente sujeta a las tensiones y contradicciones de la modernidad, entre las fuerzas de

la "secularización creciente" y la necesidad de conservar "un núcleo prescriptivo suficiente para mantener una cierta integración social". Es decir, el reto se encontraba en asimilar en el marco de las instituciones democráticas el cambio incremental constante característico de la modernidad sin perder la cohesión social basada en la preservación (integración) de un "núcleo prescriptivo básico" compartido. Sin embargo, en ciertos momentos históricos estas tensiones y contradicciones entre cambio y preservación pueden conducir a los impulsos autoritarios e "iliberales" de populismos personalistas de las masas desintegradas movilizadas en condiciones de "disponibilidad" tanto de izquierda como de derecha, puntualmente identificados en su tiempo por Germani. Dichos peligros para la sobrevivencia de las democracias desafortunadamente no han desaparecido ni en nuestros países ni en los de otros continentes.

Es un hecho que luego de un ciclo bastante exitoso de desarrollo político democrático bajo el "clima histórico" favorable de las primeras décadas de la posguerra fría, actualmente nos encontramos en una etapa de regresiones autoritarias. Como señala Andrés Malamud, "En la década de 1990, la democracia pareció convertirse en el único régimen político posible. Tres décadas más tarde, la encontramos asediada por los populismos desde adentro y por las autocracias desde afuera".[23] Sin embargo, en su muy sugerente artículo, Malamud presenta argumentos convincentes para reconsiderar la muy difundida noción de que la democracia, incluyendo América Latina, se encuentra actualmente en estado agónico.

Actualmente es frecuente leer y escuchar a académicos y periodistas señalar que la democracia representativa se encuentra en un ciclo de "recesión", "erosión" o "involución" no sólo en América Latina sino en todo el planeta. Seguramente la oleada contemporánea de "democracias iliberales", frecuentemente con amplios apoyos populares ("masas"), y en muchos casos aunadas a ultranacionalismos con resonancias xenofóbicas y fascistas en distintos países del mundo (Rusia, Polonia, Hungría, Turquía, Brasil, Bolivia, El Salvador, Nicaragua), inclusive en algunos considerados como avanzados

[23] Malamud, A., "¿Se está muriendo la democracia?" *Nueva Sociedad*, 282, 2019, pp. 30-42. Disponible en: https://nuso.org/articulo/se-esta-muriendo-la-democracia/

(Gran Bretaña, Estados Unidos, Francia, Italia), hubiese sido objeto de fascinación y muy probablemente también de lamentación para Germani. En respuesta quizá se preguntaría: ¿Podrá sobrevivir la democracia liberal de masas en un "clima histórico" mundial marcado por las amenazas que hoy encarnan Donald Trump, Vladimir Putin y Xi Jinping? Es imaginable que mucho tendría que decir sobre fenómenos como el proceso histórico que condujo desde los años dorados de la democracia liberal reformista y desarrollista basada en los tan vilipendiados acuerdos de "Punto Fijo" que llegó a Venezuela a ser uno de los países más prósperos y estables de la región, hasta la Venezuela chavista y su aguda crisis en los años de la dictadura de Nicolás Maduro; o sobre el proceso de deterioro (¿decadencia?) de la democracia liberal en Brasil que condujo al nefasto gobierno de ultraderecha de Jair Bolsonaro, y su similar, cuando menos por ahora en el plano discursivo extremista, del recién electo presidente de Argentina Javier Milei. Podría mencionarse también la autodenominada "dictadura light" de Bukele en El Salvador. Pero tampoco se puede negar que en el México de la "Cuarta Transformación" lopezobradorista se encuentran rasgos populistas autoritarios corrosivos de las endebles instituciones democráticas del país.

Así pues, nos encontramos en un momento singular, al que quizá podemos considerar como una nueva época de "transición" de profundos cambios sociales, en realidad estructurales, de la modernidad en el ámbito global y regional en el que las transformaciones económicas, con todos sus aspectos positivos, minan la cohesión social y, por lo tanto, dificultan la preservación de la democracia.

Sin duda, estos fenómenos son propicios para reinterpretar e intentar recuperar aspectos fundamentales de la agenda "germaniana" inconclusa. De lo que se trataría es de retomar su problemática fundamental centrada en los obstáculos estructurales a los que se ha enfrentado la construcción de las democracias de masas modernas socialmente incluyentes en las distintas etapas de su evolución histórica. Sólo un análisis sociohistórico en la tradición sociológica de Germani permitiría comprender a fondo los problemas estructurales que la región encara en el presente en sus seculares y accidentados procesos de construcción y consolidación de sociedades modernas basadas en valores e instituciones democráticos.

Por supuesto, no estamos en los tiempos de Germani marcados por la oleada antidemocrática del fascismo, nazismo, comunismo stalinista, populismo peronista, y otros totalitarismos y autoritarismos de izquierda y de derecha del Siglo XX. Sin embargo, considero que el ascenso de los populismos y nacionalismos de tendencias autoritarias e "iliberales" con apoyo de masas de los nuestros (una "tercera ola de autocratización"), producto de otro ciclo de "transición" (marcada por las crisis y los avatares de una globalización económica desbocada), sigue exigiendo una serie de tareas similares a las que eligió Germani: la formulación de argumentos no sólo moral sino sociológica e históricamente convincentes sobre los fundamentos socioculturales, así como los problemas en la constitución y la preservación de la libertad y la democracia en las sociedades modernas. Estas, a mi parecer, son tareas impostergables al lidiar con los peligros presentes del retorno del autoritarismo populista e "iliberal" en el mundo, incluyendo, desde luego, en las naciones latinoamericanas contemporáneas. Con tal propósito, estoy convencido de que aún tenemos mucho que aprender de la obra de Germani en el Siglo XXI.

Nuestro autor incluso esbozó una serie de medidas para enfrentar los desafíos políticos de la modernización, siempre procurando sostener la participación democrática total en una sociedad de masas. La ardua tarea que enfrentaban las fuerzas democráticas en Argentina no era tan particular a ese país, ni siquiera a la región latinoamericana en su conjunto. Aquí se encuentra el puente entre el investigador interesado en las posibles salidas del atraso político o déficit democrático en Argentina y Latinoamérica y el sociólogo preocupado por el futuro de las sociedades democráticas y liberales a nivel civilizatorio global.

El gran reto para todas las naciones modernas o en proceso de modernización, ya fueran avanzadas o atrasadas, no sólo era incorporar sino también mantener exitosamente integradas a las "masas" en un marco institucionalizado, a la vez estable y flexible al cambio, de participación democrática. Desde *Política y Sociedad*, identificaba con suma claridad algunas de las contradicciones de la democracia en las sociedades modernas. La extensión del sufragio era un paso indispensable para intentar superarlas. Sin embargo, añadía,

"con ser necesario no es lo suficiente". Por lo tanto, para que dicha integración fuese vivida como algo real y efectivo cotidianamente proponía varias acciones, entre las que cabe destacar tres:

- El establecimiento de las condiciones materiales propicias para el desarrollo democrático por medio de la redistribución más equitativa de los beneficios del avance no sólo tecnológico sino también cultural.
- El fomento de prácticas democráticas en ámbitos más cercanos a la existencia cotidiana individual y colectiva por medio de la construcción y fortalecimiento de la participación política cotidiana en comunidades locales.
- La ampliación de la participación efectiva de los obreros en la gestión de las empresas donde laboraban.

Estas propuestas, a mi juicio, siguen siendo relevantes al enfrentar la crisis de nuestro tiempo. Hoy en día difícilmente se podría tachar de conservador y mucho menos reaccionario a cualquier individuo que abogara por ellas. Sin embargo, Germani no se salvó de estas acusaciones desde el flanco de la izquierda radical de sus tiempos.

Bibliografía

Blanco, Alejandro, "Política, modernización y desarrollo: una revisión de la recepción de Talcott Parsons en la obra de Gino Germani", *Estudios Sociológicos*, vol. XXI, núm. 63, 2003.

Blanco, Alejandro, "Ideología, cultura y política: la Escuela de Frankfurt en la obra de Gino Germani", *Prismas: Revista de Historia Intelectual*, vol. III, núm. 3, 1999.

Blanco, Alejandro, *Razón y modernidad; Gino Germani y la sociología en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

Blanco, Alejandro, "Karl Mannheim en la formación de la sociología moderna en América Latina". *Estudios Sociológicos*, vol. XXVII, núm. 80, mayo-junio, 2009.

Deutsch, Karl W., "Social mobilization and Political Development", *American Political Science Review*, vol. 55, núm. 3, septiembre, 1961.

Deutsch, Karl W., *Las naciones en crisis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Finkle, Jason L. y Gable, Richard W. (editores), *Political Development and Social Change*, 2a. ed., Nueva York, John Wiley and Sons, 1971.

Germani, Ana, *Gino Germani: del antifascismo a la sociología*, Buenos Aires, Taurus, 2004.

Germani, Ana, "Gino Germani, 1911-1979", en Mera, Carolina y Rebón, Julián (coords.), *Sobre Gino Germani. La sociedad en cuestión. Antología comentada*, Revista de la Carrera de Sociología *Entramados y perspectivas*, núm. 1, julio, Buenos Aires, 2011.

Germani, Gino, *Estructura social de la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Raigal, 1995.

Germani, Gino, "La integración de las masas a la vida política y el totalitarismo", *Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores*, vol. XLVIII, núm. 273, junio, Buenos Aires, 1956.

Germani, Gino, *La sociología científica: apuntes para su fundamentación*, 2a. ed., Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 1962.

Germani, Gino, *Política y sociedad en una época de transición*, Buenos Aires, Paidós, 1962.

Germani, Gino, *Sociología de la modernización, Psicología social y Sociología*. Buenos Aires, Paidós, 1971.

Germani, Gino, *Autoritarismo, fascismo y populismo nacional*, Libros de Transacciones, 1978/2003.

Germani, Gino, *et al.*, *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica*, México, Editorial Era, 1977.

Germani, Gino, "Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna", *Crítica y utopía*, núm. 1, 1979, pp. 25-63.

Germani, Gino y Lipset Seymour, Martin, "Ideologías autoritarias y estratificación social", *Cuadernos de Sociología*, núm. 24, tomo XIII, Buenos Aires, 1960.

Germani, Gino y Silvert, Kalman, "Politics, Social Structure and Military Intervention in Latin America", *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie/Europäisches Archiv für Soziologie*, 1961.

Gilman, Nils, "Modernization Theory, the Highest Stage of American Intellectual History", en Engerman, David C., Gilman, Nils, Haefele, Mark H. y Latham, Michael E., editores, *Staging Growth, Modernization, Development and the Global Cold War*, University of Massachusetts Press, 2003.

Gilman, Nils, *Mandarins of the Future. Modernization Theory in Cold War America*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003.

Grondona, Ana, "Reception" and "production" of sociological theory. The role of the "Chicago School of Sociology" in Gino Germani 's Theory 1", inédito, Academia. Edu.

Grondona, Ana, "El giro narrativo y el lugar de la heterogeneidad discursiva en el análisis de teorías sociológicas. El caso de la teoría de la modernización en Gino Germani", inédito, Academia Edu.

Grondona, Ana, *Gino Germani: Transición, paradojas, sustituciones y heterogeneidades*, Buenos Aires, Editorial Universidad Nacional General Sarmiento, 2017.

Jorrat, Jorge R. y Sautu, Ruth (compiladores), *Después de Germani: Exploraciones sobre la estructura social de Argentina*, Buenos Aires, Paidós, 1992.

Kahl, Joseph A., *Tres sociólogos latinoamericanos: Germani, González Casanova, Cardoso* (título original en inglés: *Modernitation, Explotation and Dependency in Latin America*), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

Lowenthal, Abraham y Weinstein, Martin (editores), *Kalman Silvert: América Latina y la construcción de la democracia*, Pittsburgh, Latin America Research Commons, 2021. DOI: https://10.25154/book7

Malamud, Andrés, "¿Se está muriendo la democracia?", *Nueva sociedad*, núm. 282, julio-agosto de 2019.

Mannheim, Karl, *El hombre y la sociedad en la época de crisis* (título original en inglés: *Man and Society in an Age of Reconstruction*), Nueva York, George Brace, 1940.

Parsons, Talcott, *El Sistema Social*, Routledge, 1967.

Rawicz, Daniela, "Gino Germani: socialismo liberal y sociología científica", *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 9, núm. 19, mayo-agosto de 2012, pp. 235-257.

Rubinich, Lucas, "Germani: un intelectual consecuente, sobre Gino Germani", en Mera, Carolina y Rebón, Julián (coords.), *La sociedad en cuestión. Antología comentada*, en la Revista de la Carrera de Sociología *Entramados y perspectivas*, núm.1, Buenos Aires, julio de 2011.

Solari, Aldo, Franco, Rolando y Jutkowitz, Joel, *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1976.

Capítulo 2
Modernidad(es) y utopía. Bolívar Echeverría y los mundos posibles

Carlos Alberto Ríos Gordillo*

> Las distintas modernidades o los distintos modelos de modernidad que compitieron entre sí en la historia anterior al establecimiento de la modernidad capitalista, así como los que compiten ahora como variaciones de ésta, son modelos que componen su concreción efectiva en referencia a las muy variadas posibilidades de presencia del hecho real que conocemos como capitalismo.
>
> Bolívar Echeverría, Tesis 6,
> "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", 1995.

Introducción

El objetivo de este ensayo es analizar el concepto de modernidad y el cuádruple *ethe* del filósofo Bolívar Echeverría Andrade, con el objetivo de comprender la modernidad barroca en América Latina y avizorar una modernidad alternativa, no capitalista, basada

* Profesor-investigador del Área "Análisis Sociológico de la Historia", Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco.

en el valor de uso. En principio, se aborda la actualidad e influencia de su obra, al igual que las dimensiones de su discurso crítico; después, se analiza su teoría de la modernidad y del capitalismo (a partir de la contradicción entre el valor de uso y el valor); posteriormente, se estudia su concepción de las múltiples modernidades americanas y, en la conclusión, se reflexiona sobre el perfil comunista de sus tesis y la utopía de una sociedad poscapitalista.

Bolívar Echeverría Andrade se ubica entre los pensadores más creativos y eruditos que incursionaron en la teorización de la modernidad capitalista, en la América Latina de la segunda mitad del siglo XX. Su teoría de los cuatro *ethe* constituye una senda abierta para pensar la modernidad latino-americana en términos de una totalidad histórica, cuyo carácter y naturaleza se forjó gracias a la lucha entre dos proyectos distintos y contrapuestos, el enfrentamiento entre dos enemigos irreconciliables: el valor de uso y el valor de cambio. El segundo ha resultado victorioso de esta batalla transecular, sin que por ello su victoria sea hegemónica y se haya decidido por completo a su favor: el viejo conflicto continúa, ahora mismo, entre nosotros; indefinido, como si estuviese a la mitad de la báscula, el valor de uso tiene todavía una esperanza, la de crear un mundo no capitalista, un mundo posible. Al reflexionar sobre las implicaciones de esta hipótesis, comprendí su singular capacidad heurística para abrir nuevas investigaciones, como ésta y las que guardan relación con el cambio social y la modernidad alternativa.

El discurso crítico de Bolívar Echeverría es propio del materialismo histórico, pero de un tipo crítico y creativo, a la vez que heterodoxo y marginal, cuya radicalidad emancipatoria a menudo ha sido incomprendida e incluso olvidada a propósito. Mi objetivo es recuperar el radicalismo teórico y político del autor, con el objetivo de pensar la modernidad latinoamericana, así como las vías de transformación del cambio social a gran escala. Me parece que en esta doble circunstancia se encuentra la explicación de estas páginas: el estudio de la relación entre las modernidades y la utopía, el análisis del vínculo entre la pluralidad y el mestizaje. En ambos carriles transita la modernidad en tanto experiencia, pero también lo hace como utopía.

Diez años después. El discurso crítico: ¿reforma o revolución?

Hace quince años, Bolívar Echeverría, el filósofo de las grandes ideas, cuya reflexión sobre la modernidad y el pensamiento crítico de Marx hizo latir la teoría crítica y el marxismo centro-europeo en América Latina, falleció víctima de un paro cardiaco a los 69 años de edad, el 5 de junio de 2010, en su casa de la Ciudad de México.

En prensa se encontraban *Modernidad y blanquitud* y *Discurso crítico y modernidad*, ensayos escogidos, que su autor no vería publicados.[1] Tras su desaparición se sucedieron los homenajes, en México (2010 y 2011) y Ecuador (2014), que dieron pie a libros conmemorativos, al igual que a diversos proyectos editoriales.[2] En poco tiempo, compilaciones y ediciones de sus ensayos fueron publicados bajo el pie de imprenta de muchas editoriales en distintos países.[3] Las revistas *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, en México,

[1] Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010; *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos,* Prólogo de Carlos Alberto Ríos Gordillo, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2011.

[2] Fuentes, Diana, García Venegas, Isaac, Oliva Mendoza, Carlos (comps.), *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, FFYL-UNAM, México, Editorial Ítaca, 2012; Serur Smeke, Raquel (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencia,* UAM Xochimilco, México, Ediciones Era, 2015; Arizmendi, Luis, Peña, Julio, Lillo E. Eleder Piñeiro (comps.), *Bolívar Echeverría: Trascendencia e impacto para América Latina en el Siglo XXI* (col. Memoria Viva), Quito, Instituto de Altos Estudios Nacionales, 2014; Moraña, Mabel (ed.), *Para una crítica de la modernidad capitalista: Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría,* Quito-México, Universidad Andina, Corporación Editora Nacional, Ed. Equilibrista, 2014; Muñoz de Baena, José Luis (ed.), *La modernidad perdida. Estudios en homenaje a Bolívar Echeverría,* Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia-Editorial Sindéresis, 2018.

[3] Echeverría, Bolívar, *Siete aproximaciones a Walter Benjamin,* Prólogo de Carlos Antonio Aguirre Rojas, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2010; *Antología. Bolívar Echeverría. Ensayos políticos,* Introducción y selección de Fernando Tinajero, Quito, Ediciones del Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011; *Antología. Bolívar Echeverría: crítica de la modernidad capitalista*, Prólogo de Andrés Barreda, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011; *El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución,* México, Ítaca, 2011; *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*, edición de Jorge Gasca Salas, México, Ítaca, 2013; *Ziranda,* Prólogo de Isaac García Venegas e imágenes de Alberto Castro Leñero, México, Ediciones Era-Universidad Autónoma de Nuevo León, 2019.

e *Íconos*, en Ecuador, dedicaron números especiales a manera de homenaje.[4] Por ende, con excepción del análisis biográfico sobre Bolívar Echeverría y Adolfo Sánchez Vázquez, de 2007, a partir de su muerte han ido apareciendo análisis sobre la trayectoria intelectual (véanse los prólogos Aguirre, Barreda, Fuentes, Ríos y Tinajero) así como una diversidad de análisis monográficos (Gandler, Oliva, Losada, Chávez e Illades).[5] En México, Ecuador y España existe un número creciente de tesis de posgrado, e incluso una variedad de tesis de licenciatura, sean de filosofía, historia o historiografía.

En este sentido, en los últimos diez años se ha producido una oleada de estudios que demuestran la influencia de su obra. En la producción reciente se observa su asimilación en un "encuadre latinoamericano",[6] que la traduce al programa de los estudios decoloniales, cuya transmisión de ideas progresistas y antieurocéntricas los ha puesto en boga en América Latina, aun cuando son una impos-

[4] *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, año 8, núm. 15 segunda serie (*dossier:* Bolívar Echeverría: *in memoriam*), septiembre de 2010-febrero de 2011. No obstante, años antes, la misma revista había dedicado un número de homenaje, en vida de Echeverría (quien coordinó el número 9, cuyo dossier estuvo dedicado a la Escuela de Frankfurt), en reconocimiento al integrante de su comité científico internacional, quien sugirió, en la etapa de fundación de la revista, el subtítulo de la misma. *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, año 6, núm. 11 (dossier: *la Escuela de Frankfurt*), México, septiembre de 2008-febrero de 2009. *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, año 13, núm. 26 (dossier: *homenaje a Bolívar Echeverría Andrade*), México, marzo-agosto de 2016. Asimismo, *Íconos. Revista de ciencias sociales*, núm. 43 (dossier*: Actualidad de la crítica a la modernidad capitalista*), Quito, FLACSO, mayo de 2012.

[5] Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, Prólogo de Michael Löwy (col. Filosofía), México, UAQro-UNAM-FCE, 2007; Oliva Mendoza, Carlos, *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría,* México, FFYL, UNAM-Ítaca, 2013. Losada, Noémie, "Bolívar Echeverría: discours critique et philosophie de la culture", *Contretemps. Revue de critique communiste*, París, 2016. Disponible en: https://www.contretemps.eu/losada-bolivar-echeverria (consulta: 11 de septiembre de 2020); Chávez Maldonado, José, *Valor de uso y contradicción capitalista: una aproximación al pensamiento de Bolívar Echeverría*, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2017; Illades, Carlos, *El marxismo en México. Una historia intelectual*, México, Taurus, 2018.

[6] Moraña, Mabel (ed.), *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría,* Quito-México, Universidad Andina-Corporación Editora Nacional-DGE Equilibrista, 2014.

tura intelectual.[7] Este encuadre decolonial ha convertido a su obra en punta de lanza contra el "eurocentrismo", el "colonialismo neoliberal", la "modernidad colonial", la "colonialidad del saber", hasta reducirla a sus antípodas:[8] la teoría (sin materialismo) de la cultura y el *ethos* barroco aplicado a la historia de "nuestra América".

Así, de manera paradójica, el filósofo de la modernidad barroca y el mestizaje cultural se ha convertido en un defensor de lo latinoamericano. Esta asimilación ha encubierto el carácter comunista y dialéctico de las tesis de Echeverría sobre la modernidad, el valor de uso y la utopía, convirtiéndolas en doctrina reformista. En este sentido, es necesario remar a contracorriente para observar la formación del discurso crítico de Bolívar Echeverría, comprender sus tesis sobre la modernidad y el capitalismo y, en particular, su concepción de la modernidad latinoamericana, la utopía y los mundos posibles, en ésta, nuestra parte del mundo.

Discurso crítico y modernidad

"¿Quién es ese Bolívar Echeverría?", "¿y quién es Adolfo Sánchez Vázquez?" preguntó Jürgen Habermas en 1992, al intervenir sobre la solicitud de un estudiante de la Universidad Goethe de Frankfurt, para hacer su tesis de doctorado sobre la filosofía marxista en México.[9] Para entonces, Echeverría era autor de un solo libro: *El discurso crítico de Marx*, publicado en 1986 con el pie de imprenta de Ediciones Era, e incluido en la colección: "El hombre y su tiempo", reservada al pensamiento marxista (A. Gramsci, I. Deutscher, Ch. Wright Mills, F. Fanon, el *Che* o P. González Casanova, entre otros).

[7] Gaussens, Pierre, "Crítica de las posturas decoloniales. El eurocentrismo no existe", *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 23 (dossier: *Carlo Ginzburg y el estudio de las culturas subalternas*) septiembre de 2014-febrero de 2015, pp. 109-118; Makaran, Gaya y Gaussens, Pierre (coords.), *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*, México, Bajo Tierra, A.C.-Centro de Investigaciones sobre América Latina y El Caribe, 2020.

[8] Herrera de la Fuente, Carlos, "Elogio a Bolívar Echeverría". Disponible en: http://sdemergencia.com/2020/06/08/elogio-a-bolivar-echeverria/ (consulta: 12 de septiembre de 2020).

[9] Gandler, Stefan, "Quién es Bolívar Echeverría?", *La Jornada Semanal*, 8 de agosto de 2010. Disponible en: https://www.jornada.com.mx/2010/08/08/sem-stefan.html (consulta: 12 de septiembre de 2020).

Tenía 45 años y había colaborado en la revista *Cuadernos Políticos* (sesenta números publicados, entre 1974 y 1990, por Ediciones Era).[10] Gracias a sus traducciones, ensayos críticos y desempeño en el Seminario *El capital*, que impartió durante años en la Facultad de Economía (FE) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), era considerado un profundo conocedor de la obra de Marx y las diversas tradiciones del marxismo centro-europeo. Su primer libro reunió diez ensayos, seis publicados (que corrigió, en ocasiones, a profundidad) y cuatro inéditos.[11] Algunos eran temas que él había trabajado desde finales de los años sesenta y que seguiría abordando hasta sus últimos días, por lo que cada uno constituye un paso argumental, sea un punto de partida o uno intermedio, de un movimiento reflexivo que duró casi cuatro décadas, en el cual él examinó la realidad social capitalista –a partir de una estrategia de lectura sobre *El capital* notable y original–[12]

[10] Véase el sitio: http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/ (consulta: 12 de septiembre de 2020).

[11] La "Presentación" (1984) del libro y los capítulos: 3) "Esquema de *El capital*" (1977); 5) "Valor y plusvalor" (1978); 6) "Clasificación del plusvalor" (1978), y 7) "La crisis estructural según Marx" (1980), eran inéditos. Los demás ya habían sido publicados: 1) "El materialismo de Marx" ["La revolución teórica comunista en las Tesis sobre Feuerbach"] en *Historia y sociedad*, núm. 6, 1975; 2) "Definición del discurso crítico", *Cuadernos políticos*, núm. 10, 1976; 4) "Comentario sobre el "punto de partida" de *El capital", Investigación económica*, vol. 36, núm. 142, Facultad de Economía, UNAM, 1977; 8) "Rosa Luxemburgo: espontaneidad revolucionaria e internacionalismo", escrito originalmente como Prólogo a las *Obras escogidas* de Rosa Luxemburgo (Era, 1981-1982); 9) "El problema de la nación desde la Crítica de la economía política", *Cuadernos políticos*, núm. 29, 1981, y 10) "Cuestionario sobre lo político", *Palos* (núm. 1, 1980). No se trata solamente de una compilación de ensayos, sino también de una estrategia de lectura.

[12] En la "Presentación" él clasificó los ensayos en tres grupos, sobre "diferentes temas" del "proyecto teórico y político de Marx": 1) ensayos 1 y 2: "propuesta de definición" o "estrategia epistemológica adecuada" del "carácter científico del discurso teórico de la realidad social"; 2) ensayos 3, 4, 5, 6 y 7: "lectura" de *El capital* y sobre "temas clave de la crítica de la economía política"; 3) ensayos 8, 9 y 10: "derivación de la teoría de Marx hacia temas propiamente políticos". Sin embargo, por debajo de esta clasificación temática es posible sugerir otra con base en dos coordenadas: por un lado, una especie de arquitectura ("esquema", "punto de partida", "clasificación"; artículos 3, 4 y 6) que reconstruye y reordena el discurso crítico de Marx; y por el otro, el análisis de conceptos elementales de la crítica de la economía política ("materialismo", "valor", "plusvalor", "crisis", "espontaneidad

basándose en la obra de Marx, o lo que él llamó: "el discurso crítico de Marx".

Todos los ensayos habían sido publicados entre 1975 y 1982 (excepto la "Presentación", fechada en 1984); sin embargo, el autor recuerda que fueron "redactados entre 1974 y 1980".[13] En el primer caso él tenía entre 34 y 41 años; en el segundo, oscilaba entre los 33 y 39 años; es decir, la primera madurez. La publicación del libro, en 1986, cuando cumplía los 45 años, no permite observar adecuadamente esta genealogía. Por ello, *El discurso crítico de Marx* representa la condensación de su actividad política e intelectual desde su llegada a México, en julio de 1968, con 27 años a cuestas y con estudios de *Magister Artium* por la Universidad Libre de Berlín, así como el resultado de sus clases en el Seminario de *El capital* –K. Marx, K. Korsch, K. Kosík, G. Lukács, H. Grossmann, E. Bloch, M. Heidegger, R. Luxemburgo, W. Benjamin o Th. Adorno, entre otros–, en la FE de la UNAM. Todo ello sería valorado por Adolfo Sánchez Vázquez, quien, a propósito de la presentación de *El discurso crítico de Marx*, el 6 de marzo de 1987, expresó:

> (…) hace ya tiempo que conozco a Bolívar Echeverría, desde que pasó por mis clases y Seminarios como Profesor Adjunto mío, dejando una firme huella, y que después he seguido de cerca sus ejemplares traducciones y sus textos diversos, escasos y densos, pero ricos en ideas y creativos. Hace tiempo también que valoro altamente su labor en esos diversos campos, por su espíritu crítico y antidogmático (…) Los trabajos recogidos en el volumen, permiten considerarlos como niveles distintos de una evolución de las ideas del autor, que culmina en el texto cronológicamente último, aunque es el que, como "Presentación", abre el libro.[14]

---

revolucionaria", "nación", "lo político"; artículos 1, 2, 5, 7, 8, 9 y 10), explorando sus características individuales como su relación recíproca. Esta estrategia, que reconstruye el discurso crítico, científico y comunista de Marx, al igual que categorías o conceptos ineludibles del mismo, muestra el hilo conductor de la lectura de Bolívar Echeverría sobre *El capital*, y la originalidad de la misma.

[13] Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx* (col. El hombre y su tiempo), México, Ediciones Era, 1986, p. 24.

[14] Sánchez Vázquez, Adolfo, "Crítica y marxismo", *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 11, *op. cit.*, p. 19.

Aun así, para 1992 estaba lejos de ser conocido en los círculos académicos europeos; considerando, en particular, las traducciones de sus obras. En 2019 se tradujo, por vez primera y al inglés, uno de sus libros: *Modernity and "whiteness"*.[15] ¿Quién era Bolívar Echeverría, el joven maestro del materialismo histórico?, ¿cómo y por qué había llegado a México?

Nacido el 2 de febrero de 1941 en la ciudad de Riobamba, Ecuador, ubicada justo al pie del volcán el Chimborazo, Bolívar Vinicio Echeverría Andrade fue hijo de Rosa Andrade Velasco, ama de casa, y de Bolívar Echeverría Paredes, administrador de fincas. Segundo de seis hermanos (dos mujeres y cuatro hombres), perteneció a una familia quiteña cuya forma de vida, alcanzada en la década de 1930, le permitió educar a sus seis hijos.[16] Así, entre el panorama montañoso y la atmósfera nublada de las tierras alteñas , él pasaría los primeros años de su vida "cabalgando por las praderas", como le contó a uno de sus hijos.[17] Pero, a los 6 años de edad, la familia regresó a Quito, donde fue inscrito en una escuela lasalleana, privada y católica, debiendo participar como monaguillo en las misas: "hasta los catorce años yo creía en Dios, comulgaba y confesaba y todo".[18]

En 1955, por decisión paterna, ingresa al Colegio Nacional Mejía y se sensibiliza en las contradicciones sociales que, a diferencia de la escuela católica de la clase alta, ofrece una escuela laica y pública: "era un ambiente social y político muy fuerte, pues ahí es donde –claro– no le queda a uno más que entender la problemática política y social".[19] Es en ese lugar donde dio muestras de "su excepcional capacidad para estudiar sistemáticamente, comprender y sintetizar los argumentos sustantivos de sus

[15] Echeverría, Bolívar, *Modernity and "Whiteness",* Foreword by Diana Fuentes, USA, Polity Press*,* 2019.

[16] Barreda, Andrés, "En torno a las raíces del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría", en Echeverría, Bolívar, *Antología*, *op. cit*., p. 19.

[17] Echeverría Serur, Carlos, "Pienso en mi padre", *Revista de la Universidad de México,* nueva época, núm. 77, México, julio de 2010, p. 56.

[18] Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en M*éxico, *op. cit.,* p. 86.

[19] *Ibid*., p. 87.

maestros".[20] Unamuno fue un descubrimiento de juventud: "nos apasionaba porque había una matriz católica en todos nosotros", según recuerda Luis Corral.[21] No obstante, Echeverría consideraba que vía Unamuno estableció "la conexión entre política y teoría o filosofía".[22]

Su gusto por la literatura y las lenguas extranjeras es una cabeza de puente que lo conecta con la filosofía existencialista (Unamuno, Sartre, Camus, Heidegger) y ésta, a su vez, con la política. En este periodo triunfó la Revolución cubana, cuya promesa de hacer posible la afirmación como negación de una nueva sociedad y un hombre nuevo, situó a la Revolución y, en ella, al Comandante Guevara, en la antesala de una nueva época. Si la época se radicaliza e impregna el aire con política y radicalismo, Echeverría adquiere el gusto de leer a Sartre a partir de que en él encuentra un referente para el estudio de la política concreta, dentro del pensamiento de izquierda: "Sartre afirmaba además que la libertad sólo puede ser tal si se afirma como libertad para la solidaridad, como 'libertad comprometida' con la vida concreta, con los otros, con la emancipación de la sociedad", escribió a propósito.[23]

Así mismo, también leía a Heidegger, porque en él veía a un gran filósofo, cuyo discurso era radical: "esa revolución de la metafísica occidental en la que trabaja"; este discurso "llamado a revolucionar el modo tradicional de discurrir sobre la esencia de las cosas y a preparar un tipo de pensar que […] está aún por venir",[24] es una revolución teórica que parece conectarse con esta revolución de la "libertad comprometida con la vida concreta", de Sartre. Así, sucede algo parecido con el vínculo entre la Revolución y la metafísica, entre Cuba y Heidegger: "Lo que les conecta a los dos es la radi-

[20] Barreda, Andrés, "En torno a las raíces del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría", *op. cit.,* p. 22.

[21] *Ibid.*, p. 23.

[22] Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México*, *op. cit.* p. 89.

[23] Echeverría, Bolívar, "68+40=60". Disponible en: http://www.bolivare.unam.mx (consulta: 23 de septiembre de 2020).

[24] Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM, México, El equilibrista, 1995, p. 83.

calidad del proyecto".[25] Es el carácter revolucionario de la filosofía heideggeriana lo que se vincula con el proyecto de esta Revolución en Latinoamérica, "que prometía ser una revolución mucho más radical que la Revolución soviética".[26]

La "radicalidad teórica" de Heidegger es la que, por entonces, cobró mayor peso, puesto que a finales de 1961 emprendió (con su amigo Luis Corral, que tampoco sabía hablar alemán) el viaje a la República Federal Alemana. "Me fui a Alemania buscando a Heidegger", contó en alguna ocasión, "el problema es que nunca lo encontré", agregaba irónicamente.[27] La época que él pasó en Berlín Occidental, así como en Berlín Oriental, cuando comenzaba a construirse el muro (que se levantó el 13 de agosto de 1961), lo marcó decisivamente. Al igual que Walter Benjamin, quien afirmó que París era la capital del siglo XIX, para él Berlín era "la capital de los años sesenta". "En Berlín vivíamos una situación muy artificial. Era una ciudad-isla, una puebla del Occidente democrático en el medio hostil del "mar comunista".[28] En esta situación, él cursaba sus seminarios en la Universidad Libre de Berlín (mas no se graduaría), puesto que sus actividades también eran otras. A partir de su vinculación con jóvenes intelectuales de izquierda, como Rudi Dutschke y Bernd Rabehl, discutía las obras de K. Korsch, G. Lukács o F. Fanon, en los seminarios en los cuales asistían alemanes, latinoamericanos y norafricanos.

Lo que había comenzado como un viaje en pos de Heidegger se había volcado, casi por completo, al activismo político dentro del movimiento estudiantil berlinés, con efectos políticos inmediatos. "El movimiento estudiantil alemán resurgió a partir de las manifestaciones que hacíamos conjuntamente los pocos estudiantes latino-americanos y estos estudiantes socialistas".[29] Así,

[25] Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México*, *op. cit.*, p. 91.

[26] *Ibid*., p. 91.

[27] Ríos Gordillo, Carlos Alberto, "Prólogo. Un momento intelectual", *op. cit.*, p. 14.

[28] Echeverría, Bolívar, "Barroco y modernidad alternativa. Diálogo con Bolívar Echeverría". Entrevista de Mauro Cerbino y José Antonio Figueroa, *Íconos. Revista de ciencias sociales*, núm. 17 (dossier: *El ataque a los Tagaeri*), Ecuador, FLACSO, septiembre-diciembre de 2003, p. 102.

[29] *Ibid*., p. 103.

el activismo político de Bolívar Echeverría, nucleado en torno de un grupo de activistas marxistas, resulta importante para el movimiento estudiantil que prefiguraría el 68 alemán. No obstante, entre la militancia y el estudio, en 1969, editó con Horst Kurnitzky (quien había estudiado con Th. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse y J. Habermas) un volumen con ocho ensayos sobre la *Crítica del anti-imperialismo burgués. Desarrollo y subdesarrollo*, mientras que, un año antes, vivamente impactado por el asesinato del Comandante Guevara, escribió la introducción a una colección de escritos del *Che: ¡Hasta la victoria siempre!* Andrés Barreda sugiere que, a Klaus Wagenbach –el editor de los grupos radicales alemanes que con los años sería uno de los editores más reconocidos de Alemania–, se debe el contacto directo de los alemanes con intelectuales, artistas y revolucionarios italianos, como el "Grupo 66" (réplica italiana de "Die Grupe 47", colectivo en donde participa Umberto Eco, quien años atrás se había vinculado con el grupo turinés antifascista "Giustizia e Libertà", núcleo fundador de la editorial Einaudi)[30] y con el partisano editor italiano Giangiacomo Feltrinelli, fundador y comandante del Gruppi di Azione Partigiana (GAP) y de la Editorial Feltrinelli. Wagenbach, Dutschke y Echeverría asisten al multitudinario funeral de Feltrinelli, en Italia, en marzo de 1972.[31]

Por lo tanto, el aprendizaje no es escolar, sino político. La absorción de la lengua y la cultura alemana, el pensamiento teórico y revolucionario, hacen de Echeverría un conocedor del marxismo crítico alemán y del marxismo occidental, pero también un militante político comprometido con el movimiento revolucionario internacional. Los testimonios, en ambas dimensiones, coinciden. Mientras que, según le cuenta Jorge Juanes a Andrés Barreda: "Marcuse en algún momento considera a Bolívar Echeverría como uno de sus alumnos más adelantados",[32] para José María Pérez Gay, Rudi Dutschke lo llama-

[30] Cesari, Severino, *Conversaciones con Giulio Einaudi* (col. Tipos Móviles, 5), Madrid, Editorial Trama, 2009, y Ferrero, Ernesto, *La tribu Einaudi. Retrato de grupo* (col. Tipos Móviles), Madrid, Editorial Trama, 2020.

[31] Barreda, Andrés, "En torno a las raíces del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría", *op. cit.*, p. 35.

[32] *Ibid.*, p. 38.

ba *Roter Front Bolívar*[33] (El frente rojo Bolívar). Desde 1966 él oscila entre Latinoamérica y Berlín. "Una de sus misiones es la de servir de mensajero entre los camaradas berlineses y los de Latinoamérica próximos a Ernesto *Che* Guevara, entre otros", según se lee en *Marxismo crítico en México*. "Mediante rodeos, transmite cartas y paquetes cuyo contenido desconoce. Una estación en esos viajes es, hacia abril de 1966, la ciudad de México".[34] "Había estado en México por cuestiones del movimiento estudiantil", recuerda Echeverría: "Había entablado contactos con los movimientos de liberación nacional latinoamericanos, cumpliendo determinadas tareas del movimiento".[35]

Sin haber obtenido el refrendo de la beca para estudiar en la República Federal de Alemnia (RFA), decide abandonar el país a mediados de 1968. Para entonces tiene 27 años, está formado tanto política como teóricamente y decide viajar a México, quizá motivado por sus vínculos con "refugiados políticos que también estaban estrechamente vinculados con el Che".[36] Ahí encuentra a don Arnaldo Orfila, fundador y director de Siglo XXI Editores.[37] Cuando llega a México, en julio de 1968, la curva del movimiento estudiantil está por alcanzar su auge (entre el 5 de agosto y el 13 de septiembre). Un movimiento sobrecalentado amenazaba la vida autoritaria y la "Paz indivisible" de los presidentes, que de la Revolución de 1910 habían obtenido genealogía y legitimidad. Es la época que José Revueltas bautizó como "Democracia bárbara", implantada gracias a la represión de ferrocarrileros, maestros, campesinos y opositores al régimen del nacionalismo revolucionario; en particular, después de que el triunfo de la Re-

[33] Pérez Gay, José María, "Bolívar Echeverría (1941-2010)", en *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, *op. cit*., p. 430.

[34] Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México, op. cit.* p. 111.

[35] Barreda, Andrés, "En torno a las raíces del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría", *op. cit.,* p. 43.

[36] *Ibid,* p. 48.

[37] Ahí se encarga de las traducciones de Kozlik, Adolf, *El capitalismo del desperdicio. "El milagro económico norteamericano"* (col. El mundo del hombre. Economía y demografía) y la compilación de textos de J. P. Sartre, con Carlos Castro, *Los intelectuales y la política* (col. Mínima, 18), ambos en 1968, aunque uno del alemán y el otro del francés. Con los años, su trabajo editorial y de traducción iría acentuándose: B. Brecht, W. Benjamin, M. Horkheimer, R. Musil, K. Marx, J. Habermas.

volución cubana recrudeció la política de contención del comunismo en toda América Latina. "Cuando yo llegué estaba tan viva la cuestión del 68, eran épocas muy convulsas si se quiere, pero también muy llenas de esperanza, parecía que sí se podía hacer la revolución".[38] Por lo tanto, se enroló en las tareas de apoyo al movimiento obrero de los electricistas, escribiendo artículos sobre Rosa Luxemburgo en la revista *Solidaridad*, que firmó con el pseudónimo *Javier Lieja*. Eso lo llevó a "respetar, a prestar atención a lo que ellos plantean".[39]

Al procurarse los medios de subsistencia para él y su familia, su esposa Ingrid Weikert y su hijo Andreas, consiguió un trabajo docente. En 1973, Adolfo Sánchez Vázquez lo invitó para que fuera su asistente en la Cátedra de Estética, en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (con quien colaboró en el plano editorial, primero en la antología *Estética y marxismo*, y después, en el libro de Marx, *Cuadernos de París. Notas de lectura de 1844*, publicados por Ediciones Era en 1970 y 1974). No obstante, a partir de 1972 las nuevas cátedras del Seminario de *El capital*, en la Facultad de Economía (FE) y la materia de Economía, y Filosofía en la FFyL, de la UNAM, fueron el asidero que le permitió dedicarse, desde entonces, a la docencia. La militancia política daba paso a la militancia intelectual.

Mientras que en 1974 participó en la fundación de *Cuadernos Políticos*, revista que desde México conectó diversas redes teóricas y políticas de alcance internacional, continuó su formación y presentó la tesis *Apuntes para un comentario de las Tesis sobre Feuerbach*, para obtener el título de Licenciado en Filosofía por la FFyL de la UNAM. Ese mismo año, obtuvo una plaza de medio tiempo en la Facultad de Economía, que un año después se convirtió en una de tiempo completo, a la cual renunció en 1987 tras obtener otra plaza, también de tiempo completo, en la FFyL. A partir de entonces, los temas se bifurcaron: de sus pesquisas sobre la obra de Marx, la crítica de la economía política y el marxismo –correspondientes a la tesis de maestría de 1991 *Apunte crítico sobre los*

[38] Echeverría, Bolívar, "La revolución del 68 en México. Entrevista con Bolívar Echeverría", *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 11, *op. cit.*, p. 69.

[39] *Ibid.*, p. 69.

esquemas de la reproducción esbozados por Karl Marx en El capital–[40], a sus estudios sobre la modernidad barroca, el mestizaje cultural y el *ethos* barroco, el concepto de cultura y la teoría materialista de la cultura, correspondientes a la tesis de doctorado en filosofía de 1997 *Lo barroco y la historia de la cultura*.[41]

En la década de 1970, una vez obtenida la base institucional de profesor universitario y después de que en la década de 1990 hubo conquistado todos los grados académicos, Bolívar Echeverría consolidó su carrera académica y definió su perfil profesional. Su militancia política se convertirá en radicalidad teórica, pues entre 1994 y 1998 publicó: *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco, Las ilusiones de la modernidad, y Valor de uso y utopía*,[42] libros con los que profundizó los cinco ejes que estaban planteados en *El discurso crítico de Marx*: *a*) Una nueva lectura de *El capital* y el estudio del discurso crítico de Marx, *b*) La teoría marxista de la "forma natural" y el "valor de uso", *c*) La caracterización de la modernidad capitalista y los cuatro *ethe*, *d*) El mestizaje cultural y el *ethos* barroco, *e*) El concepto de cultura y la teoría materialista de la cultura.[43] Con ello, construyó una obra cuyas dimensiones y alcances, según afirma Carlos Antonio Aguirre Rojas, como si respondiese a la pregunta de Habermas a propósito de la identidad del filósofo marxista: "son las de un verdadero clásico de las ciencias sociales".[44]

[40] Echeverría, Bolívar, *Apunte crítico sobre los Esquemas de la reproducción esbozados por K. Marx en* El capital (col. El Seminario de *El capital*), FE-UNAM, 1992. La segunda edición se intituló: *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los Esquemas de K. Marx*, México-Quito, DEP-FE, UNAM-Editores Unidos Nariz del Diablo, 1994.

[41] Echeverría, Bolívar, *Lo barroco y la historia de la cultura*, Tesis para obtener el grado de Doctor en Filosofía, dirigida por el Dr. Juan Carlos Pereda Failache. FFyL, UNAM, enero de 1997. Disponible en: http://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/5027_TD337 (consulta: 12 de septiembre de 2020). La tesis es la versión original de *La modernidad de lo barroco,* México, Ediciones Era, 1998.

[42] Echeverría, Bolívar (coord.), *Modernidad, Mestizaje cultural y* ethos *barroco,* México, UNAM-El Equilibrista, 1994; *Las ilusiones de la modernidad,* México, UNAM-El Equilibrista, 1995; *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI Editores, 1998.

[43] Ríos Gordillo, Carlos Alberto, "Prólogo. Un momento intelectual", *op. cit.,* pp. 7-44.

[44] Aguirre Rojas, Carlos Antonio, "La obra de Bolívar Echeverría. El discurso crítico y el *ethos* barroco", *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 15, *op. cit*., p. 97.

Modernidad(es) y capitalismo

Las ilusiones de la modernidad es un libro de nueve ensayos, escritos entre 1985 y 1993, bajo los efectos del colapso del bloque soviético, que inauguró una época de adaptación y modificación, o "de transición", según Bolívar Echeverría. Los ensayos constituían "una propuesta de inteligibilidad para la época de transición en que vivimos"; una propuesta cognitiva "que localiza en la crisis de la modernidad ciertas claves centrales para la compresión de todas las otras".[45] Para él, la transición permitía entender algo más profundo todavía: la crisis de la modernidad. Según explica en la "Presentación" del libro, fue la revolución en las fuerzas productivas, una nueva edad en su historia propia, con el aparecimiento de la tecnología racional en el trabajo y del intercambio mercantil en la circulación de la riqueza, lo que representó un reto para la capacidad civilizatoria del ser humano. "La modernidad puede ser entendida como la respuesta múltiple que la sociedad humana ha podido dar a este reto a lo largo de la historia",[46] sentenció. La clave de la crisis de la modernidad está en la clave de su éxito: "en lo que desde hace al menos un siglo llamamos "capitalismo".[47] Por lo tanto, después de la caída del Muro de Berlín y el desmoronamiento del sistema soviético, cuando se argumentaba que se vivía una crisis de la modernidad en cuanto tal o una crisis de crecimiento de su modalidad capitalista, el argumento del libro giraba en torno de lo opuesto:

> se trata de un proceso en que la modernidad que ha prevalecido ya por tantos siglos pugna por mantenerse en su sitio, cambia de piel a través de grandes cataclismos históricos y de mínimas catástrofes

[45] Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad, op. cit.*, p. 10.

[46] *Ibid.*, p. 10. Años después (en 2005), basándose en Técnica y civilización, de Lewis Mumford, pero también en Patrick Geddes, Marc Bloch, Fernand Braudel y Lynn White, Echeverría escribió que la modernidad databa del siglo X: "En una primera definición aproximada se podría decir que la modernidad consiste en la respuesta o re-acción aquiescente y constructiva de la vida civilizada al desafío que aparece en la historia de las fuerzas productivas con la revolución neotécnica gestada en los tiempos medievales", "Definición de la modernidad", en *Modernidad y blanquitud*, *op. cit.*, p. 23.

[47] Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad, op. cit.*, p. 11.

cotidianas, acosada por una forma alternativa de modernidad –una forma postcapitalista– que tal vez algún día llegue a sustituirla.[48]

Para Echeverría, la época de crisis, de transición, la de los primeros años de la década de 1990, era algo más profundo que el cambio de época, o el cierre de un periodo histórico que asemeja a 1989 con 1789: "La *caída del muro de Berlín* en 1989 puede llegar a tener un simbolismo parecido al del *asalto a La Bastilla* en 1789".[49] En realidad, la crisis no generaba una modernidad alternativa, sino que invitaba a pensar cómo la modernidad construida por la civilización occidental mediante la historia europea había creado ese dispositivo llamado capitalismo, que alteró la "respuesta múltiple que la humanidad ha dado" para satisfacer, a través del trabajo y los medios de producción, el sistema de necesidades de la humanidad. Esa modernidad fundante y creadora, aunque precaria en cuanto a la generación de la riqueza, no se basaba en el valor de cambio –como la modernidad capitalista, que convirtió al valor que se auto-valoriza en el Dios del mundo moderno–, sino en el valor de uso, que le otorgaba su carácter de alternativa civilizatoria para reemplazar a la modernidad capitalista. En este sentido, la crisis de la modernidad permite comprender a las otras: la conquista y el dominio, interminable pero ciertamente inacabado, de la modernidad capitalista, y la permanencia de la modernidad sobreviviente, derrotada ante la primera, aunque con la posibilidad de reemplazarla.

Para estudiar estos juegos del intercambio entre dos tipos contrapuestos de las figuras de la modernidad, Echeverría escribió un ensayo notable: "Modernidad y capitalismo (15 tesis)".[50] "Por *moder-*

[48] *Ibid*., p. 11.

[49] *Ibid*., p. 14.

[50] Echeverría, Bolívar, "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", en *Las ilusiones de la modernidad, op. cit*., pp. 133-196. De acuerdo con el autor, una primera versión, "considerablemente reducida", se publicó en un folleto de la División de Estudios de Posgrado, FE-UNAM, en 1987 (que no he podido consultar), y "con modificaciones" en: "Quince tesis sobre modernidad y capitalismo", *Cuadernos políticos,* núm. 58, septiembre-diciembre de 1989, pp. 41-62; "Modernidad y capitalismo: quince tesis", *Review*, vol. XIV, núm. 4, 1991, pp. 471-515. Con otras modificaciones lo incluyó en *Las ilusiones de la modernidad,* de 1995, y *Discurso crítico y modernidad,* de 2011. Después de su muerte, el ensayo fue incluido, aunque

nidad había que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana. Por *capitalismo*, una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano",[51] escribió en la *Tesis 1*, a propósito de la forma histórica de totalización civilizatoria que recién había empezado a prevalecer en Europa y América durante el siglo XVI (y que tiende desde el siglo XIX a hacer lo mismo en todo el planeta), caracterizada por un sesgo especial: el predominio de la dimensión económica de la vida social.

De ahí que, desde entonces, la realidad histórica inaugurada por "el modo capitalista de la reproducción de la riqueza social sea típicamente moderna", consideraba el autor, tanto que "ningún contenido característico de la vida moderna pueda definirla mejor que el capitalismo".[52] Es éste, por lo tanto, una vía de acceso privilegiada a la comprensión de la modernidad: "La imprevisible e intrincada red de los múltiples caminos que ha seguido la historia de la modernidad se tejió en un diálogo decisivo", escribió Echeverría, "muchas veces imperceptible, con el proceso oscuro de la gestación, la consolidación y la expansión planetaria del capitalismo en calidad de modo de producción".[53]

Para él, en la *Tesis 2*, la presencia real de la modernidad se juega en dos niveles que permiten comprender su fundamento, esencia y figura: "el posible o potencial y el actual o efectivo".[54] En cuanto al primer nivel, la modernidad puede ser considerada como "una forma ideal de totalización de la vida humana".[55]

---

con un título algo diferente, en *Antología. Bolívar Echeverría: crítica de la modernidad capitalista*, de 2011. Más recientemente, en 2016, se publicaron tres versiones de las Tesis: "Primera versión de las Tesis sobre la *Modernidad capitalista",* "Segunda versión de las Tesis sobre la *Modernidad capitalista",* "Tercera versión de las Tesis sobre la *Modernidad capitalista", Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 26, *op. cit*., pp. 9-12, 13-21, 23-40. Debido a las dimensiones teórico-problemáticas, este ensayo (junto a "La 'forma natural' de la reproducción social", *Cuadernos políticos,* núm. 41, 1984) es un Hilo de Ariadna que teje fino por debajo de la superficie de su obra, definida, en lo sustancial, en esos años.

[51] Echeverría, Bolívar, "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", *op. cit*., p. 138.

[52] *Ibid.,* p. 139.

[53] *Ibid.,* p. 139.

[54] *Ibid.,* p. 140.

[55] *Ibid.,* p. 140.

Por ende, "como esencia de la modernidad",[56] ésta sería "una realidad de concreción en suspenso",[57] sin existencia empírica, indefinida. En el segundo nivel, la modernidad puede ser vista como la "configuración histórica efectiva".[58] Deja de ser una realidad ideal e indeterminada, y "se presenta de manera plural en una serie de proyectos históricos de actualización o efectuación de su esencia";[59] que se suceden unos a otros, y coexisten unos con otros, en conflicto por la supremacía. Esta esencia no es un ideal, un espíritu absoluto (el Hegel de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*) que tiene consciencia de sí y busca su libertad, pues, más bien, se trata de la contraposición entre la "forma natural" de esa reproducción, subsumida por el principio de la auto-valorización mercantil capitalista. La neotécnica, reproducida por la segunda, determina la respuesta de la civilización occidental al reto de establecer el mundo de la abundancia o la escasez relativas, yendo justo en el sentido contrario, al reproducir la escasez. Este carácter contradictorio, ambivalente, es el de la esencia de la modernidad, la situación de suspenso de la vida moderna.

El fundamento de la modernidad se encuentra, según él, en la consolidación de un esfuerzo prolongado e indetenible que ha avanzado con un motor de tres tiempos: lento en la Edad Media, acelerado luego del siglo XVI, explosivo desde la Revolución Industrial hasta nuestros días; esta "consolidación indetenible", de un "cambio tecnológico"[60] que afecta a la base de las diferentes civilizaciones materiales, ha revolucionado la escala de la operatividad instrumental del trabajo humano, experimentando una ampliación de las posibilidades de las fuerzas productivas, "que parecen instaurar por fin", de acuerdo con Echeverría, "al Hombre en la jerarquía prometida de 'amo y señor' de la Tierra".[61]

[56] *Ibid.,* p. 140.

[57] *Ibid.,* p. 140.

[58] *Ibid.,* p. 141.

[59] *Ibid.,* p. 140.

[60] *Ibid.,* p. 141.

[61] *Ibid.,* p. 141.

Así, un acontecimiento decisivo, un hecho sólo registrable con el observatorio de la larga duración histórica, comenzó a hacerse irreversible; se trata de una "mutación en la estructura misma de la 'forma natural' –sustrato civilizatorio elemental– del proceso de reproducción social",[62] que venía a minar el terreno sobre el cual se edificaron las sociedades históricas tradicionales: que la escasez originaria no constituye la maldición de la realidad humana, que el combate descarnado entre el hombre y lo Otro (la Naturaleza, humana o extrahumana), no era una determinación, sino una concreción específica. Su esencia, indecisa en cuanto a la concreción empírica, tuvo frente a sí en un momento fundamental de la historia de la civilización occidental europea, un reto: "elegir el cauce histórico de orientaciones radicalmente diferentes a las tradicionales", considerando, según Echeverría, su potencial "dado que tiene ante sí la posibilidad real de un campo instrumental, cuya efectividad técnica permitiría que la abundancia sustituya a la escasez en calidad de situación originaria y experiencia fundante de la existencia humana sobre la Tierra".[63]

De todas las figuras histórico-concretas de modernidad que ha conocido la historia humana, la que mejor ha podido desplegar sus potencialidades ha sido la modernidad de las sociedades industriales de la Europa noroccidental: "del capitalismo industrial maquinizado de corte noreuropeo",[64] aquella que desde el siglo XVI hasta nuestros días se conforma en torno de subordinar al capitalismo el proceso de producción y consumo de la riqueza social. El capitalismo provoca en la civilización europea la posibilidad de "un modo no solamente deseable sino realmente posible de vivir la vida humana, un proyecto dirigido a potenciar las posibilidades de su libertad",[65] dice el autor. Sin embargo, la contradicción inherente en la dinámica profunda en el proceso capitalista de la riqueza social, reprodujo la escasez artificial en medio de la extraordinaria posibilidad de crear la abundancia, a partir de "la exclusión y horror

[62] *Ibid.,* pp. 140-141.

[63] *Ibid.,* p. 142.

[64] *Ibid.,* p. 143.

[65] *Ibid.,* p. 158.

recíproco entre su sustancia trans-histórica", como dice Echeverría, "es decir, su forma primera 'o natural' de realización o ejecución, y una forma de segundo grado, artificial pero necesaria, según la cual se cumple como puro proceso de 'autovalorización del valor'".[66]

De acuerdo con esto último, "La primera tarea que cumple la economía capitalista es la de reproducir la condición de existencia de su propia forma", como dice en la *Tesis 5*: "construir y reconstruir incesantemente una escasez artificial, justo a partir de las posibilidades renovadas de la abundancia".[67] Esta contradicción, entre el valor de uso o el valor de cambio, determina el triunfo del capitalismo como modo de producción de la riqueza social, basado en el valor que se autovaloriza. No obstante, aun cuando las configuraciones históricas efectivas de la modernidad

[66] *Ibid.,* p. 161. En el marco del concepto de "producción en general", que Marx empleó en su crítica de la economía política, se encuentra el concepto de "forma natural" de la vida social; que a su vez incluye el de "valor de uso". Bolívar Echeverría consideraba que este concepto de "forma natural", o "valor de uso", fue omnipresente en *El capital* (cuyo argumento gira en torno de su contrario: el valor que se valoriza), aunque más como indicación o esbozo teórico, debido a que en la época de Marx ambos conceptos tenían apenas una formulación incipiente, por lo cual, él trazó los lineamientos críticos sin desarrollarlos. "Su contenido es más una incógnita que una solución implícita", escribió en su ensayo sobre el tema incluido en *Valor de uso y utopía* (con variaciones respecto del artículo sobre "la forma natural", de 1984, y el de "la contradicción del valor y el valor de uso", de 1997) No obstante, a partir de "la forma natural" Echeverría emprendió la caracterización del "valor de uso", cruzando el concepto marxiano con los planteamientos de la ontología fenomenológica, los de la semiótica contemporánea y una serie de autores más (Karl Korsch, Walter Benjamin, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Georg Lukács e incluso Louis Hjelmslev, Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson o Maurice Merleau Ponty). Para Echeverría, el "valor de uso" era, en realidad, el tema de la libertad en grande. A propósito de la "forma natural", él escribió que no hacía referencia a un modo paradisíaco de existencia del ser humano, sino a un conflicto: "La forma social natural de la existencia humana que el comunista Marx quiere liberar de su sujeción a la "tiranía del capital" es por sí misma conflictiva, desgarrada; tanto la felicidad como la desdicha son posibles en ella. Su liberación no sería el acceso a un mundo angelical, sino la entrada en una historia en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama, y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción". Echeverría, Bolívar, "El 'valor de uso: ontología y semiótica", en *Valor de uso y utopía, op. cit.*, pp. 196-197.

[67] *Ibid.,* p. 157.

parecen haber determinado la esencia y "de cancelar así el trance de elección, decisión y realización que ella implica", determinando el hecho capitalista como modo de producción de la riqueza social, más bien, antes que ser consideradas un hecho definitivo, "han despertado en ella" –la esencia indeterminada e indecisa de la modernidad– "perspectivas cada vez nuevas de autoafirmación y han reavivado ese trance cada cual a su manera".[68] De acuerdo con Bolívar Echeverría:

> Las muchas modernidades son figuras dotadas de vitalidad concreta porque siguen constituyéndose conflictivamente como intentos de formación civilizatoria de una sustancia histórica –el revolucionamiento posneolítico de las fuerzas productivas– que aun ahora no acaba de perder su rebeldía.[69]

No obstante, la modernidad capitalista muestra de manera ambivalente aquello que constituye la unidad del modo capitalista de la reproducción de la riqueza social, como se fundamenta en la *Tesis 5*: "la contradicción irreconciliable entre el sentido del proceso concreto de trabajo/disfrute (un sentido 'social-natural'), por un lado, y el sentido del proceso abstracto de valorización/acumulación un sentido 'social-enajenado', por otro".[70] De tal manera, la modernidad capitalista ha sido sólo una figura histórico-concreta de la modernidad; una figura fáctica que, sin embargo, no determina la indefinición de sentido de su esencia, sino que es su realización o concreción. "Mostrar que lo que es no tiene más 'derecho a ser' que lo que no fue pero pudo ser",[71] dice el autor al señalar que debajo de este proyecto establecido las "oportunidades para un proyecto alternativo –más adecuado a las posibilidades de afirmación total de la vida, que ella tiene en su esencia– no se han agotado todavía".[72] Por lo tanto, ante el desencanto que produce la modernidad realmente existente, que da por sentada la identidad entre lo capitalista

[68] *Ibid.,* p. 143.

[69] *Ibid.,* p. 143.

[70] *Ibid.,* p. 158.

[71] *Ibid.,* p. 144.

[72] *Ibid.,* p. 144.

y lo moderno, es imperativo cuestionarse: "en qué medida la utopía de una modernidad post-capitalista –¿socialista?, ¿comunista?, ¿anarquista?– es todavía realizable".[73]

De acuerdo con ello, la esencia de la modernidad genera la figura empírica, el proyecto histórico de actualización en el cual ésta adquiere su carácter concreto, realizándola o actualizándola, al generar formas de existencia que coexisten, se suceden, entran en conflicto. La *Tesis 6*, sobre las distintas modernidades y los distintos modos de presencia del capitalismo, plantea el gran escenario de la coexistencia, en conflicto, de las distintas modernidades y los modelos de modernidad, en toda la historia anterior a la supremacía de la modernidad capitalista: "así como los que compiten ahora como variaciones de ésta", escribe el autor, "son modelos que componen su concreción efectiva en referencia a las muy variadas posibilidades de presencia del hecho real que conocemos como *capitalismo*".[74]

El cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista, o las cuatro versiones extremas en las que puede constituirse el *ethos* histórico moderno, se fundamenta en la *Tesis 7*: la forma objetiva del mundo moderno, asumida, vivida y reproducida por nosotros, para interiorizar el capitalismo como estrategia que lo asimila y naturaliza, adaptándolo para quitarle lo malo ante la luz de la posibilidad de lo peor. Para Echeverría, la existencia cotidiana se encuentra condicionada, supeditada, por el conflicto permanente entre la "forma social-natural" y la "valorización del valor". "Y cada una de ellas mantiene una actitud peculiar entre el mismo: sea de afinidad o de rechazo, de respeto o de participación", según escribió en *La modernidad de lo barroco*.[75] Echeverría considera que la condición necesaria para la existencia práctica es asumir el hecho capitalista como un hecho inevitable, del cual no es posible escapar.

Asumir la realidad es asimilar al capitalismo en el núcleo de reproducción de la vida cotidiana, para integrarlo de tal manera que pueda ser una realidad aceptable, vivible. "Alcanzar esta conversión de lo inaceptable en aceptable y asegurar así la armonía indispen-

[73] *Ibid.,* p. 144.

[74] *Ibid.,* p. 161.

[75] Echeverría, Bolívar, "*La modernidad de lo barroco", op. cit*., p. 169.

sable para la existencia cotidiana moderna", sostiene Echeverría, "ésta es la tarea que le corresponde al *ethos* histórico de la modernidad".[76] Este *ethos* es un "comportamiento social estructural",[77] la concretización histórica de la actividad de hacer vivible, soportable o medianamente aceptable lo que es por definición invivible, insoportable e inaceptable. "En este sentido, como afirmación de lo humano", dice Echeverría, "el *ethos* histórico puede ser visto como todo un principio de organización de la vida social y de construcción del mundo de la vida".[78]

Comportamientos espontáneos o estrategias capaces de integrar al capitalismo, los *ethe* "puros o elementales sobre los que se construyen las distintas espontaneidades complejas que los seres humanos les reconocen en su experiencia cotidiana al mundo de la vida",[79] según Echeverría, son cuatro: *realista*, *romántico*, *clásico* y *barroco*. La primera asimilación del capitalismo es el comportamiento que se desenvuelve como afirmación y reproducción del capital, resolviendo la contradicción entre valor de uso y valor por la vía de considerarla inexistente: "a este *ethos* elemental lo podemos llamar realista por su carácter afirmativo no sólo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido "o realmente existente", sostiene Echeverría, agregando: "sino de la imposibilidad de un mundo alternativo".[80] Una segunda forma de naturalizar el hecho capitalista está en las antípodas del *ethos* realista y pretende

[76] *Ibid.,* p. 168.

[77] *Ibid.,* p. 162.

[78] *Ibid*., p. 162. "El término *ethos* tiene la ventaja de su doble sentido; invita a combinar, en la significación básica de "morada o abrigo", lo que en ella se refiere a "refugio", a recurso defensivo o pasivo, con lo que en ella se refiere a "arma", a recurso ofensivo o activo". Alterna y confunde el concepto de "uso, costumbre o comportamiento automático" –un dispositivo que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso, que implica una manera de contar con el mundo y de confiar en él– con el concepto de "carácter, personalidad individual o modo de ser" –un dispositivo que nos protege de la vulnerabilidad propia de la consistencia proteica de nuestra identidad–, que implica una manera de imponer nuestra presencia en el mundo, de obligarlo a acosarnos siempre por el mismo ángulo". *Ibid.,* p. 162, nota al pie 34.

[79] Echeverría, Bolívar, "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", *op. cit*., p. 164.

[80] *Ibid.,* p. 164.

ser una afirmación de su negación: la identificación con la "forma natural" del "valor de uso", sería, entonces, una manera peculiar de vivir con el capitalismo, mientras que, a su vez, "lo transfigura en su contrario", siendo "propia del *ethos romántico*".[81] La tercera manera de interiorizar al capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana, difiere del realismo y del romántico en la medida en que no resuelve la contradicción del hecho capitalista, sino que acepta la subordinación de la "forma natural" por el "valor que se valoriza". "Si la acepta y asume de todos modos como la mejor (o la menos mala) de las dos salidas posibles, es porque reconoce en ella la virtud de la efectividad".[82]

Esta contradicción "consistiría en vivirla como una necesidad trascendente", señala Echeverría, "como un hecho que rebasa el margen de acción que corresponde a lo humano", pues para el *ethos clásico*, toda actitud en pro o en contra del orden establecido es ilusa y superflua. La cuarta manera de asumir como espontánea la subsunción del proceso de la vida social, a la historia del "valor que se auto-valoriza", es el *ethos barroco*. En *La modernidad de lo barroco*, Echeverría considera que, a diferencia del realista, el *ethos* barroco no borra la contradicción propia del mundo de la vida; tampoco la niega, como lo hace el romántico, que la reconoce y considera inevitable, así como lo hace el clásico, aunque, a diferencia de éste, no asume la resignación de tomar partido por el "valor que se valoriza" en contra del "valor de uso".[83] Absurdo, conservador y creativo, el *ethos* barroco resuelve la contradicción "bajo el modo de trascenderla y desrealizarla",[84] llevándola al plano de lo figurativo, lo imaginario. Al desdoblar la realidad, redimensionando el mundo real a través de reconstruir lo concreto de ella en otro plano donde la contradicción se resuelve en favor del más sacrificado: "el valor de uso puede consolidar su vigencia pese a tenerla ya perdida".[85] Así, al igual que el arte barroco que despierta el conjunto de gestos

[81] *Ibid.,* p. 165.

[82] Echeverría, Bolívar, "La modernidad de lo barroco", *op. cit*., p. 170.

[83] *Ibid.,* p. 171.

[84] *Ibid.,* p. 171.

[85] *Ibid.,* p. 171.

petrificado en él y revitaliza la situación en la que se constituyó como negación y sacrificio de lo otro, dice Echeverría, este *ethos* es una "aceptación de la vida hasta en la muerte". Es una estrategia de afirmación de la "forma natural" que parte paradójicamente de la experiencia de la misma como *sacrificada*, al reconstruir sus restos, reinventar sus cualidades, insuflando aliento a la "resistencia que el trabajo y el disfrute de los 'valores de uso' ofrecen al dominio del proceso de valorización".[86]

El cuádruple *ethe* se presenta en forma combinada, nunca de manera exclusiva, aunque sí desigual; un *ethos* tras otro no sólo se relacionan, sino que se combinan, se estratifican, eligen y rechazan. Al sostener esa tesis, confiere dinamismo a los *ethe*: una red de alianzas y rupturas, de puntos de apoyo y barreras, que representa la combinación y distanciamiento de las estrategias de asimilar al capitalismo en la vida cotidiana, cuya función, al igual que su origen, es por completo distinto. "Provenientes de distintas épocas de la modernidad", escribe Echeverría, los *ethe* refieren "a distintos impulsos sucesivos del capitalismo –el mediterráneo, el nórdico, el occidental y el centroeuropeo–, los *ethe* modernos configuran la vida social contemporánea desde diferentes estratos "arqueológicos" o de decantación histórica".[87] Por ejemplo, la primera impronta de lo barroco, la primera modernidad barroca de la América Latina, hija de la contrarreforma y representada por el esfuerzo de la Compañía de Jesús –que metamorfoseó los códigos existentes feminizando a Dios para evangelizar en tierras de Diosas, haciéndolo de tal forma que poco se parecía con el de la teología medieval– revitalizó el código de la tradición occidental europea después de cada oleada destructiva del desarrollo capitalista.[88]

Así, la disimultaneidad en la constitución y la combinación de los *ethe*, explica por qué ellos se reparten del mismo modo sobre la geografía del planeta modernizado por el occidente capitalista, "en

[86] Echeverría, Bolívar, "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", *op. cit*., pp. 165-166.

[87] *Ibid.,* p. 166.

[88] Echeverría, Bolívar, "La modernidad de lo barroco", *op. cit*., pp. 57-82.

un complicado juego de afinidades y repugnancias".[89] De tal suerte que lo *otro* aceptado por el "noroccidente realista" sea más "romántico" que lo "barroco", mientras que lo otro reconocido por el "sur barroco sea más lo "realista" que lo "clásico".[90]

Modernidad(es) (latino) americana(s)

El comportamiento barroco encuentra en la sociedad americana del siglo XVII su imagen más ejemplar. Conquistada por España y Portugal, la América del Setecientos presenta dos circunstancias contrapuestas de la situación en la que se encontraba su población mayoritaria: los descendientes del mundo indígena (destruido por la Conquista), los sobrevivientes de la pandemia que causó una devastación demográfica y civilizatoria, como también los negros, mulatos, mestizos y criollos venidos a menos. Así, debieron inventar una manera de sobrevivir ante la presencia victoriosa de la civilización europea en América que, pese a su condición vencedora, tampoco podía reproducirse por sí sola, a partir de sus propias fuerzas, en una temporalidad y espacialidad distintas a las de su matriz originaria. Se trata, según considera el autor, de un comportamiento que reordena y reconfigura el mundo de la vida, partiendo de la inauguración de una posible reciprocidad entre los vestigios de las civilizaciones americanas destruidas por la Conquista, cuya situación límite les impedía proseguir con su proyecto histórico. Esta es la peculiaridad de la primera modernidad latino-americana y el inicio de su historia, escribió Bolívar Echeverría en *Vuelta de siglo*, creada por el comportamiento barroco: "inventarse una vida *dentro* de la muerte".

> El fenómeno del mestizaje aparece aquí en su forma más fuerte y característica: el código identitario europeo devora al código americano, pero el código americano obliga al europeo a transformarse en la medida en que, desde adentro, desde la reconstrucción del mismo en su uso cotidiano, reivindica su propia singularidad"[91]

[89] Echeverría, Bolívar, "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", *op. cit*., p. 165.

[90] *Ibid.,* p. 167.

[91] Echeverría, Bolívar, "Modernidad en América Latina", en *Vuelta de siglo*, México, Era, 2006, p. 214.

Para no sucumbir aisladamente ante el peso de la negación de lo otro, obligadas a mantenerse por encima del grado cero de la civilización, la civilización ibero-europea, al igual que la civilización indígena, crearon un proyecto alternativo que recuperó lo ya existente, recreando una versión distinta de sí mismas. No es, entonces, el aislamiento sino la hibridación, la pureza sino el mestizaje, lo que confiere la peculiaridad latino-americana. Se trata de la interpenetración de códigos, a los que las circunstancias obligan a cruzarse, recreándose, reconstituyéndose, devorándose. "Son los criollos de los estratos bajos, mestizos aindiados, amulatados, los que, sin saberlo", escribe Echeverría, "intentarán restaurar la civilización más viable, la dominante, la europea; intentarán despertar y luego reproducir su vitalidad original".[92] De tal suerte que:

> Al hacerlo, al alimentar el código europeo con las ruinas del código prehispánico (y con los restos de los códigos africanos de los esclavos traídos a la fuerza), son ellos quienes pronto se verán construyendo algo diferente de lo que se habían propuesto; se descubrirán poniendo en pie una Europa que nunca existió antes de ellos, una Europa diferente, "latino-americana".[93]

También en el siglo XVII, pero en las sociedades del norte de Norteamérica, se gestó la "americanización" de la modernidad. Desde finales del siglo XIX se hizo presente en todo el planeta y rivalizó con la modernidad "europea", entonces prevaleciente, mientras que, por el contrario, ahora es la modernidad dominante.[94] Para Echeverría, la primera es una modernidad europea "del sur o del orbe mediterráneo", a diferencia de la segunda que deriva de una "modernidad europea noroccidental"; la una, "católica", la otra, "protestante". Mientras que la modernidad europea católica o mediterránea se había cristianizado sobre la base del proceso de evangelización (la resistencia del paganismo la obligó a adoptar una estrategia de integración o mestizaje), la modernidad europea pro-

[92] Echeverría, Bolívar, "La modernidad de lo barroco", *op. cit*., p. 82.

[93] *Ibid.,* p. 82.

[94] Echeverría, Bolívar (coord.), *"La modernidad 'americana'* (claves para su comprensión)", en *La americanización de la modernidad*, México, CIAN-DGPyFE, UNAM-Era, 2008, p. 18.

testante o noroccidental, de cara a las ruinas de las culturas no-reuropeas (celtas y germánicas), no se vio obligada a entrar en las complejidades del mestizaje, por lo cual, su cristianización es asimilable a "la radicalidad de la cristianización de la vida cotidiana".[95] En tanto prolongación de la modernidad noroccidental, la modernidad "americana":

> Viene a culminar algo que el cristianismo pareciera haber tenido el encargo de preparar: una sociedad dotada de un *ethos* que la vuelva capaz de dar una respuesta positiva, "realista", aquiescente y dócil, al "espíritu del capitalismo" (Max Weber), a la solicitación que éste hace de un cierto tipo de ser humano capaz de ser funcional con la acción que subsume la vida humana al capital; de una cierta humanidad que demuestre una *blanquitud*, ético-antropológica como característica básica de su comportamiento y apariencia.[96]

El *ethos* realista, la blanquitud de la modernidad americana, representan, en realidad, un momento culminante de la interconexión de esa revolución técnica en las fuerzas productivas y el capitalismo; un momento culminante de conquista y subsunción del "valor de uso" en la vida social moderna, por la lógica del "valor que se autovaloriza". Es "el grado casi pleno de la identificación entre ambas".[97] Entonces, éste representa un punto formidable de quiebre en la larga duración (con el pasado pre-moderno, pagano, por supuesto, pero también cristiano), pues elimina la competencia y el conflicto entre "las múltiples propuestas de vida o los distintos *ethe* posibles dentro de la modernidad capitalista", escribe Echeverría, al asegurar que es el *ethos* realista ("protestante" o "puritano"),[98] el que asegura el monopolio del modo de ser capitalista, obteniendo, para éste, su "realización plena".[99] En la clave histórico-empírica de dicha modernidad está presente un proyecto de vida comunitaria, el del cristianismo puritano, excepcionalmente favorable a la potenciación de la productividad del trabajo humano (*the self made man,*

[95] *Ibid.,* p. 22.

[96] *Ibid.,* p. 23.

[97] *Ibid.,* p. 24.

[98] *Ibid.,* p. 25.

[99] *Ibid.,* p. 25.

con winners y losers) en medio de la abundancia relativa de medios de producción. La naturaleza es objetivada por el trabajo, por lo cual, al ser borrada o reducida es considerada "un menú de *opportunities*",[100] una apropiación territorial que asimila al espacio natural con el *West*, "eliminando, arrasando y exterminando todo aquello que no sirve directamente *right here and right now*" de "materia prima", escribe Echeverría, "lo mismo los indígenas, 'pseudohumanos', que los bosques y los rebaños".[101] Reducida a materia prima o espacio conquistable, el carácter verdadero de la naturaleza fue eliminado, afirmándose un *lebesnsraum*, un *Far West* sin límites, por la modernidad "americana".

Así, dos modernidades: la barroca y la americana; dos *ethe*, el barroco y el realista, coexisten, se relacionan y rechazan en América, confiriéndole su peculiaridad a la modernidad capitalista, en esta parte del mundo. La una como asimilación inevitable del hecho capitalista, como comportamiento elemental de su reproducción; la otra, como evasión o desrealización del hecho capitalista, como comportamiento que permite su transgresión, pero ambas son resultado de la contradicción entre el valor de uso y el valor mercantil del mundo para la vida, sea asumiéndola, como en el caso de la primera, sea sobrellevándola, como en el de la segunda. Es decir, ambas son estrategias de sobrevivencia a la vida dañada por el capitalismo; ambas son estrategias de vivir dentro del capitalismo, de neutralizar su contradicción básica y construir así su singularidad civilizatoria.

A manera de conclusión

En el registro de la larga duración histórica, como diría Fernand Braudel, la historia de la modernidad se fundamenta en la revolución neotécnica acaecida hacia el siglo X, en los tiempos propiamente feudales, cuando la esencia de la modernidad –indefinición, conflicto y competencia entre la "forma natural" y "el valor"– se definió por esa figura histórico-concreta que es la modernidad ca-

[100] *Ibid.,* p. 28.

[101] *Ibid.,* p. 28.

pitalista. Esa forma específica de la modernidad capitalista surgió alrededor del siglo XVI, "cuando la Tierra redondeó definitivamente su figura para el Hombre y le transmitió la medida de su finitud dentro del Universo infinito",[102] al revolucionar, entonces, de manera gradual, pero indetenible, la tecnología y las fuerzas productivas y crear las condiciones para arrancar a la humanidad del dominio de la naturaleza, que durante épocas enteras la había mantenido tan sólo por encima del grado cero de la civilización. Con el capitalismo era posible incrementar la riqueza, profundizar la libertad, ampliar la justicia, perfeccionar la civilización, pero sobre todo, eliminar la escasez ante la producción de la abundancia relativa. Sólo esa vía de la modernidad había creado la posibilidad de crear un mundo para la vida, regido por la "forma natural del valor", pero cuando éste fue subsumido por su doble, o su contrario, el valor que se "auto-valoriza", el capitalismo afirmó la abundancia y la emancipación mientras que reprodujo la escasez en medio de abundancia.

La estrategia de sobrevivencia a una vida dañada por la supremacía del hecho capitalista es la respuesta o actitud de sobrevivencia a la vida moderna, el *ethos* histórico y el cuádruple *ethe: realista, romántico, clásico, barroco*, que hacen vivible lo invivible en el registro de la vida cotidiana, lo mismo en la modernidad latinoamericana, que en la modernidad americana. Sin embargo, a su manera, sea en cuanto afirmación como negación, sea como trascendencia o ilusión, sea como des-realización e incluso en cuanto negación, la "forma natural" subsiste y resiste. Doblegado, subsumido, mas no del todo erradicado, el "valor de uso" sobrevive en la esencia misma de la modernidad (indefinida, en conflicto), sea en las figuras histórico-concretas pre-capitalistas o en las figuras que coexisten con, y bajo el dominio, de la modernidad capitalista. O como él escribió en *Vuelta de siglo*:

> Por ello es que la modernidad es en sí misma *plural*. Existen *muchas modernidades* y no sólo una, porque hay también muchas estrategias posibles de vivir la modernidad capitalista y de construir "mundos" para vivirla.[103]

[102] Echeverría, Bolívar, "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", *op. cit.*, p. 141.

[103] Echeverría, Bolívar, "Modernidad en América Latina", en *Vuelta de siglo*, *op. cit.*, p. 210.

Ante la convicción de aceptar la inevitabilidad del capitalismo como soporte indispensable de una vida civilizada, que la modernización neoliberal globalizada impone sin concesiones en todos los rincones del mundo, el sólo hecho de pensar en una modernidad alternativa en tanto posible, siquiera deseable e incluso pensable, es una propuesta difícil de asimilar. Es la propia realidad social, incierta y desangelada, la que doblega la voluntad de transformación a escala civilizatoria, convirtiéndola en pesimista o conservadora. Así, es la claudicación lo que transforma la utopía en catástrofe y al mundo soñado en pesadillas. Sin embargo, si las distintas modernidades son modelos que componen su concreción efectiva, en referencia a las posibilidades de aceptación o rebeldía del capitalismo, entonces la historia del mundo moderno puede ser contada, según decía Echeverría: "como una sucesión de los intentos que él ha hecho de resistirse a la esencia de su propia modernidad".[104] No es, por lo tanto, un destino inexorable, sino una realización concreta, efectiva; una tendencia, sin bien triunfadora, todavía y siempre capaz de ser transgredida, subvertida. Se trata del juego de la libertad en grande, que el valor de uso puede conquistar frente al dominio y la tiranía del valor que se valoriza, menos como un destino promisorio que en cuanto posibilidad de que el primero tenga capacidad de agencia y de jugar su propia partida. Entonces quizá sea el registro de la vida cotidiana donde se abra el resquicio por el cual se vislumbre la reivindicación de todo aquello que, de la modernidad y su promesa de mundos posibles, todavía no ha adquirido su dimensión concreta. Entre ambos niveles de la modernidad, el potencial o esencial, y el efectivo o real, se juega la partida de la utopía y la existencia en ruptura.

Para Echeverría, el militante comunista, partidario de la tradición marxista heterodoxa y radical (K. Marx, R. Luxemburgo, H. Goerter, K. Kosík, R. Deutschke, K. Korsch, E. Bloch, G. Lukács, W. Benjamin) la tarea de la izquierda no es, por lo tanto, ponerle guías y límites al neoliberalismo para reformarlo y orientarlo en beneficio de la sociedad, con el argumento de reducir la pobreza y redistribuir la riqueza con mayor justicia. Al contrario, él criticó

[104] Echeverría, Bolívar, "Prólogo", en *Vuelta de siglo*, *op. cit*., p. 12.

al "Socialismo del siglo XXI" por considerarlo un "capitalismo de corte antineoliberal, con cierto componente cristiano. Es un capitalismo caritativo, que piensa en una redistribución más justa de la riqueza". Según él, esta ideología no es más que un "coctel ideológico" "que ampara a todos los líderes de América Latina que buscan una transformación social que no sea demasiado radical", puesto que "son líderes que intentan recomponer un capitalismo nacional latinoamericano".[105] De igual forma, las correspondencias entre el pensamiento decolonial y el progresismo latinoamericano, que constituyen una alianza entre el pensamiento académico progresista y el poder político de carácter popular, representan una transformación similar, cuyo objetivo es atender el proceso de distribución de la riqueza, mas no resolver el problema de la producción de la riqueza e ir en contra de lo que los zapatistas definieron como las "4 ruedas del capitalismo": "explotación", "despojo", "represión" y "desprecio".[106]

Este también es el caso de los gobiernos progresistas (Venezuela, Cuba, Chile, Brasil, Argentina, Ecuador, Bolivia, Uruguay, Paraguay, y ahora México) que en los últimos quince años impulsaron una transformación antineoliberal, profundizando, sin embargo, al capitalismo. Como ha demostrado Raúl Zibechi, estas élites en el gobierno han gobernado "con ropajes de izquierda". El progresismo "canta nuestros himnos, levanta el puño, enarbola nuestras banderas"; los gobiernos: "usan nuestros discursos, nuestros símbolos, nuestras banderas para confundir", a tal grado que dicen "mandar obedeciendo".[107] Según él, estos son los límites de cambiar el mundo "desde arriba",[108] lo que para Pierre Gaussens representa el fra-

[105] Echeverría, Bolívar, "El socialismo del siglo XXI es un capitalismo cristiano corregido" [entrevista de Albertina Navas], *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 1 (dossier*: Experiencias del autogobierno popular*), México, marzo-agosto de 2011, p. 109.

[106] EZLN, "Ellos y nosotros. V. La sexta", en *Ellos y nosotros*, México, Equipo de Apoyo de la Comisión VI del EZLN, 2013, p. 73.

[107] Zibechi, Raúl, "Crítica de los gobiernos 'progresistas'", *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 26, México, marzo-agosto de 2016, pp. 107 y 114.

[108] Zibechi, Raúl y Machado, Decio, *Cambiar el mundo desde arriba. Los límites del progresismo*, México, Bajo Tierra Ediciones, 2017.

caso de la izquierda latinoamericana.[109] Por lo tanto, al pasar el cepillo de la crítica a las posturas decoloniales y al ciclo de los gobiernos progresistas latinoamericanos, la asimilación de la obra de Bolívar Echeverría en tanto progresista o socialdemócrata, emblema de *lo* latinoamericano y baluarte para "des-colonializar el poder", no es más que la representación de su propia ausencia.

De ahí que, en un momento de inflexión histórica como pocos han existido en la historia moderna, el discurso crítico de Bolívar Echeverría es difícil de ser pensado en toda su radicalidad, pues el sujeto social al cual le escribe –inmerso en un mundo donde el "realismo político" y la "revolución" se entremezclan cotidianamente–, se encuentra en una situación tal que le es difícil alcanzar el nivel de exigencia que plantean las demandas epistemológicas, éticas y políticas de este mismo discurso crítico. Sin embargo, es a través de éste como puede evitarse que la catástrofe se vuelva perpetua y la tarea de crear un sistema alternativo al capitalismo sea sustituida por el reformismo antineoliberal. Si para Echeverría ser de izquierda es una actitud "ética de resistencia y rebeldía frente al modo capitalista de la vida civilizada",[110] entonces el futuro puede ser la profundización de la barbarie, o bien un mundo alternativo que oriente el tránsito civilizatorio por una vía opuesta a la de la catástrofe.

No obstante, sería un esfuerzo por concebirlo desde "la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados", como decía Walter Benjamin, identificando las llamadas que el pasado le hace al presente, como si fuera un relámpago que ilumina el cielo de la historia. Por lo tanto, de la izquierda anticapitalista depende el sentido de nuestra época, pues en medio de un mundo enfermo que nos acerca a la condición de cadáveres, ésta es la que puede crear mundos para la vida. Mundos posibles, cuyas temporalidades emergentes y futuros inéditos desafían la tiranía del presente.[111]

Lo político, propio del específico materialismo del cual Bolívar Echeverría es partidario, representa también una distancia crítica

[109] Gaussens, Pierre, *Tomar el poder sin cambiar el mundo. El fracaso de la izquierda latinoamericana*, Editorial Yecolti, México, 2017.

[110] Echeverría, Bolívar, "¿Ser de izquierda, hoy?", en *Vuelta de siglo*, *op. cit.*, p. 263

[111] Baschet, Jérôme, *Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futures inédits* (col. L'horizon des possibles), París, La Découverte, 2018.

respecto de autores como Germani, Eisenstadt y Smith, quienes han estudiado el cambio social en América Latina. Evidente en su formulación, esta distancia del materialismo de Marx y el discurso crítico de Bolívar Echeverría respecto de los autores anteriores, corresponde a un ambiente de época y una concepción del trabajo intelectual: pensar la realidad es pensar en su transformación, sin que el pensamiento esté al servicio de la causa y ceda ante el compromiso con la lucha. Para él, la crítica también es ciencia y no puede haber ciencia sin crítica. De ahí que los referentes teóricos, los conceptos de análisis, la metodología de investigación, la relación entre el valor de uso y la utopía, sean tanto una peculiaridad del autor como un rasgo distintivo de su mirada sobre el cambio social.

No obstante, él estudia lo mismo que los demás autores de este libro: la(s) modernidad(es), aunque de manera diferente, peculiar, a todos ellos. Como si fuese un juego de contrarios, es en las antípodas donde se encuentran las similitudes y las conexiones posibles, dentro del marco de referencia del gran tema de la modernidad y el cambio social. En cuanto al tema: la teoría de la modernización (Germani), las modernidades múltiples (Eisenstadt), las múltiples modernidades (Echeverría) y el análisis civilizatorio (Smith). En cuanto al método: la contraposición entre desarrollo/subdesarrollo (Germani), las categorías de civilización y de las modernidades múltiples (Eisenstadt), la modernidad del valor de uso subsumida por la modernidad capitalista del calor de cambio (Echeverría), y las conexiones civilizatorias entre las modernidades americanas (Smith). Y de esta manera se puede ahondar en una serie de peculiaridades de todo tipo, entre quienes pensaron el gran tema desde observatorios diferentes.

Al estudiar y relacionar a Echeverría con autores cuya filiación no es directa (salvo en el caso de Eisenstadt/Smith), surgen posibilidades para la comparación intelectual, campos cruzados, perspectivas conectadas, juegos de intercambios de métodos, técnicas, conceptos, fuentes y análisis. Solamente frente al espejo se observa de manera más clara cómo él concibió una teoría sobre la modernidad capitalista, también en esta área del planeta, que él llamaba: latino-américa, en el sentido más amplio del término.

Bibliografía

Aguirre Rojas, Carlos Antonio, "La obra de Bolívar Echeverría. El discurso crítico y el *ethos* barroco", *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, año 8, núm. 15, segunda serie (dossier: *Bolívar Echeverría: In memoriam*), septiembre de 2010-febrero de 2011, pp. 93-104.

Arizmendi, Luis, Peña, Julio y Piñeiro, Eleder (comps.), *Bolívar Echeverría: Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI* (col. Memoria viva), Quito, Instituto de Altos Estudios Nacionales, 2014.

Barreda, Andrés, "En torno a las raíces del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría", en *Antología. Bolívar Echeverría: crítica de la modernidad capitalista*, Prólogo de Andrés Barreda, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011, pp. 19-64.

Baschet, Jérôme, *Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futures inédits* (col. L'horizon des possibles), París, La Découverte, 2018.

Cesari, Severino, *Conversaciones con Giulio Einaudi* (col. Tipos Móviles 5), Madrid, Editorial Trama, 2009.

Chávez Maldonado, José, *Valor de uso y contradicción capitalista: una aproximación al pensamiento de Bolívar Echeverría*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar de Ecuador, 2017.

Echeverría, Bolívar, "La 'forma natural' de la reproducción social", en *Cuadernos políticos*, núm. 41, México, julio-diciembre de 1984, pp. 33-46.

Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx* (col. El hombre y su tiempo), México, Ediciones Era, 1986, pp. 19-22.

Echeverría, Bolívar, *Apunte crítico sobre los Esquemas de la reproducción esbozados por K. Marx en* El capital (col. El Seminario de *El capital*), México, Facultad de Economía, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

Echeverría, Bolívar, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los Esquemas de K. Marx*, División de Estudios de Posgrado, Facultad de Economía, Universidad Nacional Autónoma de México-Editores Unidos, Nariz del Diablo, 1994.

Echeverría, Bolívar, *Modernidad, Mestizaje cultural y* ethos *barroco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-El Equilibrista, 1994.

Echeverría, Bolívar, "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", en *Las ilusiones de la Modernidad*, Universidad Nacional Autónoma de México-El Equilibrista, México, 1995, pp. 133-196.

Echeverría, Bolívar, *La contradicción del valor y el valor de uso en* El capital *de Karl Marx* (col. El seminario de *El capital*, serie para lectores de *El capital*), México, Editorial Ítaca, 1997.

Echeverría, Bolívar, *Lo barroco y la historia de la cultura*, Tesis para obtener el grado de Doctor en Filosofía, dirigida por el Dr. Juan Carlos Pereda Failache, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997. Disponible en: http://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/5027_TD337 (consulta: 12 de septiembre de 2020).

Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-El Equilibrista, 1998.

Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI Editores, 1998.

Echeverría, Bolívar, "El valor de uso: ontología y semiótica", en *Valor de uso y utopía*, *op. cit.*, 2000, pp. 153-197.

Echeverría, Bolívar, "Barroco y modernidad alternativa. Diálogo con Bolívar Echeverría", entrevista de Mauro Cerbino y José Antonio Figueroa, *Íconos. Revista de ciencias sociales*, núm. 17 (dossier: *El ataque a los Tagaeri*), Ecuador, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), septiembre-diciembre de 2003, pp. 102-113.

Echeverría, Bolívar, "La modernidad 'americana' (claves para su comprensión)", en *La americanización de la modernidad*, México, Centro de Investigaciones sobre América del Norte-Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, Universidad Nacional Autónoma de México-Era, 2008, pp. 17-49.

Echeverría, Bolívar, "La revolución del 68 en México. Entrevista con Bolívar Echeverría", *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, año 6, núm. 11 (dossier: *La escuela de Frankfurt*), México, septiembre de 2008-febrero de 2009, pp. 59-74.

Echeverría, Bolívar, "68+40=60 (sobre el 68 en México)", 2010. Disponible en: http://www. bolivare.unam.mx (consulta: 23 de septiembre de 2020).
Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010.
Echeverría, Bolívar, *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*, Prólogo de Carlos Antonio Aguirre Rojas, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2010.
Echeverría, Bolívar, *Antología. Bolívar Echeverría. Ensayos políticos*, Introducción y selección de Fernando Tinajero, Quito, Ediciones del Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011.
Echeverría, Bolívar, *Antología. Bolívar Echeverría: crítica de la modernidad capitalista*, Prólogo de Andrés Barreda, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011.
Echeverría, Bolívar, *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*, Prólogo de Carlos Alberto Ríos Gordillo, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2011.
Echeverría, Bolívar, "El socialismo del siglo XXI es un capitalismo cristiano corregido" [entrevista de Albertina Navas], *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 16 (dossier: *Experiencias del autogobierno popular*), México, marzo-agosto de 2011, pp. 107-114.
Echeverría, Bolívar, *El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución*, México, Ítaca, 2013; *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*, México, Edición de Jorge Gasca Salas, Ítaca.
Echeverría, Bolívar, *Modernity and "whiteness"*, Foreword by Diana Fuentes, Estados Unidos de América, Polity Press, 2019.
Echeverría, Bolívar, *Ziranda*, Prólogo de Isaac García Venegas e Imágenes de Alberto Castro Leñero, México, Ediciones Era-Universidad Autónoma de Nuevo León, 2019.
Echeverría Serur, Carlos, "Pienso en mi padre", *Revista de la Universidad de México*, nueva época, núm. 77, México, julio de 2010, p. 56.
EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional), "Ellos y nosotros. V. La sexta", en *Ellos y nosotros*, México, Equipo de Apoyo de la Comisión VI del EZLN, 2013, pp. 71-79.

Ferrero, Ernesto, *La tribu Einaudi. Retrato de grupo* (col. Tipos Móviles), Madrid, Editorial Trama, 2021.

Fuentes, Diana, García Venegas, Isaac, Oliva Mendoza, Carlos (comps.), *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México-Editorial Ítaca, 2012.

Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, Prólogo de Michael Löwy (col. Filosofía), México, Universidad Autónoma de Querétaro-Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, 2007.

Gandler, Stefan, "Quién es Bolívar Echeverría?, *La Jornada Semanal*, 8 de agosto de 2010. Disponible en: https://www.jornada.com.mx/2010/08/08/sem-stefan.html (consulta: 12 de septiembre de 2020).

Gaussens, Pierre, "Crítica de las posturas decoloniales. El eurocentrismo no existe", *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 23 (dossier: *Carlo Ginzburg y el estudio de las culturas subalternas*), septiembre de 2014-febrero de 2015, pp. 109-118.

Gaussens, Pierre, *Tomar el poder sin cambiar el mundo. El fracaso de la izquierda latinoamericana*, México, Editorial Yecolti, 2017.

Herrera de la Fuente, Carlos, "Elogio a Bolívar Echeverría", 2020. Disponible en: http://sdemergencia.com/2020/06/08/elogio-a-bolivar-echeverria/ (consulta: 12 de septiembre de 2020).

Íconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 43 (dossier: *Actualidad de la crítica a la modernidad capitalista*), Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), mayo de 2012.

Illades, Carlos, *El marxismo en México. Una historia intelectual*, México, Taurus, 2018.

Losada, Noémie, "Bolívar Echeverría: discours critique et philosophie de la culture", *Contretemps. Revue de critique communiste*, París, 2016. Disponible en: https://www.contretemps.eu/losada-bolivar-echeverria (consulta: 12 de septiembre de 2020).

Makaran, Gaya y Gaussens, Pierre (coords.), *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*, México, Bajo Tierra A.C.-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2020.

Moraña, Mabel (ed.), *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría*, Quito-México, Universidad Andina-Corporación Editora Nacional-DGE Equilibrista, 2014.

Muñoz de Baena, José Luis (ed.), *La modernidad perdida. Estudios en homenaje a Bolívar Echeverría*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia-Editorial Sindéresis, 2018.

Oliva Mendoza, Carlos, *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México-Ítaca, 2013.

Pérez Gay, José María, "Bolívar Echeverría (1941-2010)", en *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México-Editorial Ítaca, 2012, pp. 429-431.

Ríos Gordillo, Carlos Alberto, "Prólogo. Un momento intelectual. Bolívar Echeverría (1941-2010)", en *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2011, pp. 7-44.

Sánchez Vázquez, Adolfo, "Crítica y marxismo", *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, año 6, núm. 11 (dossier: *La escuela de Frankfurt*), México, septiembre de 2008-febrero de 2009, pp. 19-22.

Serur Smeke, Raquel (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco-Ediciones Era, 2015.

Zibechi, Raúl y Machado, Decio, *Cambiar el mundo desde arriba. Los límites del progresismo*, México, Bajo Tierra Ediciones, 2017.

Zibechi, Raúl, "Crítica de los gobiernos 'progresistas' ", *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, año 13, núm. 26 (dossier: *Homenaje a Bolívar Echeverría Andrade*), México, marzo-agosto de 2016, pp. 111-118.

Capítulo 3
Las múltiples modernidades americanas. Una revisión conceptual de la obra de S. N. Eisenstadt

Patricia San Pedro López*

Introducción

El objetivo central de este trabajo es indagar el origen, los conceptos centrales y las problemáticas que aborda la teoría de las múltiples modernidades del sociólogo-historiador Shmuel Noah Eisenstadt, con el fin de comprender su interpretación cultural sobre las modernidades americanas. El capítulo se divide en cinco apartados: en el primero, se traza una biografía mínima del autor; en el segundo, se exponen las influencias intelectuales que formaron la perspectiva histórico-sociológica de Eisenstadt; después, se explican las ideas centrales de la teoría de las modernidades múltiples, poniendo énfasis en la categoría de *civilización de la modernidad*; en la cuarta sección, se subrayan las características socioculturales de las primeras modernidades múltiples: la norteamericana y la latinoamericana, para repensar viejas y nuevas preguntas sobre los cambios y continuidades sociales de nuestra historia continental; por último, se presentan las reflexiones finales.

* Profesora-Investigadora del Área Análisis Sociológico de la Historia, Departamento de Sociología, UAM Azcapotzalco.

En el debate contemporáneo sobre la modernidad destacan cuatro grandes paradigmas teóricos: el posmodernismo, la teoría de la globalización, el enfoque poscolonial y la teoría de las modernidades múltiples.[1] La perspectiva de las modernidades múltiples es una crítica a la visión eurocéntrica y lineal que predominó en la sociología norteamericana de la segunda mitad del siglo XX, y una respuesta a las teorías totalizadoras que afirmaban el "fin de la historia" o el "choque de civilizaciones", después del fin de la Guerra Fría.[2]

Shmuel Noah Eisenstadt, el principal exponente de la teoría de las modernidades múltiples, argumenta que las relaciones entre distintas sociedades en el mundo contemporáneo no son resultado del diálogo o choque entre culturas, sino producto del "encuentro" entre diferentes interpretaciones culturales de la modernidad, que podemos entender mejor si lo revisamos a la luz de la continuidad del desarrollo cultural y la capacidad de transformación de las múltiples modernidades.[3] Es importante subrayar que esta perspectiva teórica está afiliada a la sociología histórica entendida como un conjunto de análisis que ponen énfasis en el cambio social de las grandes estructuras, amplios procesos históricos y comparaciones enormes.[4]

¿Cuáles son las bases teóricas y los principales argumentos del enfoque de Eisenstadt?, ¿en qué consisten las interpretaciones culturales de la modernidad?, ¿cómo se definen las modernidades latinoamericanas desde la teoría de las modernidades múltiples?, ¿cómo nos ayuda a repensar y comparar los procesos de cambio

[1] Adams, Julia, Clemens, Elisabeth S. y Schola Orloff, Ann, "Introduction: Social Theories, Modernity, and Three Waves of Historical Sociology", *Remaking Modernity: Politics, History, and Sociology*, Duke University Press, 2005, p. 5.

[2] Eisenstadt criticó las tesis polémicas que afirmaban el fin de las ideologías (Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, 1992), y el ascenso de conflictos civilizatorios a nivel planetario a finales del siglo XX (Huntington, *El choque de civilizaciones*, 1996).

[3] Eisenstadt, S. N., "América Latina y el problema de las múltiples modernidades", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, UNAM, LVIII, núm. 218, mayo-agosto, 2013, p. 153.

[4] La definición es una paráfrasis de la obra de Charles Tilly, *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

social del presente y las viejas interpretaciones del pasado de América Latina?

Para llevar a cabo la revisión conceptual de la obra de Eisenstadt y entender su interpretación de las modernidades americanas, es importante conocer la semblanza biográfica del autor, así como las variadas influencias filosóficas y sociológicas que recibió a lo largo de su trayectoria académica, especialmente de sus mentores Buber, Shils y Jaspers. A partir de la intersección de la historia de una vida con la historia de la disciplina sociológica, podremos examinar las ideas centrales de la teoría de las modernidades múltiples y su visión particular de las modernidades americanas como civilizaciones de la modernidad.

¿Quién fue Shmuel Noah Eisenstadt?

Eisenstadt nació en Varsovia, en 1923, y murió en Jerusalén, en 2010. Huérfano de padre a temprana edad, emigró con su madre a Palestina durante las oleadas migratorias impulsadas por el movimiento sionista, en 1935. Siendo adolescente participó activamente en la resistencia armada en contra de la administración colonial británica y en la Asociación de Ayuda a las Víctimas del Fascismo y el Antisemitismo.[5]

En la década de 1940 ingresó a la Universidad Hebrea de Jerusalén donde cursó estudios de licenciatura y doctorado en Sociología, bajo la tutela del filósofo Martín Buber. En 1947, gracias a una beca, viajó Inglaterra para realizar una estancia posdoctoral en la London School of Economics con prestigiados académicos europeos y norteamericanos (Shils y Malinowski). Considerado el "padre de la sociología israelí", dirigió la "Escuela de Jerusalén"

[5] Gómez, Mirian, "Análisis del cambio conceptual en la obra de Shmuel Noah Eisenstadt. De la teoría de la modernización a las múltiples modernidades", Tesis de Maestría en Sociología, UAM Azcapotzalco, p. 15, y Levin, Ruth, "The Righteous Were With Spain, 1936-1939", citado en Raan Rein, "Las repercusiones de la Guerra Civil española en Palestina: sionistas y comunistas, judíos y árabes", *Historia Contemporánea*, núm. 38, p. 99. Disponible en: http://www.revistaayer.com/sites/default/files/artículos/76-1Ayer76_RetaguardiaCultura_Guerra_Rodrigo.pdf

de estudios macrosociológicos e históricos comparativos durante varias décadas.[6] Además de ser un intelectual "típicamente judío", que participó en y estudió la fundación del Estado y la sociedad de Israel, Eisenstadt fue un sociólogo cosmopolita que participó en los grandes debates teóricos internacionales.[7]

La extensa lista de su obra es impresionante, pues abarca cien monografías y libros editados en varios idiomas, además de seiscientos artículos publicados en las principales revistas académicas. El sociólogo-historiador estudió un amplio abanico de temáticas sociohistóricas: diásporas judías, identidades colectivas, culturas juveniles, migraciones, formación de imperios y estados nacionales, revoluciones, procesos de modernización y el surgimiento de civilizaciones modernas.[8] Junto con Parsons y Tilly, fue uno de los más prolíficos sociólogos del siglo XX.

No es una exageración afirmar que gracias a sus estudios fue posible repensar la modernidad, la civilización y el cambio social en el ámbito sociológico, histórico y antropológico. Una de las principales preocupaciones teóricas de Eisenstadt fue comprender el motor del cambio social, pues, en su opinión, la innovación y transformación constante son características inherentes de las sociedades humanas, de aquí su interés por la multiplicidad de programas modernos desplegados a gran escala temporal y espacial. En su visión, la ilimitada creatividad social y la agencia humana son las principales fuerzas motrices de las transformaciones sociohistóricas, por ello, su enfoque puso énfasis en las premisas culturales e ideológicas de los actores sociales y las luchas entre élites que buscan imponer sus programas culturales modernos.[9] Como parte de la primera ola de

[6] Weil, Shalva, "On Multiple Modernities, Civilizations and Ancient Judaism. An Interview with Prof. S. N. Eisenstadt", *European Societies* p. 452. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/233095462_On_multiple_modernities_civilizations_and_ancient_judaism_An_interview_with_Prof_S_N_Eisenstadt

[7] Alexander, Jeffrey C., "Shmuel Noah (S. N.) Eisenstadt 1923-2010", *Footnotes*, American Sociological Association, vol. 39, núm. 3, p. 18. Disponible en: https://www.asanet.org/sites/default/files/fn_2011_03.pdf

[8] Eisenstadt, Shmuel Noah, *List of publications 1947-2009*. Disponible en: http://www.springer.com/content/document/w-18-5174.pdf

[9] Alexander, *op. cit.*, p. 18.

la sociología histórica[10], su paradigma de las modernidades múltiples constituye una explicación macro sociológica de la modernidad con una fuerte orientación cultural y una perspectiva comparativa global. Eisenstadt planteó agudas preguntas sobre la realidad empírica de su época e intentó resolverlas con marcos teóricos densos, análisis de grandes estructuras y procesos históricos de larga duración, utilizando siempre el método comparativo. Por esta praxis sociológica e histórica, sus contemporáneos lo nombraron "la encarnación viviente de Max Weber" y el "sociólogo de los imperios y civilizaciones de la modernidad".[11]

Debido al alcance teórico de su obra obtuvo los más prestigiados galardones académicos, destacando el *Holberg International Memorial Prize*, considerado el "Premio Nobel" de las ciencias sociales que le fue otorgado, en 2006, "por desarrollar conocimientos comparativos de calidad y originalidad excepcionales sobre el cambio social, la modernización, y las relaciones entre la cultura, los sistemas de valores y las instituciones políticas".[12]

Cabe destacar que Eisenstadt mantuvo vínculos con organismos internacionales y universidades de América Latina, pues como investigador de la UNESCO trabajó temas de desarrollo agrícola y procesos de modernización en países en "vías de desarrollo". Asimismo, participó en la conferencia regional sobre inmigrantes, en la Habana, Cuba, y colaboró en seminarios sobre desarrollo económico, secularización y evolución política en la Universidad de Buenos Aires, organizados por Gino Germani. A lo largo de su trayectoria intelectual mantuvo vínculos con Roberto Agramonte, Florestan Fernandes y Fernando Henrique Cardoso.[13] En el último tramo de

[10] Adams, Clemens y Orloff, *op. cit.*, pp. 5-6.

[11] Weil, *op. cit.*, p. 452.

[12] *Ibid.*

[13] Gómez, Mirian, "Análisis del cambio conceptual en la obra de Shmuel Noah Einsenstadt. De la teoría de la modernización a las múltiples modernidades*", op. cit.*, pp. 20-21, y Bokser Liwerant, Judith, "Thinking Multiple Modernities from Latin America's Perspective: Complexity, Periphery and Diversity", en Sussman, Michael y Preyer, Gerhard (eds.), *Varieties of Multiple Modernities. New Research Design*, Boston, Brill, 2015. Disponible en: httpps://doi.org/10.1163/9789004306714011

su producción académica, el sociólogo-historiador publicó varios trabajos seminales sobre las modernidades americanas que alentaron nuevas líneas de investigación en los estudios latinoamericanistas (identidades colectivas, religión, formación de estados nacionales, *ethos* y civilizaciones).

Influencias intelectuales

Resulta difícil nombrar todas las influencias intelectuales que nutrieron la perspectiva teórica del sociólogo-historiador a lo largo de su prolífica vida académica, sin embargo, él mismo reconoció a varias figuras de la filosofía y sociología que dejaron honda huella en sus investigaciones, como Martín Buber, Max Weber, Talcott Parsons, Edward Shils y Karl Jaspers. El propósito del siguiente apartado es mostrar cómo se formó la matriz teórica del sociólogo israelí, para tratar de entender la densidad de su propuesta intelectual.

Martin Buber: el potencial de la creatividad humana

Martin Buber (1878-1965), filósofo y activista político de origen polaco, vivió su juventud en Alemania donde cursó sus estudios universitarios con prestigiados sociólogos germanos como Dilthey y Simmel. Fue líder de la corriente sionista que impulsó la renovación espiritual del pueblo judío a través de la educación y el jasidismo (corriente mística). Expulsado por el gobierno de Hitler, en 1938, emigró a la Palestina británica donde impartió la cátedra de filosofía social en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Su "filosofía del diálogo" proponía la comunicación auténtica y trascendental de los seres humanos con el mundo y Dios, que expuso en su obra *Yo y Tú* (1923). Abogó por la unidad de judíos y árabes para construir un estado binacional y la construcción de puentes culturales entre las principales religiones históricas.[14]

Buber y Eisenstadt compartieron la época del *Yishuv* (la población judía de Palestina antes de la creación del Estado de Israel) como militantes del sionismo que luchó por la creación del Estado

[14] Scott, Sara, *Martin Buber (1878-1965)*, Internet Encyclopedia of Philosophy. Disponible en: https://iep.utm.edu/buber

judío. Ambos participaron en la fundación del Departamento de Sociología de la Universidad Hebrea de Jerusalén, que desempeñó un papel clave en la formación del nuevo Estado judío. Cabe destacar que la institucionalización de la disciplina sociológica fue paralela a la declaración de independencia de Israel, a finales de los años cuarenta. De hecho, varios estudiantes de la primera generación de sociólogos israelíes –entre ellos, Eisenstadt– habían participado en el movimiento de resistencia armada Haganá contra el mandato británico.[15]

Así, la joven élite profesional desarrolló una fuerte vocación de servicio y lealtad ante el Estado y la sociedad israelí, y se veía a sí misma como una *milicia intelectual* comprometida con la defensa de la libertad e igualdad humana.[16] La lucha por establecer un nuevo Estado y una nueva sociedad en Israel, así como la primera ola de democratización de la posguerra, fueron procesos sociales que influyeron decisivamente en la formación sociológica de Eisenstadt. [17]

Buber le transmitió su interés por estudiar el potencial creativo y destructivo de las culturas humanas, el diálogo con el Otro y el uso del enfoque comparativo universal. En sus seminarios se discutían textos clásicos de grandes civilizaciones como el *Tao Te Ching*, de Lao-Tse, y *Antígona*, de Sófocles; asimismo, se revisaban obras de antropólogos modernos como Malinowski y Margaret Mead, y de sociólogos alemanes como Simmel y Weber.[18] En palabras de Eisenstadt:

> […] Martín Buber fue el académico que más influenció mis horizontes intelectuales en sociología (además de Shils, Parsons, y Merton). Él fue mi tutor doctoral y tuve el privilegio de ser el sucesor de su cátedra. De-

[15] Kimmerling, Baruch, *Clash of Identities. Explorations in Israeli and Palestinian Societies*, Nueva York, Columbia University Press, 2008. Disponible en: http://cup.columbia.edu/book/clash-of-identities/9780231143288

[16] Yair, Gad, "Israel and the Exile of Intellectual Caliber Local Position and the Absence of Sociological Theory", 2006. pp. 51-69. Disponible en: https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0038038506058433

[17] Eisenstadt, S. N., "Comparative Studies and Sociological Theory. Autobiographical Notes", p. 39. Disponible en: https://www.jstor.org/stable/27698858?seq=1

[18] Weil, *op. cit.*, p. 453.

> bido a la época en la que vivió, él estaba muy interesado en las posibilidades del mal en la sociedad, que estaban estrechamente conectadas con la discusión sobre el "fin" de la sociedad. Éste podía ser contrarrestado con la posibilidad del diálogo. Buber siempre estuvo dispuesto al diálogo abierto, que no sólo se trata de hablar juntos, sino de lograr una mutua empatía, de establecer un diálogo sin negar al otro.[19]

Así pues, Eisenstadt enfocó sus primeros estudios en la construcción de formaciones sociales y en la relación entre el cambio social y el proceso de creatividad cultural; estas problemáticas constituyeron parte de su programa de investigación comparada de las civilizaciones universales en la Universidad Hebrea de Jerusalén.[20] Este espacio de experiencia motivó su interés en la potencialidad ilimitada de la creatividad humana, pero a su vez enmarcada por ciertos parámetros sociales e históricos de las formaciones sociales.[21]

Otra deuda intelectual con Buber fue el contacto con la obra de Weber que expuso Eisenstadt en su disertación doctoral sobre la historia del pensamiento sociológico (1947). El profundo conocimiento de la sociología weberiana fue determinante en el planteamiento de Eisenstadt sobre la tensión entre *carisma y rutinización del carisma*. Según Weber, el *carisma* es una cualidad supuestamente excepcional de una persona o líder, en virtud de la cual se coloca por encima de los individuos corrientes y se le trata como alguien especial. El líder carismático está fuera de la rutina diaria y de la esfera profana. No está sometido a las reglas sociales, por el contrario, se opone a las normas vigentes, rechaza el pasado y reclama el apoyo incondicional de sus seguidores. Este tipo de dirigente carismático surge sobre todo en situaciones de crisis, de ruptura social, y constituye una fuerza revolucionaria porque puede alterar radicalmente las orientaciones y estructuras del mundo terrenal.[22]

[19] Delanty, Gerard, "An Interview S. N. Eisenstadt. Pluralism and the Multiple Forms of Modernity", *European Journal of Social Theory*, núm. 7, Londres, University of Liverpool, p. 401, 2004. Disponible en: https://doi.org/10.1177/1368431004044534

[20] Gómez, *op. cit.*, p. 55 y Preyer, Gerard, "Estructura y mapa semántico en la sociología de Shmuel N. Eisenstadt", 2017, p. 1.

[21] Delanty, *op. cit.*, p. 402.

[22] Max Weber, "La rutinización del carisma". Disponible en: http://estafetaga-

De aquí proviene el potencial destructivo del carisma.

No obstante, el carisma existe en la medida en que permanece la creencia de los seguidores en los poderes sobrenaturales del líder. Con el fin de superar su carácter transitorio, el líder carismático se ve obligado a establecer una comunidad de discípulos o seguidores, es decir, a comenzar la *rutinización* del carisma (potencial creativo). Así pues, existe una tensión fundamental entre el potencial creativo y su capacidad destructiva. Se trata de una característica central de la acción social estrechamente relacionada con la protesta y la revolución (cambio social) y, al mismo tiempo, con el proceso de formación de instituciones que configuran una sociedad (orden social).

Como es bien conocido, Weber estudió las religiones universales para explicar por qué surgió la modernidad en Occidente. La respuesta weberiana fue la ética protestante y la idea de "salvación", que rechazó la de un destino inexorable, predestinado por Dios, para dar paso a la noción de un destino socialmente construido por los seres humanos. La modernidad inicial comenzó, según Weber, cuando la legitimidad de un orden social "divino" (absolutismo) entró en declive por el ascenso de nuevas fuerzas sociales y culturales que buscaban modelar la sociedad humana mediante la participación autónoma de los individuos (liberalismo democrático). Fueron las heterodoxias –sectas religiosas y élites intelectuales– las que anunciaron la tierra prometida, las nuevas visiones cosmogónicas de la modernidad occidental.

Eisenstadt también estudió la influencia de las religiones universales en los procesos civilizatorios de distintas regiones del mundo. De aquí su interés por conocer el papel de las élites intelectuales, las luchas y coaliciones entre diferentes tipos de élites, y los movimientos de protesta en la creación/desaparición de imperios, naciones y civilizaciones.[23] Sin duda, la impronta weberiana orientó su reflexión histórico-sociológica sobre el cambio social y la comparación de procesos civilizatorios.[24] Su intención no era la de desarrollar una filosofía social al estilo de Buber sino emprender una verdadera in-

brielpulecio.blogspot/2009/10/max-weber-la-rutinizacion-del-carisma-html

[23] Gómez, *op. cit.*, p. 57.

[24] *Ibid.*, p. 58.

vestigación sociológica, es decir, llevar a cabo una agenda de análisis comparativos de la cultura (en particular de las civilizaciones) –inspirada por la tradición weberiana–, de carácter universal, fundada en una teoría de la acción y en la cual las constelaciones institucionales tuvieran un papel importante.[25] Sin embargo, es importante destacar que la primera praxis sociológica de Eisenstadt combinó la teoría weberiana con el estructural funcionalismo de Talcott Parsons, la corriente sociológica dominante durante las décadas 1950-1960.

Así, sus primeros trabajos *La absorción de los inmigrantes* y *De generación en generación* (1955) abordaron la integración de las distintas comunidades de inmigrantes judíos –cada una portadora de lenguas, tradiciones y costumbres diferentes– en una sola nación, y las dificultades de comunicación entre los jóvenes y sus antecesores debido al proceso de modernización de la sociedad israelí.[26] Los problemas prácticos del nuevo Estado judío, así como de los denominados países "en vías de desarrollo", plantearon desafíos conceptuales acerca del orden y el cambio social que la sociología de esa época intentó explicar con teorías de alcance universal inspiradas por la *mainstream* norteamericana: el estructural funcionalismo parsoniano y la teoría de la modernización.[27]

[25] Un rasgo distintivo de la tradición sociológica alemana (Weber, Marx, Elías) es la investigación comparada de las distintas civilizaciones. Véase la entrevista de Pablo de Marinis a Wolfang Schluchter y Dirk Käsler, "Max Weber: la disputada herencia de un clásico de la sociología", *REIS*, núm. 21, 2008, pp. 176-178. Disponible en: https://www.redalyc.org/pdf/997/99715164006.pdf

[26] Alexander,Jeffrey C., "Shmuel Noah (S. N.) Eisenstadt 1923-2010", *Footnotes*, American Sociological Association, vol. 39, núm. 3, 2011, p. 18. Disponible en: en https://www.asanet.org/sites/default/files/fn_2011_03.pdf (consulta 2 de marzo de 2020).

[27] Eisenstadt, S. N., "Social Problems of Urban Organization and Planning in Underdeveloped Countries", *International Congress of Studies on the Problem of Underdeveloped Areas-Health, Sanitation and Town Planning Aspects: Theoretical Problems,* Milán, Centro nazionale di prevenzione e difensa social, 1954, pp. 73-87 y "Sociological Aspects of the Development of Underdeveloped Countries," en *Political Sociology: Selected Studies on the Problems of Society in the Modern State*, Tel Aviv, Am Oved, 1955, pp. 326-346.

Talcott Parsons y la teoría de la modernización: orden y cambio social

A mediados del siglo XX, la *mainstream* sociológica era el estructural funcionalismo, liderado por Talcott Parsons, que influyó decisivamente en Eisenstadt.[28] El argumento parsoniano sostiene que la acción conjunta de los individuos, la acción social, es posible gracias a la institucionalización de valores y normas comunes que recompensa y castiga las formas de comportamiento aceptadas o reprobadas por la sociedad. De esta manera, el cumplimiento de roles sociales garantiza la acción ordenada de los seres humanos, el orden social.

En la sociedad moderna, según Parsons, existía la posibilidad de que los individuos a veces actuaran de manera más o menos moderna o tradicional, o simplemente en algunas ocasiones podían combinar ambas orientaciones de la acción social. Así, los órdenes sociales, tradicionales y modernos, son una mezcla compleja de diferentes pautas de comportamiento social, pero ¿cómo podemos distinguir un comportamiento moderno de uno tradicional? Con el fin de explicar las pautas de la conducta humana, Parsons elaboró su famoso modelo teórico de las "pattern variables" (variables de pauta) que establecía distintas posibilidades dicotómicas y elecciones variables de la acción social, sin embargo, este esquema tenía una debilidad metodológica: contemplaba treinta y dos acciones combinables.[29] Emprender una investigación con tal cantidad de eventos empíricamente era inoperable.

En contraste con Parsons, sus seguidores simplificaron el esquema de las "pattern variables" para crear un modelo dicotómico más sencillo con la finalidad de explicar el cambio social. Aunque entre los partidarios de Parsons existían importantes diferencias políticas e intelectuales, fueron agrupados bajo una sola etiqueta: la teoría de la modernización.[30] La tesis central de ésta

[28] Hans, Joas y Wolfang, Knöbl, *Teoría social. Veinte lecciones introductorias*, México, Akal, 2016, p. 312.

[29] *Ibid.*, p. 79.

[30] Por ejemplo, Nils Gilman distingue tres tipos dentro de la teoría de la modernización: reformistas, revolucionarios y autoritarios, en *Mandarins of the future: Modernization Theory in Cold War America*, 2003.

afirma que el proceso de cambio social consiste en un avance progresivo de las formaciones sociales sencillas a otras formas más complejas; de este modo, la modernización era el proceso evolutivo y universal de las sociedades "tradicionales" a las sociedades "modernas", que tarde o temprano conduciría a la "occidentalización" de todo el mundo. De acuerdo con Joas y Knöbl, la teoría de la modernización fue una teoría del cambio social que ofreció una explicación histórica del nacimiento de la economía capitalista y de la política democrática en Europa occidental y Norteamérica, y de las condiciones del crecimiento económico y de la democratización en otras partes del mundo. Según este enfoque:

> La modernización fue un proceso global que comenzó en Europa a mediados del siglo XVIII con la revolución industrial, pero que se extendió paulatinamente a todas las sociedades del mundo. La evolución histórica desde entonces consiste en el proceso de modernización desde las llamadas sociedades tradicionales hasta las modernas. Mientras que en las sociedades modernas de Europa y Norteamérica predominan valores universalistas y roles funcionalmente específicos, en las sociedades tradicionales del "tercer mundo" dominan actitudes personales, valores y estructuras que pueden circunscribirse mediante conceptos como "adscripción", "particularismo", y roles funcionalmente difusos –semejantes a las variables de pautas de Parsons–. Por último, afirma que el cambio social a la modernidad en los distintos países se produce de forma relativamente uniforme y lineal.[31]

A la luz de esta perspectiva, Europa occidental, Estados Unidos y Canadá eran claros ejemplos de sociedades modernas, mientras que la mayor parte de las naciones de los cinco continentes –América Latina incluida– eran sociedades impregnadas de valores, actitudes y prácticas particularistas, adscriptivas y tradicionales. No obstante, según los teóricos de la modernización, tarde o temprano los países "en vías de desarrollo" iban a transitar rutas semejantes de industrialización, urbanización, educación, democratización y amplia participación política que tendría como resultado final la modernidad anhelada por los gobiernos nacionales y las agencias internacionales de desarrollo (véase el capítulo de Arturo Gruns-

[31] Joas y Knöbl, *op. cit.*, pp. 301-302.

tein Dickter, "Modernidad, libertad y democracia: Gino Germani y su sociología de la "transición" en América Latina).

Es necesario recordar que la teoría de la modernización fue la respuesta académica, política e ideológica del gobierno norteamericano a la influencia del marxismo y la Unión Soviética en las naciones del "Tercer Mundo". En el contexto de la Guerra Fría, la administración estadounidense presentó un gran programa de estabilización de estos países (Alianza para el Progreso), a los que era preciso apoyar con dinero y *know how* para que no cayeran bajo el dominio comunista.[32] Sin embargo, los procesos de modernización en esas naciones no produjeron el anhelado desarrollo económico y las agencias de ayuda norteamericanas no podían entender por qué no se habían cumplido las expectativas esperadas. Fue en este momento que se solicitó la intervención de "expertos en ciencias sociales" con el fin de examinar los obstáculos del desarrollo. Así, los teóricos de la modernización utilizaron las "pattern variables" de Parsons para explicar los procesos de cambio social en países del Tercer Mundo, con la plena confianza de que era posible dirigir –y corregir– los procesos evolutivos fuera de Occidente.[33]

Sin embargo, a finales de la década de 1960, el estructural funcionalismo parsoniano y la teoría de la modernización fueron objeto de agudas críticas de la Nueva Izquierda, por su apoyo al "imperialismo" norteamericano que financiaba el modelo de desarrollo occidental en los países pobres. Estudiantes e intelectuales de la *New Left*,[34] que también eran activistas de los movimientos sociales

[32] *Ibid*., p. 303.

[33] *Ibid.*

[34] El término de *New Left* más que designar una ideología se refiere a la asociación de algunos profesores universitarios con la facción más radical del movimiento estudiantil norteamericano de la década de 1960, que puso énfasis en la importancia de los grupos populares como agentes sociales del devenir humano. Entre otros podemos mencionar a los británicos E. P. Thompson, Eric Hobsbawn y Perry Anderson, quienes impartieron cátedras universitarias en Estados Unidos. Véase San Pedro López, Patricia, "Historia social o sociología histórica: el debate en la academia norteamericana en el periodo de la posguerra, 1945-1970", *Sociológica*, núm. 55, UAM Azcapotzalco, Ciudad de México, mayo-agosto de 2004, pp. 28-44.

y culturales de la época, afirmaron que la supuesta "ayuda" económica de Estados Unidos era la principal causa del "subdesarrollo" de varios países. Por este motivo, la obra de Parsons y la teoría de la modernización fueron desplazadas de la discusión sociológica internacional, bajo la sospecha de promover una "ideología" etnocentrista, imperialista y occidentalizante.[35] Ante el ocaso de la sociología funcionalista, el marxismo y sus versiones contemporáneas –la teoría de la dependencia y la teoría del sistema-mundo– tuvieron su época dorada en las universidades occidentales. Sin embargo, las izquierdas norteamericana y latinoamericana también enfrentaron desafíos teóricos a la hora de explicar el papel de los valores y la cultura en la aceptación y/o resistencia popular de las modernidades capitalistas (dependientes, alternativas, híbridas) (véase el capítulo 2 "Modernidad(es) y utopía. Bolívar Echeverría y los mundos posibles" de Carlos Alberto Ríos Gordillo).

Otro factor que debilitó la influencia del esquema parsoniano y la teoría de la modernización entre sus propias filas fue su incapacidad teórica para responder preguntas capitales de la disciplina sociológica: ¿Cómo ocurre el cambio social?, ¿quién impulsa o puede imponer la modernización?, ¿por qué sobreviven distintas tradiciones en las sociedades modernas?

Edward Shils: Élites, cambio social y tradición en la modernidad

Dentro del núcleo teórico parsoniano, primero Edward Shils y luego Eisenstadt, renovaron el estructural funcionalismo con esquemas más complejos e investigaciones empíricas. Su erudición histórica y amplio conocimiento del pensamiento weberiano les permitió reelaborar conceptos cardinales de la sociología de la modernización –*carisma y rutinización, centro-periferia, tradición y modernidad*–, para explicar cabalmente los procesos de cambio social, el papel de las élites intelectuales en la transición a la modernidad y la coexistencia de pautas tradicionales y modernas en las sociedades contemporáneas.[36]

[35] Joas y Knöbl*, op. cit.*, p. 324.

[36] *Ibid.*, p. 309, y Eisenstadt, S. N., "Comparative Studies and Sociological Theory. Autobiographical Notes", *The American Sociologist*, spring 1998, p. 38. Disponible en: https://www.jstor.org/stable/27698858?seq=1 (consulta: 12 de junio de 2020).

Como colaborador cercano de Parsons, Shils[37] reconoció las dificultades teóricas del estructural funcionalismo para explicar las causas del cambio social y responder por qué razón subsistían ciertas tradiciones en la modernidad. Con el fin de responder a la primera interrogante sobre el cambio social, Shils consideró necesario analizar el papel de las élites intelectuales en la institucionalización de valores y normas colectivos, y para esclarecer la segunda incógnita sobre la persistencia de la tradición, vinculó los conceptos sociológicos de "carisma" y "lo sagrado".

Aunque Shils había estudiado al intelectual moderno desde su juventud, fue a principios de los sesenta cuando publicó su teoría sobre el papel de los intelectuales como guardianes del orden social en su obra *Centro y periferia*.[38] Su argumento afirma que en toda sociedad rige un sistema normativo de valores y un sistema de instituciones legitimado por las élites que irradian su poder desde el centro a la periferia. Esos valores están contenidos, implícitamente, en los juicios, acciones y decisiones de las élites y constituyen el sistema de valores dominante en una sociedad. El "centro" comprende el orden de los símbolos, valores y creencias de las élites que imperan en una sociedad. La "periferia" es aquella parte de la sociedad que no pertenece al centro, donde la toma de decisiones y la autoridad son escasas y difusas. Según Shils, el centro no hace alusión a un espacio geográfico, sino al ámbito de "lo sagrado", y también lo

[37] Edward Shils (1910-1995) fue un destacado sociólogo norteamericano de la Universidad de Chicago. En los años de la Depresión Económica fue trabajador social en Nueva York y Chicago, y ayudó a intelectuales exiliados a establecerse en Estados Unidos, entre ellos, Karl Mannheim cuyas obras tradujo al inglés a finales de la década de 1930. Durante la Segunda Guerra Mundial trabajó para el gobierno norteamericano –entrevistando a prisioneros de guerra alemanes– y fue profesor de sociología en la London School Economics, donde conoció a Eisenstadt. Véase Pooley, Jefferson D., "Shils and the Intellectuals", en Adair-Toteff, Christopher y Turner, Stephen (eds.), *The Calling of Social Thought: Rediscovering the Work of Edward Shils*, Manchester University Press, 2019, pp. 171-190. Disponible en: https://doi.org/10.7765/9781526120069.00014 (consulta: 6 de abril de 2021).

[38] Shils, Edward, "Center and Periphery", en *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi*, Routledge & Kegan Paul, 1961, p. 117-130. Los conceptos de Shils no tienen ninguna relación con el dualismo centro-periferia del pensamiento económico latinoamericano.

ubica en el campo de la acción, pues los valores y creencias están representados, "personificados", en una estructura de actividades, papeles y personas.[39]

El *sistema central de valores* es el conjunto de valores adoptado, afirmado y defendido por las autoridades dominantes de la sociedad, por las élites. El consenso o reconocimiento afirmativo de la autoridad establecida implica la valoración positiva del sistema de instituciones a través de las cuales gobierna dicha autoridad. El *sistema institucional central* es aquel legitimado por el sistema de valores central; está formado por aquellas instituciones económicas, políticas, eclesiásticas y culturales que orientan la conducta de la población, mediante modelos de acción y la asignación de recompensas y castigos. Cada subsistema de la sociedad (la economía, la política, el sistema de estatus, el sistema de parentesco y las instituciones culturales) incluye organizaciones dirigidas por una élite.

De esta manera, las élites dominantes representan, personifican, el orden social, aceptado y obedecido por la mayor parte de la sociedad. Su función es legitimarlo. Como representantes o personificaciones de éste, las élites dominantes necesitan una aureola simbólica (carisma) que sea reconocida e interiorizada por los grupos dominados. El poder invoca lo imaginario, es decir, el campo de los deseos, sentimientos y pasiones compartidas por una sociedad. Se funda en una cosmogonía, una mitología fundadora y legitimadora que remite a lo sagrado, que se cristaliza en instituciones y tradiciones que configuran una sociedad. La eficacia de las élites para conservar el poder depende de su capacidad para administrar el imaginario colectivo, el sentimiento de comunidad compartido por los distintos grupos sociales.

El poder de la clase dominante también depende del cargo que ocupan en el sistema de instituciones central y del grado de unidad o segmentación de las élites. Los diferentes sectores de éstas nunca son iguales. Uno o dos predominan en distintos grados sobre el resto del conjunto de los grupos dirigentes. Además, existe un alto grado de consenso entre las élites del sistema institucional central, el cual proviene del sentimiento común que tienen de representar

[39] *Ibid.*, p. 117.

un orden trascendente. Dicho consenso nunca es perfecto, y existen diferentes niveles de aceptación de los valores del centro. En la medida en que nos movemos hacia la periferia, el sistema de valores central se debilita, pues, según Shils:

> Cuanto más territorialmente disperso es el sistema institucional, menor será la probabilidad de una fuerte afirmación del sistema central de valores. Cuanto más desigual es una sociedad, menor será la probabilidad de consolidar el sistema de valores central, sobre todo en sociedades jerárquicas donde existe una enorme brecha entre los de arriba y los de abajo.[40]

Así, la aceptación de los valores de la élite –y de su dominio– se debilita en la medida en que se difunden del centro hacia la periferia, pero con el crecimiento del mercado, la democracia, la urbanización y la educación, así como el fortalecimiento administrativo y tecnológico de la autoridad, los valores de la clase dominante alcanzaron una aceptación más amplia que en otros periodos de la historia humana. Sin embargo, esos mismos factores provocaron el rechazo de actores individuales y colectivos de los valores del centro.[41]

Para resolver la segunda incógnita sobre la persistencia de la tradición en las sociedades modernas, Shils relacionó el concepto durkhemiano de *lo sagrado* con el weberiano de *carisma* al equiparar la atribución de cualidades sagradas a determinadas cosas o personas con la atribución de cualidades carismáticas. Todos los seres humanos tienen la necesidad de un orden, esta necesidad explica las atribuciones carismáticas que les atribuyen no sólo a personas sino también a los roles políticos, instituciones, símbolos y grupos, es decir, a todo aquel o aquello que tiene potestad para instituir y conservar el orden se le atribuye un carisma.[42] Sin embargo, no basta la repetición de determinadas acciones para mantener la vitalidad de una tradición, ya que es indispensable que ésta forme parte de un orden sagrado, de un orden carismático. Esos órdenes

[40] *Ibid.*, p. 124.

[41] *Ibid.*

[42] Joas y Knöbl, *Teoría social. Veinte lecciones introductorias*, op. *cit.*, pp. 309-310.

sagrados no desaparecen en la modernidad –como suponían los teóricos de la modernización–, más bien se subliman, por ello, las tradiciones no desaparecen en la sociedad moderna.[43] Las élites son, según Shils, el soporte necesario para integrar y dar continuidad a las tradiciones.

> Las élites garantizan desde sus posiciones de poder y autoridad el orden político, social y cultural, de ahí que se les atribuya carisma y logren mantener vivas las tradiciones: El gran poder se presenta *como* poder sobre el orden; descubre orden, crea orden y lo mantiene o lo destruye. El poder es el hecho central relacionado con el orden.[44]

Recuperando estas ideas, Eisenstadt enfatizó el papel decisivo de las élites en los procesos de modernización, y las nociones de centro-periferia y carisma-rutinización para diferenciar distintas formas de modernidad. En su opinión, el cambio social no era resultado de la evolución lineal de unidades simples a unidades más complejas, sino consecuencia del conflicto entre actores que disputan distintas interpretaciones sobre los valores centrales de una sociedad.[45] No obstante, Eisenstadt superó a sus maestros al reformular las tesis principales del estructural funcionalismo y proponer una nueva teoría social a finales del siglo XX. En esta reconfiguración teórica fue decisiva la influencia del filósofo alemán Karl Jaspers.

Karl Jaspers: La era axial y las civilizaciones axiales

El giro de la teoría de la modernización a la teoría de las modernidades múltiples fue lento ya que se gestó en dos décadas de reflexión intelectual (1970-1980). Durante este periodo hubo un debate entre los historiadores de la religión sobre la existencia de un hilo conductor en la historia universal.[46] Para Jaspers, el eje común de la historia humana era el hecho de que todas las grandes religiones, así

[43] *Ibid.*, p. 311.

[44] *Ibid.*

[45] *Ibid.*, p. 313.

[46] Delanty, *op. cit.*, p. 393.

como la filosofía griega, se originaron en una época que identificó como la "era axial" (ca. 800-200 a.C.):

> En ese tiempo se concentran y coinciden multitud de hechos extraordinarios. En China viven Confucio y Lao Tse, aparecen todas las direcciones de la filosofía china, meditan Mo-Ti, Chuang-Tse, Lie-Tse y otros muchos. En la India surgen los Upanishads, vive Buda, se desarrollan, como en China, todas las posibles tendencias filosóficas, desde el escepticismo al materialismo, la sofística y el nihilismo. En Irán enseña Zaratustra la excitante doctrina que presenta al mundo como el combate entre el bien y el mal. En Palestina aparecen los profetas, desde Elías, siguiendo por Isaías y Jeremías, hasta el Deutero-Isaías. En Grecia encontramos a Homero, los filósofos –Parménides, Heráclito, Platón–, los trágicos, Tucídides, Arquímedes.[47]

La relevancia sociológica de la era axial fue que impulsó al hombre a tomar conciencia de sí mismo y de sus límites, de su capacidad para transformar la realidad vivida y alcanzar los fines trascendentales.[48] El común denominador de todas las religiones de la era axial fue la rigurosa separación entre lo profano y lo divino, entre el mundo terrenal y el reino ultraterreno. "Lo divino era lo auténtico, lo verdadero, lo totalmente distinto, frente a lo cual lo terrenal sólo podía ser deficitario".[49] De esta forma nació la idea de trascendencia y, con ella, la necesidad fundamental de reconstruir el mundo social de acuerdo con los preceptos divinos, incluso, si era necesario, por medio de *revoluciones*.

De este modo, la tensión continua entre lo "profano" y lo "trascendente" introdujo una nueva dinámica social e histórica, pues los soberanos, reyes o monarcas de "este mundo", tenían que legitimar su poder a través de los preceptos divinos del "otro mundo". Los creyentes podían (y debían) derrocar a los dirigentes que no cumplieran los mandatos celestiales. Asimismo, se abrió la posibilidad de discutir cuál era la interpretación "correcta" de esos mandamientos divinos, y esta posibilidad provocó conflictos encarnizados entre los grupos establecidos (ortodoxos) y los grupos marginados

[47] Jaspers, *Von Ursprung*, pp. 14-15, citado en Joas y Knöbl, *op. cit.*, p. 316.

[48] Jaspers, 1980, pp. 20-21, citado en Gómez, *op. cit.*, p. 62.

[49] Joas y Knöbl, *op. cit.*, pp. 316-317.

(heterodoxos) del sistema de valores dominante. ¿Quién o quiénes podrían decidir cuál era la interpretación verdadera o auténtica para cumplir el *ethos* sagrado? Jaspers identificó a las élites intelectuales –sacerdotes, profetas, pensadores– como los actores con mayor habilidad para interpretar la voluntad de los dioses.[50]

Para Jaspers y Eisenstadt, el carácter revolucionario de la era axial radica en la aparición de visiones religiosas proclives a reconstruir el mundo terrenal (el orden social, la cultura, la personalidad) como medio de salvación para acceder al mundo sagrado. La clave sociológica de las civilizaciones axiales, según Eisenstadt, fue la cristalización de nuevas cosmogonías o imaginarios culturales que sentaron las bases de la modernidad contemporánea.

El sociólogo sostiene que las civilizaciones axiales tienen un gran potencial revolucionario para acelerar los procesos de cambio sociohistóricos, debido a la perenne tensión entre el mundo terrenal y el mundo ultraterreno de sus cosmogonías religiosas. Una orientación religiosa volcada hacia el mundo ultraterreno (budismo e hinduismo) no incentivará la transformación social; por el contrario, una actitud sagrada que deposite su fe en el mundo profano (cristianismo) puede provocar procesos acelerados de cambio social. De aquí se desprende su tesis sobre las distintas "velocidades" de transformación social, pues las *grandes revoluciones* de la era moderna (inglesa, norteamericana, francesa y rusa) anclaron sus raíces en las civilizaciones axiales. Todas desarrollaron un sistema de ideas que proponía la necesidad fundamental de reconstruir el mundo, este mundo, es decir, no es casualidad que las *grandes revoluciones* surgieran en civilizaciones axiales orientadas "hacia este mundo" (cristianismo), donde, además, existían ciertas condiciones estructurales (consolidación de las ciudades y sus respectivas burguesías).[51] Así pues, "las grandes revoluciones sólo han sido posibles, o sólo se han intentado o concebido, en civilizaciones de la época axial".[52] Sin embargo, para Eisenstadt, estas revoluciones no son la única ni la más importante vía del cambio social, pues existen *civilizaciones no axiales* donde también hubo amplios pro-

[50] *Ibid*., p. 317.

[51] *Ibid*., p., 320.

[52] *Ibid*., p. 319.

cesos de transformación económica, política y social sin revoluciones (la civilización japonesa).[53]

En síntesis, la modernidad occidental germinó en Europa y Estados Unidos a partir de las raíces de la tradición judeocristiana de la era axial, en particular, de las orientaciones religiosas volcadas hacia el mundo profano. Luego, en el siglo XVIII, esta tradición religiosa volvió a experimentar profundos cambios cuando coincidió con ciertos marcos culturales, causas eficientes y factores históricos contingentes (grandes revoluciones). De este conjunto de procesos, causas y azares surgió el mundo moderno, por lo tanto, no hubo ningún principio teleológico detrás de la modernidad. A partir de entonces, las formaciones sociales que tuvieron contacto con la modernidad occidental se convirtieron en modernas, pero adaptando sus propias tradiciones a lo que interpretaron como moderno. De ahí que Eisenstadt cambió el vocabulario sociológico de la teoría de la modernización por el paradigma de las "múltiples modernidades" y la "civilización de la modernidad".

La teoría de las modernidades múltiples

Eisenstadt afirma que el núcleo de la modernidad contemporánea reside en su concepción sobre los seres humanos como seres autónomos, capaces de ejercer control sobre su entorno, a través del dominio racional del yo, la sociedad y la naturaleza (reflexividad moderna). Así, las sociedades orientadas por nuevas cosmogonías religiosas fueron capaces de reevaluar los fundamentos sobre los que operaban y, en consecuencia, pudieron imaginar nuevas visiones, programas e instituciones culturales. Las identidades colectivas se movieron más allá de lo local y comenzaron a adquirir significados más universales. Surgieron nuevas formas de participación y protesta popular y la relación entre centro y periferia se redefinió inexorablemente. Todo ello transformó la visión del espacio político y el espacio público y, finalmente, cambió la relación entre

[53] Eisenstadt, S. N., *Las grandes revoluciones y las civilizaciones de la modernidad*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, y *Japanese Civilization: A Comparative View*, University of Chicago Press, 1998.

política, sociedad y sociedad civil. El conflicto entre múltiples interpretaciones culturales, entre visiones opuestas del bien común dentro de un sistema de gobierno dio lugar a una lucha constante en la modernidad.[54]

En breve, la propuesta teórica de Eisenstadt es ver a la modernidad como una civilización. El núcleo de la civilización de la modernidad es la cristalización de: *a*) un imaginario social distinto, *b*) un programa cultural propio y *c*) un conjunto de nuevas formaciones institucionales. Así pues, *la modernidad es una civilización que se ha caracterizado por un imaginario social particular*.[55]

La teoría de la modernización estableció que los patrones occidentales serían "naturalmente adoptados" por las sociedades que progresivamente se iban modernizando, y que el programa cultural de la modernidad se expandiría en todo el mundo. Sin embargo, asegura Eisenstadt, la modernidad occidental no llegó a zonas vacías sino a sociedades con valores e instituciones propios que aceptaron, rechazaron o reinterpretaron las visiones que se imponían desde fuera. No se puede hablar de una simple, homogénea y universal "occidentalización" del mundo,[56] sino de muchas formas de ser modernos:

> La idea de modernidades múltiples supone que la mejor manera de entender el mundo contemporáneo –de hecho, de explicar la historia de la modernidad– es verlo como una historia de constitución y reconstitución continua de una multiplicidad de programas culturales. Estas constantes reconstrucciones de múltiples patrones institucionales e ideológicos fueron promovidas por actores sociales específicos en estrecha conexión con activistas sociales, políticos e intelectuales, y también por movimientos sociales en busca de diferentes programas de modernidad que sostienen puntos de vista muy distintos sobre qué hace modernas a las sociedades. Mediante el compromiso de estos actores con sectores más amplios de sus respectivas sociedades se cristalizaron distintos patrones de modernidad. Estas actividades no se han limitado a una sociedad o Estado, aunque ciertas sociedades y Estados han demostrado ser los principales escenarios donde los activistas sociales pudieron llevar a cabo sus programas y conseguir sus

[54] Eisenstadt, S. N., "América Latina…", p. 162.

[55] *Ibid.*

[56] Eisenstadt, S. N., "Las primeras múltiples modernidades", p. 130.

objetivos. Distintas interpretaciones de las modernidades múltiples se han desarrollado no sólo en el seno de los diferentes Estados-Nación, y dentro de grupos étnicos y culturales diferentes, sino también en los movimientos comunistas, fascistas y fundamentalistas que, en muchos sentidos, han sido internacionales.[57]

A partir de esta definición plural de modernidad, lo que podemos observar en la escena contemporánea es una amplia variedad de modernidades locales, regionales, nacionales y globales (como formas de autoconciencia), que están en permanente contienda. Sin embargo, para el sociólogo hebreo las relaciones entre diferentes sociedades en el mundo contemporáneo no deben entenderse como un "choque" de culturas (como afirma Hungtington), sino más bien como el "encuentro" entre diferentes *interpretaciones de la modernidad* –que, en efecto, resultan culturales en gran medida– y que puede ser mejor entendido en términos de la continuidad del desarrollo cultural, y la capacidad de transformación de las múltiples modernidades.[58]

La recepción de la teoría de las modernidades múltiples en los estudios latinoamericanistas ha sido relativamente escasa en comparación con otros marcos teóricos interesados en la modernidad –los enfoques decolonial y poscolonial–, no obstante, Eisenstadt ha ejercido una influencia creativa entre sus alumnos e investigadores que abordaron el campo religioso católico, las identidades colectivas, el populismo, las diásporas y exilios, y los imaginarios sociales en América Latina.[59] Entre las y los autores que han recuperado esta propuesta intelectual para plantear nuevas preguntas sobre las modernidades americanas destacan José Mauricio Domingues, Luis

[57] Eisenstadt, S. N., "Multiple Modernities", *Daedalus*, vol. 129, núm. 1, Winter, 2000, p. 2. Disponible en: http://www.jstor.org/stable/20027613

[58] Eisenstadt, S. N., "América Latina", p. 153.

[59] Mallamaci, Fortunato, "Modernidades religiosas latinoamericanas Un renovado debate epistemológico y conceptual", en *Caravelle*. Disponible en: https://journals.openedition.org/caravelle/2218; Gazit, Orit, "Political Exile and Identity Construction: The Case of Political Exile from Latin America to Israel; Sznajder, Mario, "Globalization and Populism in Latin America", en Yair, Gad y Gazit, Orit (eds.), *Identities, Sates and Globalization: Essays in Honor of S. N. Eisenstadt: Recipient of the Holberg Prize*, Magness Press, 2010.

Roniger, Eduardo Rueda, Aurea Mota y Judith Bokser Liwerant.[60] Su perspectiva comparativa subraya el carácter global, transnacional, abierto, cerrado, periférico y diverso de las múltiples modernidades del continente americano.

Sin embargo, pensar la utilidad heurística de la teoría social y los estudios históricos del sociólogo-historiador[61] para elaborar nuevas hipótesis de trabajo sobre el pasado-presente continental en perspectiva comparada, requiere interrogar ¿qué entiende por civilizaciones americanas (modernas)?, ¿hubo civilizaciones axiales

[60] Domingues, José Mauricio, *Interpretación de la modernidad: imaginario e instituciones*, 2002, y *América Latina en perspectiva comparada*, 2009; Roniger, Luis, *Globality and Multiple Modernities. Comparative North American and Latin American perspectives*, 2002, "Latin American Modernities: Global, Transnational, Multiple, Open-Ended", *ProtoSociology*, vol. 26, 2009, y *Shifting Frontiers of Citiziens;hip: The Latin American Experience*, 2013 (en español *La política del destierro y el exilio en América Latina*, FCE, 2013); Mota, Aurea y Delanty, Gerard, "Eisenstadt, Brasil and the Multiple Modernities Framework: Revisions and Reconsiderations", *Journal of Classic Sociology*, 2015; Mota, Aurea, "Uncivilised Civilisations: Reflections on Brazil and Comparative History"; Rueda, Eduardo, "Anti-Antimodernity: Understanding Narratives of Modernity In (Of) Latin America", ambos trabajos publicados en *Social Imaginaries*, vol. 2, núm. 2, 2016; Mota, Aurea, "Colonialismo y modernidad: historización crítica de un debate" en Rueda, Eduardo y Villavicencio, Susana, *Modernidad, colonialismo y emancipación en América Latina*, Clacso, 2018; Mota, Aurea, "Uncivilised Civilisations: Reflections on Brazil and Comparative History", Rueda, Eduardo, "Anti-Antimodernity: Understanding Narratives of Modernity In (Of) Latin America", ambos trabajos publicados en *Social Imaginaries*, vol. 2, núm. 2, 2016.

[61] El análisis de las modernidades americanas de S. N. Eisenstadt se puede consultar en "Cultura, religión y desarrollo de las civilizaciones de América del Norte y América Latina", en "América: 1492-1992. Trayectorias históricas y elementos de desarrollo", *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, vol. XLIV, núm. 134, Unesco, 1992; "Civil Society and Democracy in Latin America: Some Comparative Observations", *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, núm. 4 (2), Universidad de Tel Aviv, Israel, 1993; "The Construction of Collective Identities in Latin America: Beyond the European Nation State Model", en Roniger, Luis y Sznajder, Mario, *Constructing Collective Identities and Shaping Public Spheres*, Brighton, Portland, Sussex Academic Press, 1998; "Latin America and the Problem of Multiple Modernities" en Roniger, Luis, Sznajder, Mario y Forment, Carlos A. (eds.), *Shifting Frontiers of Citizenship: the Latin American Experience,* Leiden y Boston, Brill, 2013. Los dos últimos artículos fueron publicados en la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año LVIII, núm. 218, México, UNAM, mayo-agosto de 2013, bajo la coordinación de Judit Bokser Liwerant.

en América antes de la modernidad europea?, ¿cuáles son las bases culturales (*ethos*) de las distintas reinterpretaciones del programa cultural moderno europeo, por parte de las élites intelectuales americanas?, ¿las nuevas visiones de la modernidad en las Américas fueron producto de un "encuentro" o del dominio colonial?

Las múltiples modernidades americanas

Las primeras modernidades que cristalizaron fuera del "núcleo original" europeo, pero en marcos culturales e institucionales occidentales, fueron *las Américas*: en las colonias inglesas del norte que luego formaron los Estados Unidos, en los asentamientos franceses e ingleses donde se fundó Canadá, y en los imperios español y portugués, así como el Caribe en la América Latina. Para Eisenstadt, las Américas no fueron meros "fragmentos" de Europa (Hartz, 1964)[62] trasplantados en el Nuevo Mundo, sino distintas "civilizaciones" que transformaron radicalmente las premisas civilizatorias europeas.

Según el sociólogo israelí, la tensión entre los principios de jerarquía e igualdad fue el eje central de la modernidad europea, así como el acceso autónomo o controlado de los grupos heterodoxos al centro político durante la etapa de Reforma y Contrarreforma.[63] A partir de los principios de igualdad-jerarquía social y el acceso al centro político, surgieron dos civilizaciones singulares: en la Europa protestante, la incorporación de componentes de igualdad en las arenas religiosas y políticas, y el acceso al centro de grupos heterodoxos, impulsaron patrones constitucionales en Inglaterra y los Países Bajos; en contraste, en España y Portugal, el cierre de filas contra la heterodoxia reprimió el disenso en contra de la jerarquía sociopolítica y fortaleció el *status quo* y el monopolio de la Iglesia católica. Así, la contrarreforma fortaleció los patrones absolutistas en la península ibérica.

[62] Hartz, Louis, *The Founding of New Societies: Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, and Australia*, 1964, citado en Eisenstadt, S. N., "Las primeras múltiples modernidades", p. 131.

[63] Eisenstadt, S. N., "Las primeras múltiples modernidades", p. 133.

Durante el proceso de formación de las civilizaciones americanas se pusieron en juego, por un lado, esas premisas culturales y patrones institucionales europeos y, por otro, los procesos de conquista-colonización en diferentes escenarios ecológicos. Las tensiones entre principios igualitarios y jerárquicos se reprodujeron durante la etapa de "europeización de las Américas", pero éstas fueron más intensas en el Nuevo Mundo y transformaron radicalmente las distintas regiones del continente. Para Eisenstadt, el *quid* del cambio civilizatorio en las Américas radicó en los diferentes tipos de "encuentros" entre colonizadores y pueblos nativos, y en la interacción entre grupos de colonos, agencias colonizadoras y escenarios ecológicos.

La civilización norteamericana (Estados Unidos y Canadá)

En opinión de Eisenstadt, las premisas básicas de la colonización en Norteamérica fueron el puritanismo, el derecho natural y consuetudinario, el racionalismo de la Ilustración y el pensamiento radical británico. En conjunto, estos elementos constituyeron un *ethos igualitario*. Las sectas protestantes concibieron la arena política como un espacio clave para el proceso de (re)construcción utópica de la sociedad, por ello, promovieron una activa ciudadanía en pos de una sociedad más igualitaria y democrática. Como es bien conocido, los pioneros puritanos llegaron a América, la "Tierra prometida", en busca de libertad religiosa, acceso a la tierra y formas de gobierno autónomo. La utopía protestante postuló la alianza entre Dios y el "pueblo elegido", para crear una comunidad igualitaria y profundamente religiosa. No obstante, "el pueblo elegido" puritano estaba conformado únicamente por colonos blancos; los americanos nativos y los esclavos africanos no formaban parte de la comunidad imaginada. Desde entonces, ser norteamericano era ser blanco, anglosajón y protestante.

Otros principios básicos del *ethos igualitario* fueron el individualismo igualitario, el antiestatismo, la lucha simbólica contra las jerarquías, la defensa de las libertades republicanas, la santificación de la esfera económica y el acceso de todos los miembros de la comunidad al centro político. Esas bases ideológicas con-

formaron la identidad nacional estadounidense como una nueva "religión civil". Dicha identidad colectiva fue el "punto decisivo" y la diferencia más importante que tuvo la independencia norteamericana con otras guerras de independencia latinoamericanas, según Eisenstadt.

El *ethos igualitario* puritano delimitó claramente la frontera entre el espacio público y el privado, e impulsó la institucionalización del concepto de ciudadanía. Por otro lado, un rasgo distintivo de Norteamérica fue la existencia de *élites autónomas* que promovían las orientaciones y premisas culturales modernas en todas las arenas de la vida social. En principio, todos los integrantes (blancos) de la comunidad tenían acceso a las actividades de la élite y no había una distinción entre la élite central y las periféricas.

Desde el inicio de la independencia norteamericana, hubo procesos de incorporación de amplios sectores sociales y movimientos de protesta a la esfera política, a través de la vía electoral y una red de asociaciones civiles que promovían las demandas ciudadanas "desde abajo hacia arriba". Gracias a la temprana institucionalización de los reclamos sociales y políticos a través de los partidos, la aprobación de leyes y la participación electoral, se debilitó la expansión de ideologías revolucionarias (izquierdistas, socialistas) entre los ciudadanos norteamericanos. Aunque los movimientos sociales han tenido fuertes expresiones fundamentalistas y populistas en Estados Unidos, sus protestas se desarrollaron dentro del marco legal y moral de la arena política. Según Eisenstadt, el populismo norteamericano ha reivindicado demandas igualitarias mediante la expansión creciente de las libertades civiles.

En síntesis, para el sociólogo-historiador, el discurso de la modernidad estadounidense puede entenderse como la autoimagen de una sociedad distinta de todas las demás (el "excepcionalismo americano"), que se concibió a sí misma como "el centro de la modernidad" y el modelo a seguir por las otras naciones. De este modo, el teórico israelí aceptó el supuesto consenso sobre la tradición del liberalismo norteamericano, sin considerar la exclusión de etnias, razas y regiones desde el inicio de la vida independiente de Estados Unidos.

Sin embargo, desde mi punto de vista, habría que criticar esa autoimagen ideológica, no sólo por la exclusión de los pueblos indígenas nativos y los esclavos afroamericanos, sino porque hubo regiones con otras pautas de desarrollo, donde las élites políticas e intelectuales no compartían el *ethos* igualitario ni la utopía puritana, como fue el caso del sur y suroeste de la civilización norteamericana; además, durante más de un siglo, las élites que controlaban el "centro político" negaron el acceso institucional (derechos ciudadanos) a las demandas de varios movimientos sociales –derechos civiles, feministas y laborales–, argumentando principios jerárquicos de "raza y etnicidad" que desmentían la premisa básica de igualdad.

El caso de Canadá fue poco estudiado por Eisenstadt, pues sólo le dedicó unos párrafos para describir sus diferencias y semejanzas con Estados Unidos. El autor afirma que los asentamientos de colonos ingleses y franceses en los territorios que hoy conforman Canadá compartieron varias características con sus vecinos norteamericanos: principios de separación y equilibrio de poderes, separación iglesia-Estado, soberanía popular, instituciones representativas y legales, asociaciones religiosas y educativas. Sin embargo, los patrones del orden político fueron más elitistas en Canadá que en Estados Unidos, pero con diferencias internas, pues eran más representativos en la parte británica, mientras que en las provincias marítimas se desarrollaron patrones más clientelistas. Por otra parte, aunque eran frecuentes las protestas de movimientos de izquierda, sus reformas nunca fueron radicales.

En mi opinión, aunque Canadá forma parte de la "civilización de Norteamérica", quizás es la nación que podría ser considerada en cierto sentido un "fragmento de Europa", pues aún forma parte de la *Commonwealth of Nations*[64] británica. Por otra parte, la sociedad canadiense moderna es un "mosaico de sociedades" por la pluralidad de grupos religiosos y lingüísticos –ingleses, franceses, naciones indígenas– que coexisten bajo el dominio anglosajón y la prerrogativa del parlamento británico. Desde entonces, Canadá ha estado

[64] La *Commonwealth of Nations* es una asociación voluntaria de cincuenta y cuatro estados soberanos que mantienen un vínculo simbólico o real con la monarquía británica. Canadá reconoce a la reina Isabel II como su monarca y jefa de Estado.

vinculado simultáneamente con los intereses de Gran Bretaña y con las demandas de la sociedad multinacional. Fue así como se aceptó un Estado interventor más fuerte en la economía y la política social que en Estados Unidos. El federalismo canadiense dio respuestas más pragmáticas a los problemas de soberanía, establecimiento de derechos y el balance de la autoridad parlamentaria.

Las continuas migraciones han mantenido la composición plural de Canadá, sin embargo, los acuerdos multiculturales nacionales excluyeron a los inmigrantes recién llegados a los principales centros sociales. De aquí los debates públicos muy intensos sobre los propósitos del multiculturalismo. Con base en estas consideraciones, me parece problemático incluir a Canadá solamente en la civilización de América del Norte.

Las civilizaciones de América Latina

El empuje imperial ibérico en busca de nuevos territorios, riquezas y poder, y el catolicismo misionero fueron las principales fuerzas de colonización en América Latina. Si bien existió un impulso religioso de "evangelización cristiana" en los procesos de conquista de las poblaciones nativas, los primeros inmigrantes españoles y portugueses que arribaron a las Américas española y portuguesa perseguían objetivos más terrenales que los puritanos; otra diferencia con su contraparte norteamericana, fue que las élites ibéricas no gozaron de autonomía política legal, pues el monopolio de la tierra y la fuerza de trabajo, por parte de la Corona española, alentaron la creación de un Estado patrimonial centralizado.

No obstante, debido a la extensa geografía del imperio español, el Estado patrimonial de la América española se caracterizó por la tensión entre centralización administrativa *de jure* y la descentralización *de facto* de los poderes locales, que gozaban de un alto grado de autonomía política. A diferencia de su contraparte norteamericana, las élites de América Latina no tuvieron un acceso reglamentado al centro político, es decir, no contaban con instituciones representativas, por ello, establecieron relaciones clientelistas y conexiones personales con el centro político.[65]

[65] Eisenstadt, S. N., "Las primeras múltiples modernidades", p. 139.

En opinión de Eisenstadt, desde el inicio de la colonización hispanoamericana hubo una fuerte orientación jerárquica, de corte estatista, porque la arena política no fue un espacio fundamental para la población católica que deseaba reconstruir el reino de Dios en la Tierra, por lo tanto, tanto los colonos como las élites criollas no tuvieron un fuerte compromiso con el ámbito político como centro principal de implementación de las premisas de orden trascendental. El *ethos católico* aceptó la sociedad establecida y los principios jerárquicos sin mucho problema, de acuerdo con este autor.

En contraste con la utopía puritana, las premisas católicas reforzaron los principios jerárquicos en las colonias del Nuevo Mundo, incluso en las áreas de "fronteras abiertas" como Argentina, Uruguay y el sur de Brasil. Los conceptos tomistas sobre el orden social y político alcanzaron una rápida institucionalización en las universidades y las comunidades coloniales. Así, el imperio español controló de manera estricta a la América Latina, por medio de leyes e instituciones verticales en todas las esferas de la vida social. A pesar de que se reivindicaron principios igualitarios durante los procesos de independencia y la creación de repúblicas liberal-democráticas, las estructuras sociales permanecieron ancladas en viejas divisiones jerárquicas mucho tiempo después.

La incorporación de las poblaciones "nativas" se dio en el plano económico, pero no en el político durante la colonización española. Aunque *de jure* los pueblos indígenas nativos gozaban de privilegios por ser súbditos del Rey, *de facto*, fueron obligados al trabajo forzado y sometidos a innumerables abusos de los colonizadores. Los esclavos africanos que llegaron a trabajar a las plantaciones de Brasil y el Caribe simplemente no tenían ningún derecho como personas.

Desde el principio de la colonización hubo gran variedad de sistemas institucionales en la América española, diversidad que aumentó cuando se independizaron los estados latinoamericanos. Los distintos patrones de pertenencia y exclusión de las nuevas comunidades políticas fueron resultado del papel social y simbólico de españoles peninsulares, criollos locales, indígenas y negros. En contraste con Norteamérica, en América Latina las identida-

des colectivas fueron más abiertas y plurales, pues existió la posibilidad de incluir –de manera simbólica– a la población indígena como parte de las nuevas naciones latinoamericanas.

Otra diferencia de América Latina respecto de Norteamérica fue la formación de distintos tipos de élites, pues *no hubo sólidas élites autónomas* con derechos y acceso al centro político; las pocas élites políticas, profesionales o culturales que existían en la región eran dependientes del Estado patrimonial. Por tal motivo, los grupos profesionales se veían a sí mismos como grupos de estatus, "como defensores de estilos de vida y tradiciones distintivas" tendían a separarse o aislarse de otros grupos similares y no participaban en otras esferas de la vida social. Ocupaban "la mayor parte de sus recursos en mantener metas y estilos de vida tradicionales".[66] Después de la independencia, en lugar de élites autónomas, las oligarquías se volvieron grupos dependientes del Estado –para tener acceso a los recursos materiales, prestigio y poder–. En consecuencia, la cultura jerárquica de las élites hispanoamericanas que valoraba el estatus social más que la igualdad, se mantuvo a lo largo de varios siglos.

Para Eisenstadt, el *ethos jerárquico* latinoamericano privilegió vínculos sociales relacionales, más que formal-legales, preferencia que se reflejaba nítidamente en la famosa frase política: "A los amigos, justicia y gracia; a los enemigos, la ley a secas".

Por otro lado, la incorporación de sectores sociales y movimientos de protesta a la esfera política se dio a través de parámetros corporativistas, clientelares, y formas de participación popular masiva, ya que no tenían acceso autónomo a los centros de decisión política. A diferencia de la civilización norteamericana, los centros políticos de América Latina enfrentaron las demandas populares "desde arriba hacia abajo", a veces con represión, a veces con más democratización, pero en ciclos pendulares que borraban los avances logrados en etapas anteriores. Este ciclo pendular explica, según el autor, la inestabilidad política de América Latina durante casi dos siglos.

[66] Eisenstadt, S. N., "Las primeras múltiples modernidades", pp. 141-142.

Ante la falta de respuesta a las demandas de los movimientos sociales que no es otra cosa que la falta de un acceso institucional al centro político, según Eisenstadt, el populismo latinoamericano desarrolló orientaciones jerárquicas más pronunciadas que el estadounidense, pues fortaleció liderazgos carismáticos en la movilización de las masas populares e impulsó políticas redistributivas "desde arriba". De hecho, en la historia latinoamericana, las figuras carismáticas y movimientos populistas han sido agentes muy importantes en la incorporación de sectores sociales y la reestructuración del orden público. Así, el populismo en América Latina "jugó un papel estructurante clave en la esfera política y en la reconstitución de identidades colectivas a nivel nacional".[67] Desde la perspectiva de las modernidades múltiples sería de especial interés el estudio comparativo del populismo contemporáneo, sus movimientos y sus temas en las dinámicas políticas de las Américas anglosajona y latina.

Otra problemática vinculada con el *ethos jerárquico*, según Eisenstadt, fue la distinta evolución de conceptos sociales y políticos, de origen europeo, en América Latina. Las categorías políticas de *izquierda*, *derecha*, *liberalismo*, *conservadurismo*, *socialismo*, transformaron sus principios y prácticas en Latinoamérica, por ejemplo, según el sociólogo-historiador, es bastante ilustrativa la naturaleza "elitista y conservadora" de los liberalismos latinoamericanos, pues a pesar de sus diferencias ideológicas, tuvieron como común denominador acendrados prejuicios raciales y étnicos que manifestaron, por ejemplo, en sus proyectos de inmigración para reemplazar a los indígenas por agricultores italianos, alemanes y franceses. De esta manera, "el sentido del liberalismo latinoamericano llegó a contradecir al europeo".[68]

En resumen, el teórico de las primeras múltiples modernidades sostiene que la característica principal de la civilización latinoamericana fue la creación de un imaginario orientado de manera permanente hacia "centros externos": primero España y luego Inglaterra, Francia, y Estados Unidos. A diferencia de la

[67] *Ibid.*, pp. 145-146.

[68] *Ibid.*, p. 146.

convicción anglosajona en su total modernidad, América Latina se ha preguntado durante siglos en qué grado ha sido realmente moderna.

Comentarios finales

La naturaleza de la modernidad latinoamericana ha sido objeto de intensos debates ideológicos y académicos que, durante el siglo XX, la concibieron como un modelo "fallido" o "incompleto" frente al modelo occidental "exitoso". El enfoque teórico de Eisenstadt rechazó esta visión eurocentrista al subrayar que las primeras modernidades que surgieron fuera del Viejo Continente, la norteamericana y la latinoamericana, fueron plenamente modernas, aunque cada una con visiones cosmogónicas (*ethos*) e instituciones diferentes. A partir de la tesis weberiana y del concepto de era axial, el sociólogo-historiador hebreo argumentó que ambas civilizaciones dieron respuestas disímbolas a la tensión entre el mundo terrenal y el mundo ultraterreno. Desde entonces, en las dos Américas, la norteamericana y la española, se establecieron los marcos culturales que dieron distintas respuestas civilizatorias al programa cultural moderno de los siglos XVII al XVIII (segunda época axial).

Sin embargo, el sociólogo israelí volvió a incurrir, paradójicamente, en la visión dicotómica de sus antecesores al hablar de dos modernidades americanas, dos trayectorias aparentemente excluyentes a lo largo de su historia. En buena medida, la visión dicotómica de Eisenstadt es producto del binomio *ethos igualitario-ethos jerárquico* que hoy requiere de una mayor problematización histórico-sociológica, principalmente en el caso latinoamericano, pues las fuentes de su investigación eran ensayos empíricamente poco informados y una historiografía teóricamente desfasada.[69]

[69] Eisenstadt conoció la rica tradición literaria y el pensamiento social sobre *la idea de América* de la primera mitad del siglo XX. Su lista de lecturas incluyó las obras de Alexander von Humboldt, Roberto Da Matta (América Latina), Seymour Lipset (Canadá), Tocqueville (Estados Unidos), Octavio Paz (México), Richard Morse (Brasil), Tulio Halperin Donghi, y Menéndez (El Caribe).

En mi opinión, el riesgo de este argumento es reproducir la idea de civilizaciones homogéneas divididas por límites rígidos y estáticos, que dificulta entender la complejidad de las relaciones multiétnicas, políticas, territoriales y demográficas que se desplegaron en América, antes y después de la Conquista española o, como afirma el autor, del "encuentro" entre civilizaciones. En este sentido, coincido con Jeremy Smith[70] sobre la necesidad de distinguir no dos sino múltiples modernidades americanas, a saber: Estados Unidos, Canadá, América Latina, y el Caribe. Incluso, Brasil podría ser considerada otra América completamente diferente, pues su experiencia imperial fue divergente a la de Hispanoamérica. Asimismo, también tendríamos que incluir las distintas "civilizaciones" y "élites" indígenas que subsistieron después de la Conquista española no sólo como fuerza de trabajo, sino como sociedades con estructuras, instituciones e imaginarios culturales propios.

Repensar las modernidades latinoamericanas también requiere discutir de manera más amplia qué es y qué no es una civilización, pues no debemos olvidar que este concepto ha estado asociado, desde el origen de la modernidad occidental, con las ideas de progreso y excepcionalidad histórica, es decir, con una concepción evolucionista de civilización. Desde comienzos de la colonización del Nuevo Mundo hasta nuestros días ha sido problemático para las élites culturales –europeas y americanas– reconocer la complejidad y sofisticación de las civilizaciones prehispánicas, y de las culturas indígenas y africanas que sobrevivieron después de la Conquista. Esta laguna en la historiografía americanista es tema de debate en el enfoque decolonial, pero no ha sido abordada por la teoría de las múltiples modernidades. De hecho, entender el estatus de las sociedades indígenas en los estudios sobre civilizaciones, todavía hoy es un problema ausente en la academia sociológica latinoamericana. Dicha tarea requiere pensar las civilizaciones prehispánicas utilizando la categoría de civilizaciones axiales e incorporar a las élites "indias", además de las élites novohispanas,

[70] Smith, Jeremy, "The Many Americas. Civilization and Modernity in the Atlantic World", *European Journal of Social Theory*, 13 (1), marzo, 2010, p. 119 (117-133). Disponible en: https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1368431009355863

en la configuración de las modernidades latinoamericanas. Cabe recordar que durante trescientos años hubo "repúblicas indias" en la sociedad novohispana.

Si bien la teoría de las modernidades múltiples permitió identificar distintas trayectorias hacia la modernidad sin los lentes del evolucionismo lineal, no atendió cabalmente las conexiones entre las civilizaciones americanas y entre éstas y otras civilizaciones universales. La compleja interacción entre las modernidades alrededor del planeta es una problemática que se aborda en el capítulo de Abraham Chimal, "Análisis civilizacional de América Latina, la sociología histórica de Jeremy Smith" de este libro. Según el sociólogo australiano, para construir un relato más acabado de las modernidades americanas, debemos estudiar cuál fue la *interacción dinámica* entre las distintas civilizaciones –europea, norteamericana, latinoamericana, brasileña, caribeña, indígenas y afroamericana– que tuvieron contacto en el mundo atlántico. La idea de una *modernidad atlántica* pone énfasis en las relaciones, intercambios y mutuas influencias entre Europa, las Américas y África. Los siglos de colonización y formación de poderes imperiales integraron los tres continentes en un hemisferio ligado por distintas formaciones sociales. Por lo tanto, es necesario analizar los nexos, la interconexión entre Occidente y las Américas, entre los centros metropolitanos y las sociedades coloniales (luego Estados nacionales), que configuraron el mundo transatlántico como una zona inter-civilizatoria.

Por último, Eisenstadt afirma que el núcleo de la modernidad es el desarrollo de ciertos modos de interpretación del mundo, de distintos imaginarios sociales o programas culturales, combinados con nuevas formaciones institucionales, y marcados por una apertura e incertidumbre sin precedentes. La reflexividad moderna supone que el "hombre civilizado" es una persona humana independiente, autorregulada, reflexiva, capaz de explorar y dominar la naturaleza física y el mundo social, pero ¿es posible reconocer otras formas de reflexividad distintas de la modernidad occidental en América Latina? Sí, pero la tarea es investigar cuáles son esos imaginarios sociales indígenas, criollos, mestizos, y afroamericanos que surgieron del intercambio cultural entre distintas modernidades americanas.

Asimismo, es necesario ubicar esos imaginarios sociales en contextos geográficos, territoriales y políticos específicos y cambiantes a lo largo del tiempo.

Bibliografía

Adams, Julia, Clemens, Elisabeth S. y Schola Orloff, Ann, "Introduction: Social Theories, Modernity, and Three Waves of Historical Sociology", *Remaking Modernity*, Durham y Londres, Duke Univesity Press, 2005, pp. 1-72.

Alexander, Jeffrey C., "Shmuel Noah (S. N.) Eisenstadt 1923-2010", *Footnotes*, American Sociological Association, vol. 39, núm. 3, 2011. Disponible en: https://ccs.yale.edu/sites/default/files/Alexander%20Articles/2011_Alexander_Giesen_Eisenstadt%20Obituary.pdf

Ben-Rafael, Eliezer, "Shmuel N. Eisenstadt: 10 September 1923-2 September 2010", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 156, núm. 2, 2012, pp. 223-227. Disponible en: https://www.questia.com/library/journal/1P3-2836486351/smuel-n-eisentadt

Ben-Rafael, Eliezer, "S.N. Eisenstadt: The Challenge of Social Change". Disponible en: http://www.swedishcollegium.se/iis/iis2013/pdf/ishitsuka_web1.pdf.

Bokser Liwerant, Judith, "Thinking Multiple Modernities from Latin America's Perspective: Complexity, Periphery and Diversity", en Sussman, Michael y Preyer, Gerhard (eds.), *Varieties of Multiple Modernities. New Research Design*, Boston, Brill, 2015. pp. 177-205. Disponible en: httpps://doi.org/10.1163/9789004306714_011 (consulta: 21 de abril de 2020).

De Marinis, Pablo, "Entrevista a Wolfang Schluchter y Dirk Käsler. Max Weber: la disputada herencia de un clásico de la sociología", en *REIS*, núm. 121, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2008. pp. 169-204. Disponible en: https://www.redalyc.org/pdf/997/99715164006.pdf

Delanty, Gerard, "An Interview S. N. Eisenstadt. Pluralism and the Multiple Forms of Modernity", *European Journal of Social Theory*, núm. 7, Londres, University of Liverpool, 2004, pp. 391-404. Disponible en: https://doi.org/10.1177/1368431004044534.

Eisenstadt, S. N., "Las primeras múltiples modernidades: identidades colectivas, esferas públicas y orden político en las Américas", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, nueva época, año LVIII, núm. 218, mayo-agosto de 2013, pp. 129-152.

Eisenstadt, S. N., "América Latina y el problema de las múltiples modernidades", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, año LVIII, núm. 218, mayo-agosto de 2013, pp. 153-164.

Eisenstadt, S. N., *Las grandes revoluciones y las civilizaciones de la modernidad*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007.

Eisenstadt, S. N., "Multiple Modernities", *Daedalus*, vol. 129, núm. 1, Invierno de 2000, pp. 1-29. Disponible en: http://www.jstor.org/stable/20027613.

Eisenstadt, S. N., "Comparative Studies and Sociological Theory. Autobiographical Notes", *The American Sociologist*, Primavera de 1998. Disponible en: https://www.jstor.org/stable/27698858?seq=1

Fourie, Else, "Does Modernity Still Matter? Evaluating the Concept of Multiple Modernities and its Alternatives", Bath Papers in International Development and Wellbeing, University of Bath, Centre for Development Studies, núm. 10, 2010. Disponible en: http://hadl.handle.net/10419/128106

Gómez Peralta, Mirian, "Análisis del cambio conceptual en la obra de Shmuel Noah Eisesntadt. De la teoría de la modernización a las múltiples modernidades", Tesis de Maestría en Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, 2015.

Joas, Hans y Knöbl, Wolfang, *Teoría social. Veinte lecciones introductorias*, Madrid, Akal, 2016.

Kimmerling, Baruch, *Clash of Identities. Explorations in Israeli and Palestinian Societies*, Nueva York, Columbia University Press, 2008. Disponible en: http://cup.columbia.edu/book/clash-of-identities/9780231143288

Levine, Daniel, "Obituary. In Memoriam: Shmuel Noah (S.N.) Eisenstadt (1923-2010)", en *Theory*, Newsletter of the ISA Reserach Committeee on Theory, 2011. Disponible en: http://www.donlevine.com/uploads/1/1/3/8/11384462/_eisenstadt_obituary_dlevine-

Pooley, Jefferson D., "Shils and the Intellectuals", en Adair-Toteff, Christopher y Turner, Stephen (eds.), *The Calling of Social Thought: Rediscovering the Work of Edward Shils*, Manchester University Press, 2019, pp. 171-190. Disponible en: https://doi.org/10.7765/9781526120069.00014.

Preyer, Gerard, "Estructura y mapa semántico en la sociología de Shmuel N. Eisenstadt", en *Sociología Histórica*, núm. 7, España, Universidad de Murcia, 2017.

Rein, Raan, "Las repercusiones de la Guerra Civil española en Palestina: sionistas y comunistas, judíos y árabes", en *Historia Contemporánea*, núm. 38, 2009, pp. 89-112. Disponible en: http://www.revistaayer.com/sites/default/files/articulos/7610.Ayer76_Retaguardia_Cultura_Rodrigo.pdf

San Pedro López, Patricia, "Historia social o sociología histórica: el debate en la academia norteamericana en el periodo de la posguerra, 1945-1970", *Sociológica*, núm. 55, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, Ciudad de México, mayo-agosto de 2004, pp. 28-44.

Scott, Sara, "Martin Buber (1878-1965)", *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: https://iep.utm.edu/buber/

Shils, Edward, "Center and Periphery", en *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi*, Routledge & Kegan Paul, 1961, p. 117-130.

Smith, Jeremy, "The Many Americas. Civilization and Modernity in the Atlantic World", *European Journal of Social Theory*, vol. 13, núm. 1, marzo de 2010, pp. 117-133. Disponible en: https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1368431009355863

Weil, Shalva, "On Multiple Modernities, Civilizations and Ancient Judaism. An Interview with Prof. S. N. Eisenstadt", *European Societies*, vol. 12, núm. 4, 2019, pp. 451-465. Disponible en: https://www.researchgate.netpublication/233095462_On_multiple_modernities_civilizations_and_ancient_judaism_An_interview_with_Prof_S_N_Eisenstadt

Yair, Gad, "Israel and the Exile of Intellectual Caliber Local Position and the Absence of Sociological Theory", *Sociology*, vol. 40, núm. 1, Londres, 2006, pp. 51-69. Disponible en: https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0038038506058433

Yair, Gad y Gazit, Orit (eds.), *Identities, Sates and Globalization: Essays in Honor of S. N. Eisenstadt: Recipient of the Holberg Prize*, Magness Press, 2010.

Capítulo 4
Análisis civilizacional de América Latina en la sociología histórica de Jeremy Smith

Abraham Chimal*

Introducción

La enunciación de América Latina sirvió desde el Siglo XIX como atajo para aglutinar y simplificar una inmensa diversidad de grupos humanos que se hallan en una extensa región. Por supuesto, es posible comprender las similitudes existentes entre algunos sectores debido a que comparten importantes conexiones en su pasado, sobre todo en lo relativo a las instituciones establecidas por las monarquías ibéricas desde finales del Siglo XV y principios del XVI.

Este tránsito interconectado ha derivado en herencias comunes tras la instauración de las naciones latinoamericanas, como lo son,

* Profesor-investigador del Área Análisis Sociológico de la Historia, Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco.

por ejemplo, sus singulares tradiciones constitucional y jurídica.[1] Sin embargo, no resulta complicado observar las vastas diferencias entre sus poblaciones cuando nos asomamos a la particularidad histórica, lo que complica la identificación de elementos suficientemente amplios –y convincentes– para comprender sus características comunes. Ni siquiera podríamos justificarlo a partir del uso de los idiomas español o portugués que, a pesar de haber servido como lenguas francas, el conjunto no se agota con ellos.[2]

La noción de América Latina se ha formulado como parte de un imaginario social que se nutre de forma constante por medio de expectativas compartidas, aunque también de problemas y conflictos comunes. Las similitudes y diferencias entre las poblaciones latinoamericanas, como puede apreciarse en estas consideraciones, son imposibles de ponderar sin una perspectiva histórica. De hecho, la oposición entre singularidad y generalidad es parte del planteamiento conceptual –tal vez ya valga decir clásico– de la empresa denominada como sociología histórica –o cualquier otro que sea el nombre con el que se prefiera distinguir a ese trabajo interdisciplinario–. Algunos de estos estudios han contribuido de forma sustancial a una comprensión más profunda que responde a la gran complejidad de aquello que llamamos *América Latina*.

Dentro de esta empresa, la obra del sociólogo australiano Jeremy Smith surge como una importante contribución en la sistematización de conceptos para el análisis de sus procesos históricos, inscritos dentro del denominado mundo atlántico, y que no puede

[1] Merryman, John H., *La tradición jurídica romano-católica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 35-40; Portillo, José M., "¿Un super omnia mexicano? Acerca de la soberanía nacional y el federalismo en la constitución federal de 1824", en Rojas, Beatriz (coord.). *Procesos constitucionales mexicanos: la Constitución de 1824 y la antigua constitución*, México, Instituto Mora, 2017, pp. 19-22.

[2] Otro aspecto a considerar es la prevalencia de la pluralidad de las poblaciones americanas prehispánicas a pesar de la existencia de lenguas francas como, por ejemplo, la nahuatlaca o la quechua. En un ejercicio comparativo con China, Serge Gruzinski ha enfatizado la evidente falta de unidad en Mesoamérica a la llegada de los hispanos, incluso con las prácticas imperiales existentes. Una apreciación que puede extenderse para América del sur. Gruzinski, Serge, *El águila y el dragón: Desmesura europea y mundialización en el Siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018, pp. 25-27.

comprenderse sin un examen a sus pautas de colonización. Los trabajos de Smith han sido poco difundidos dentro del ámbito académico latinoamericano debido a que solamente se han publicado en lengua inglesa. Si bien en tiempos recientes se ha incrementado la inclusión de lecturas formativas en ese idioma, su revisión todavía es escasa. A esto se suma que las publicaciones de Smith son relativamente recientes, ya que sus trabajos más consolidados aparecieron durante las últimas dos décadas. Esto importa tomando en cuenta que, en la mayoría de los casos, existe un lapso considerable entre la producción de investigaciones o teorías, y el momento en que las obras aparecen significativas en lugares distintos a donde se realizan; aún más cuando no se comparte el idioma original.

Este capítulo busca solventar de forma provisional el relativo desconocimiento de la obra de Jeremy Smith en América Latina, bajo el entendido de que la traducción de sus trabajos en el futuro tendrá por efecto un conocimiento más profundo de sus planteamientos y, por consiguiente, se presentarán mejores condiciones para comentarlos. Mientras tanto, el objetivo del presente texto es revisar diversos conceptos analíticos empleados por Smith dentro de su propuesta de sociología histórica, para referir la forma como se articula la concepción y análisis de América Latina a partir de su marco teórico-conceptual. Para valorar esta aportación debemos tener en cuenta el importante reto que representa realizar un análisis de la particularidad histórica a la luz de formulaciones teoréticas de la sociología, las cuales frecuentemente se encuentran limitadas a su propio contexto y, por tanto, responden a preguntas que resultan relevantes en su propia historicidad.

Cabe destacar, sin embargo, por el tema que aglutina este volumen, que la sociología histórica seguida por Smith no ha tenido la intención específica de realizar un estudio exclusivo de América Latina, aunque por su interés general la incluye. Su propósito es comprender los distintos tránsitos de las civilizaciones inmersas en los intercambios producidos a partir de los colonialismos del mundo atlántico.[3] Por esta razón, se remite a la relación entre los países

[3] En el marco del Seminario "Sociology of Civilizations and the Contemporary World", organizado por el Área Análisis Sociológico de la Historia de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), unidad Azcapotzalco, en diciembre de

americanos y los imperios europeos en principio, aunque también con el componente del colonialismo en África dado que su población, y con ello su influencia cultural, se trasladó a los territorios americanos.

El interés de Jeremy Smith por comprender los procesos históricos particulares de estas sociedades diversas del mundo atlántico le llevó a considerar la noción de "modernidades múltiples", aunque sin adoptar por completo la perspectiva de Shmuel Eisenstadt, el creador del término. Tras cuestionar algunos de los planteamientos originales de esta perspectiva, optó por dar prioridad a una agenda más ligada al denominado "análisis civilizacional", el cual plantea tránsitos o trayectorias históricas que se presentan divergentes en los grupos humanos. No obstante, su acercamiento a las "modernidades múltiples" le permitió advertir, como en su momento consideró el propio Eisenstadt, sobre los inconvenientes de los determinismos establecidos por las teorías de la modernización universal.[4] El enfoque de "análisis civilizacional" es construido a partir del entramado de "patrones de civilizaciones" o "civilizacionales" propuesto por el sociólogo historiador islandés Johann Pall Arnason, el cual sirve a Smith como base para enunciar su propio trabajo como una "sociología civilizacional".[5]

Ambas perspectivas toman distancia respecto a las teorías clásicas de la modernización, ligadas a esquemas de evolución unilineal y progresista. En contraposición a estos enfoques es que Jeremy Smith propone una agenda de investigación sobre el mundo atlántico que posibilita un análisis sustancial de la formación histórica de América Latina con base en sus encuentros entre civilizaciones al interior y al exterior de este subcontinente.

2022, Smith presentó sus preparativos para una investigación que analizará los circuitos del Pacífico en la larga duración.

[4] Eisenstadt, Shmuel N., "Multiple modernities", *Daedalus,* vol. 129, núm. 1, 2000.

[5] Arnason, Johann P., "Civilizational Patterns and Civilizing Processes". *International Sociology*, vol. 16, núm. 3, 2001.

Nota sobre la trayectoria académica-intelectual de Jeremy Smith

Jeremy Smith tuvo una formación inicial en teoría sociológica e idioma español en la Universidad de Monash, Australia. El temprano acercamiento a los trabajos del sociólogo historiador islandés Johan Pall Arnason despertaron en el australiano un amplio interés heurístico sobre los procesos de larga data y la conformación de imaginarios histórico-sociales. Este apego, además de su atracción sobre los procesos de la modernidad, le llevaron a cursar estudios doctorales sobre la conformación de Estados en la Universidad de Melbourne. En su trabajo terminal dentro de esta institución realizó una investigación sobre el proceso de formación de los Estados en América y Europa a lo largo de un período muy amplio, desde el año 800 d.C. hasta el 1800 d.C., destacando tendencias muy generales de centralización de facultades en nuevas unidades estatales con el empleo de las herramientas analíticas adquiridas a través de sus atentas lecturas de Max Weber, Perry Anderson y Charles Tilly.[6]

En esta disertación doctoral, presentada en los años 1990, analizó las pautas de formación de las naciones americanas y europeas a la luz de los intercambios en el mundo atlántico. Posteriormente su acercamiento a la noción de *modernidades múltiples* le permitió establecer con mayor énfasis la necesidad de identificar procesos particulares que no correspondían a pautas genéricas de modernidad.

La idea de múltiples modernidades formulada por Shmuel Eisenstadt le resultó sugerente debido a que pronto identificó una distinción poderosa para establecer de forma más determinante la necesidad de evaluar las formas de cada civilización dentro de su propia particularidad histórica. Sin embargo, también pronto cayó en cuenta que la perspectiva sostenida por Eisenstadt y sus seguidores privilegiaba el curso de historias distintas y separadas, mientras que para él era fundamental realizar un relato más complejo en el que se mostrara una historia conectada, puesto que los influjos entre cada sociedad eran responsables de los efectos que se presen-

[6] Smith, Jeremy, "Instituting the State: European State Formation in Europe and the Americas 800-1800 a.D", Tesis de Doctorado en Sociología, University of Melbourne, 1995.

taban en la larga duración. La limitante de la teoría inicial sobre las múltiples modernidades se distinguiría, según ha afirmado, por no prestar suficiente atención a la permanencia de los compromisos sostenidos entre sociedades, como si cada una de ellas continuara caminos completamente separados a partir de un momento preciso en la historia.[7]

Esta insistencia sobre la historia interconectada se comprende bien a través de las reflexiones sobre los procesos históricos de su propia nación. Smith ha asumido que los intercambios intensificados desde inicios del Siglo XVII en el sureste asiático y Oceanía condujeron a nuevas dinámicas políticas, mercantiles e intelectuales, las cuales se consolidaron a lo largo del tiempo a partir de programáticas imperiales a través de los siglos. Además, dejaron su impronta dentro de los constantes intercambios sostenidos por los Estados en esa región, así como con otros que participaron dentro de los intercambios del gran espacio del Pacífico.

Bajo el mismo enfoque destaca que el análisis de Smith problematizó la formación de los Estados en Europa y América, erigidos también a partir de complejos procesos de intercambio bajo la instalación y diversificación de las instituciones imperiales. En este curso histórico la acción de liderazgos locales/provinciales actuaron con relativa autonomía respecto a sus cortes y autoridades reales, aunque a través de los referentes institucionales imperiales que permanecieron durante la transición a la centralización estatal. Estos procesos en clave imperial fueron motivo de una profunda reflexión de parte del australiano desde su disertación doctoral. La integración imperial de los territorios del sureste asiático y Oceanía, después de una larga temporalidad de escasos contactos, fue una condición sin la cual no se habrían establecido instituciones estatales y, en sentido contrario, tampoco habrían motivado su modelación. Considerando esto mismo, es sencillo estimar las consideraciones de Smith para procesos equivalentes previos en el mundo atlántico.

[7] Si bien es posible observar este enfoque a lo largo de su obra, Smith tuvo la gentileza de hacerlo explícito en diversos intercambios antes y durante su participación en el mencionado seminario organizado por el Área Análisis Sociológico de la Historia, UAM Azcapotzalco.

Estas consideraciones en torno a procesos de larga data también explican por qué Smith se inclina por privilegiar la acción de las grandes estructuras sobre los posibles efectos de los aspectos contingentes en la historia. Esto aparece claro, como apreciaremos posteriormente cuando abundemos más en el contenido de su obra, al otorgar mucho mayor peso a lo socialmente instituido que a las capacidades instituyentes de los actores individuales. El énfasis en la larga data de las configuraciones institucionales estatales lo muestra así.

Como última consideración en este breve apunte sobre la trayectoria académica de Smith, es importante destacar el papel que otorga al ámbito latinoamericano por su activa participación, intencional o no, dentro de la conformación del tránsito a la centralización de las instituciones estatales. Sin embargo, es todavía más significativa las particularidades sociales –históricas y geográficas– a partir de las que realiza un ejercicio de regionalización a su interior para hacer hincapié sobre su pluralidad y, por tanto, sus especificidades estatales. De esto nos ocuparemos con más detalle más adelante. Mientras tanto, podemos situar que la consciencia de la historia de su sociedad, pensada desde su propia ontología, sirvió a Jeremy Smith como un formidable estímulo a su imaginación histórico-sociológica del mundo atlántico.

Modernidades múltiples y análisis civilizacional

La noción de *múltiples modernidades* surgió en los límites del siglo anterior para cuestionar aquellos esquemas que conciben a la modernidad como un proceso universal para toda la humanidad. La concepción de un curso general hacia una modernidad común comenzó a arraigarse en crecientes círculos ilustrados europeos por la influencia de la teleología hegeliana y de diversos planteamientos universalistas franceses desde el Siglo XVIII. Esta larga tradición occidental universalista, la cual se manifiesta aún en nuestros días, es negada por el enfoque de modernidades múltiples, aduciendo la imposibilidad para comprender a toda la humanidad bajo los mismos parámetros de modernidad. En contraste, sugiere que dentro del lapso temporal que comprende la época moderna, las distintas

civilizaciones a nivel planetario han tenido un curso histórico particular que las distingue de otras, aunque con intercambios sustantivos entre ellas.

Si bien Shmuel Eisenstadt enunció inicialmente el concepto de múltiples modernidades,[8] después fue trabajado por Charles Taylor, Benjamin Lee, Volker Schmidt y, por supuesto, Jeremy Smith, entre otros colaboradores del propio Eisenstadt.[9] Como agenda de investigación sociológica, los enfoques que sostenían la divergencia de cursos históricos entre sociedades, se habría introducido desde los años sesenta y, por lo menos, planteado en la empresa denominada como sociología histórica una década después.[10] En especial cobró importancia dentro de aquellas corrientes que consideraban los métodos comparativos como el camino más adecuado para observar similitudes y diferencias entre sociedades a través del tiempo.[11]

Sin duda las investigaciones adscritas a la sociología histórica plantearon preguntas fundamentales sobre la particularidad y las regularidades de los cursos históricos, no obstante, la noción de divergencia de trayectos entre sociedades se fortaleció aún más a partir de lo ocurrido en los agitados años finales del siglo XX. El fin de la Guerra Fría, que disolvió el mundo bipolar, trajo consigo un nuevo panorama para comprender la época moderna.

[8] Para mayor detalle del enfoque sobre modernidades múltiples puede consultarse el capítulo de Patricia San Pedro, contenido en este mismo volumen, "Las múltiples modernidades americanas. Una revisión conceptual de la obra de S. N. Eisenstadt", precursor de esta propuesta.

[9] Volker, Schmidt, "Multiple Modernities or Varieties of Modernity?", *Current Sociology*, vol. 54, núm. 1, 2006; Taylor, Charles, y Lee, Benjamin, "Multiple Modernities Project. Modernity and Difference", s. f.

[10] Nisbet, Robert, *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development*, Nueva York, Oxford University Press, 1969; Bendix, "Tradition and Modernity Reconsidered", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 9, núm. 3, 1967; Collins, Randall, "A Comparative Approach to Political Sociology", en Bendix, Reinhard, (ed.), *State and Society: A Reader in Comparative Political Sociology*, Berkeley, University of California Press,1968; Tipps, Dean, "Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective". *Comparative Studies in Society and History*, vol. 15, núm. 2, 1973.

[11] Skocpol, Theda, "Emerging Agendas and Recurrent Strategies in Historical Sociology", en Skocpol, Theda (ed.), *Vision and Method in Historical Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

El abandono de una geopolítica de dos bloques que disputaba el proyecto definitivo de modernidad dejó sin una interpretación clara la persistencia de viejos conflictos que se habían adaptado al enfrentamiento de las potencias. Comenzaron a visibilizarse en el panorama mundial los problemas étnicos longevos que no habían cobrado suficiente atención, como ocurrió en América Latina y los Balcanes, por ejemplo. Estas tensiones que ya no se explicaban a partir de aquella disputa, evidenciaron la multiplicidad de programáticas sociales y políticas que escapaban a toda pretensión de clasificación universal.

La noción de *múltiples modernidades* de Eisenstadt a inicios del presente siglo refleja las nuevas preocupaciones sobre los años venideros. De igual manera, nuevas agendas de investigación sobre una historia global, efecto de la aceleración de las comunicaciones en la era digital, trajeron consigo interrogantes sobre la complejidad de conexiones e influjos entre sociedades en el pasado. La globalización se presentó como el tema preponderante en el límite entre siglos, con sus respectivos temores y expectativas optimistas sobre el futuro. La interconexión mundial produjo también algunos cuestionamientos sobre los intercambios entre sociedades en otros tiempos, es decir, respecto al propio proceso histórico de la globalización.[12] En esos primeros años de nuestro siglo, a propósito de la reflexión sobre los encuentros entre sociedades diversas, se cuestionaron con mayor determinación aquellos elementos genéricos ligados a una modernidad universal que establecía, con una narrativa hegemónica, su gestación exclusiva en Europa para después iniciar un proceso de esparcimiento hacia otras zonas del mundo. Cobraron fuerza también las perspectivas poscoloniales y decoloniales, así como la persistencia de la filosofía de la posmodernidad que, con pocas opciones teóricas operativas, se opusieron a proyectos políticos de antaño que se constituyeron a partir de aspiraciones modeladas por nociones universalistas, las cuales se combinaron de forma particular con las instituciones derivadas de las tradiciones constitucionales.

[12] Hausberger, Bernd, *Historia mínima de la globalización temprana*, México, El Colegio de México, 2018, p. 20.

Las consideraciones frente a la particularidad histórica y el entonces reciente planteamiento sobre las modernidades múltiples permitieron a Jeremy Smith advertir sobre las divergencias e intercambios dentro de la gran región del Atlántico en la larga duración. Esto no supuso que adoptara la propuesta original de las modernidades múltiples sin más, ya que, como se advirtió en el apartado previo, realizó algunas precisiones críticas en torno a los planteamientos del propio Eisenstadt, las cuales aparecieron en el libro *Europe and the Americas: State Formation, Capitalism and Civilization in Atlantic Modernity*.

La principal crítica de Smith a la perspectiva de Eisenstadt es que tiende a explicar los procesos de las sociedades, esas trayectorias diferenciadas en las múltiples modernidades, como caminos separados que se encuentran determinados por los propios principios de su civilización. En este sentido, destaca que Eisenstadt identifica la influencia del imperialismo inglés en América a partir de las pautas del protestantismo, mientras que la imposición del catolicismo habría establecido las de los territorios que hoy reconocemos como América Latina. Sin embargo, también advierte con toda razón que Eisenstadt no contempla los encuentros de las religiones imperiales con las existentes en América.[13] La necesidad de adaptación del catolicismo a las prácticas y creencias religiosas locales, especialmente en Mesoamérica y los Andes, fue la única vía para una evangelización efectiva.

Las formas religiosas resultantes del catolicismo, derivadas de la múltiple adaptación de prácticas y símbolos, ejemplifica bien la conveniencia de concebir la interculturalidad entre sociedades, como sostiene Smith, a diferencia de los trayectos separados propuestos por Eisenstadt. La observación de este tipo de adaptaciones al interior de la dinámica imperial hispana en conjunto con la evidencia de contactos entre imperios condujo a Smith al enfoque denominado como *análisis civilizacional*, el cual ha aparecido con mayor énfasis en sus trabajos recientes.

El término fue mencionado inicialmente por Benjamin Nelson en los años setenta para establecer una agenda de investigación en

[13] Smith, Jeremy, *Europe and the Americas: State Formation, Capitalism and Civilizations in Atlantic Modernity,* Leiden, Brill, 2006.

torno al curso histórico de civilizaciones diversas hacia la modernidad, las cuales habían confluido en momentos trascendentales.[14] Este interés fue seguido por Said Amir Arjomand y Edward Ashod Tiryakian, quienes manifestaron el propósito de observar patrones constitutivos de las dinámicas civilizatorias en la larga duración. Esta empresa, de acuerdo al sociólogo Johann Pall Arnason, ha manifestado la intención de combinar aparatos teoréticos con aproximaciones históricas para fortalecer los estudios comparativos entre civilizaciones.[15] De estos esfuerzos, y por la formación de quienes le promueven, ha derivado también la enunciación de la *sociología civilizacional*, cuyo interés comparativo expreso empata con los objetivos seguidos por el grupo que definió algunas agendas para la denominada sociología histórica hacia finales de los años setenta.[16]

En las academias de habla hispana no nos resulta del todo familiares los términos de "análisis civilizacional" o "sociología civilizacional". De hecho, son muy escasos los trabajos en los que se aluden estos campos. Incluso la palabra "civilizacional" es inexistente en el español, por lo que habrá quienes estimen más conveniente una traducción distinta o un concepto equivalente. No obstante, para fines prácticos y a falta de un mayor debate, podemos permitirnos esta traducción directa dado que sus expositores la han definido de forma precisa.

En concreto, Jeremy Smith entiende lo "civilizacional" como aquello que denota las características particulares de cada una de las múltiples formaciones societales que a su vez forman parte de una civilización.[17] Es importante ofrecer alguna guía sobre la noción de civilización debido a que su uso supone diversos riesgos e incluso puede considerarse como un término poco preciso.

[14] Arjomand, Samir y Tiryakian, Edward, *Rethinking Civilizational Analysis*, Londres, SAGE Publications, 2004.

[15] Arnason, Johann P., "Civilizational Analysis: A Paradigm in the Making", en Holton, Robert (ed.), *World Civilizations and Role of History in Human Development*, Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS), Oxford, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco)-EOLSS, 2007.

[16] Skocpol, Theda, *op. cit.*, pp. 356-362.

[17] Smith, Jeremy, "Civilizational Sociology and Perspectives on the Atlantic", *Atlantic Studies*, vol. 2, núm. 2, 2005, p. 200.

En afinidad con las perspectivas poscoloniales, Smith critica el concepto tradicional de civilización, como dispositivo histórico del pensamiento conceptual europeo, integrado entre los siglos XVIII y XIX. Esta connotación sugiere un curso único del proceso civilizatorio, razón por la que, en congruencia con el pensamiento evolucionista social –en ocasiones mal llamado *darwinismo social* y, en el campo sociológico, como spencerianismo– se sugiere una primacía cultural desde quienes lo enuncian a partir de la presunción de un mayor avance, lo que apunta a la arrogación de superioridad.[18] En contraste, la sociología civilizacional propuesta por Smith refiere a la *civilización* como una formación histórica particular y no como un concepto universal para toda la humanidad. En este sentido, sitúa la existencia de civilizaciones en plural, y elude cualquier connotación o característica específica que pudiera establecer *a priori* privilegios o supremacía de alguna de ellas sobre otras; por lo que también niega de antemano la preeminencia cultural o racial. Asimismo, sugiere que reconocer la acepción como herencia de la era de la dominación imperial europea es el punto de partida de revisión que debiera plantearse a partir de la sociología civilizacional.[19]

A su parecer, la sociología histórica y comparativa no ha prestado suficiente atención a los procesos del colonialismo transatlántico. Si bien existe un campo de análisis sustancial a partir de las críticas poscoloniales, ubica que no se ha realizado una diferenciación de los encuentros entre civilizaciones derivados de las empresas coloniales a lo largo del contintente americano desde el campo sociológico.

Desde otro ángulo, el campo de los denominados *estudios atlánticos* ha sido producto de un enfoque histórico integral en el que se analizan las influencias múltiples entre las diversas poblaciones de esta región planetaria. El *mundo atlántico* referido por Smith es un concepto analítico que aparece en una importante historiografía sobre las dinámicas entre América, Europa y África a partir del Siglo XVI. Esta noción fue inicialmente trabajada por el historia-

[18] Spencer, Herbert, *Primeros principios,* Madrid, Biblioteca Perojo, 1890, pp. 3-14.

[19] Smith, Jeremy, "Civilizational Sociology", p. 206.

dor John Huxtable Elliott en los años ochenta del siglo pasado, lo que resultó una idea muy sugerente para observar la complejidad y multiplicidad de los procesos colonialistas de los siglos XVI a XVIII.[20] Durante la década siguiente, el concepto fue discutido por diversos historiadores en distintos países que se encontraban ligados a Elliott o familiarizados con su obra, lo que condujo a la publicación de un trabajo conjunto en donde se evaluó el alcance del concepto.[21] Además, a partir de estos trabajos que emplearon la perspectiva conceptual del *mundo atlántico* se derivó la fundación de la revista *Atlantic Studies: Global Currents* en el 2003.

Al mismo tiempo, sin adscribirse a esta corriente en particular, aparecieron otros estudios con perspectiva atlántica sobre los imperios español y británico en específico. En ellos no aparece explícita, por lo que podría negarse, la influencia de Elliott.[22] No obstante, podemos advertir que el reconocimiento de una agenda sobre los intercambios e influencias a través del Atlántico en el tránsito a la época moderna se reafirmó también, al igual que la perspectiva de modernidades múltiples, en los límites entre siglos, pese a que, en algunos casos, fuese para el análisis interior de los propios imperios, sin prestar mayor atención a los encuentros entre civilizaciones.

Respecto a esta perspectiva que favorece el análisis exclusivo al interior de los imperios, con dinámicas separadas como lo sugiere el propio Eisenstadt, es que puede diferenciarse el trabajo de Elliott debido a que en sus obras publicadas durante la primera década del presente siglo buscó dar cuenta de la profunda relación existente entre las monarquías inglesa e hispana, con significativos intercambios, por ejemplo, durante los reinados de Felipe II y Elizabeth I, respectivamente, además de aquellos otros dimanados de su posterior rivalidad.

[20] Elliot, John H., *España, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)*, México, Taurus, 2010.

[21] Kagan, Richard L. y Parker, Geoffrey (eds.), *Spain, Europe and the Atlantic World. Essays in honour of John H. Elliott*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

[22] Portillo, José M., *op. cit.*; Pocock, John, "The New British History in Atlantic Perspective: An Antipodean Commentary", *The American Historical Review*, vol. 104, núm. 2, 1999.

La complejidad y diversidad de esta perspectiva del mundo atlántico es retomada por Jeremy Smith para identificar relaciones complejas y divergentes dentro de los múltiples procesos históricos de los imperios europeos que llegaron a América y África. Su propuesta en relación con esta corriente de estudios atlánticos, dominada por historiadores, es que la sociología comparativa es capaz de contribuir a una nueva teorización al tomar en cuenta los contactos entre civilizaciones en la larga duración. A su vez, sugiere que la llamada *sociología civilizacional* se beneficiaría de estudiar las conexiones históricas del Atlántico debido a que esta zona del mundo resultó crucial dentro del proceso civilizatorio occidental, africano, y de América Latina.[23]

En esta propuesta de análisis sociológico *civilizacional* destaca que las relaciones entre sociedades o naciones –o la denominación que se quiera de grupo humano– son constantes y continuas. Los exponentes de esta corriente afirman que, a diferencia de lo sostenido por Samuel Huntington, las civilizaciones rara vez chocan de forma pura debido a que se encuentran influidas por múltiples relaciones con el exterior. A este respecto, Smith destaca las perspectivas de Benjamin Nelson y Johann P. Arnason, quienes muestran la profunda interacción entre sociedades, las cuales en muy pocas ocasiones se encuentran en un estado de aislamiento.[24] Aún más evidentes aparecen estas interacciones cuando los estudios se enmarcan en los imperios, sus metrópolis, o centros urbanos centrales, cuyas características reflejan de forma clara el contacto intercultural con otras civilizaciones.

Resalta también que el análisis civilizacional se ha centrado en los procesos históricos del oeste europeo, los imperios islámicos, India, China, e incluso Japón, principalmente en el tránsito de la alta edad media a la modernidad temprana. Sin embargo, según considera Smith, se ha subestimado el potencial del enfoque. Por esta razón, tanto para brindar de mayor capacidad teórica a este tipo de estudios como para ampliar la propia propuesta, considera

[23] Smith, Jeremy, "Civilizational sociology", pp. 207-209.

[24] Arnason, Johann P., "East and West: From Invidious Dichotomy to Incomplete Deconstruction", en Delanty, Gerard y Isin, Engin F. (eds.), *Handbook of Historical Sociology*, Londres, SAGE Publications, 2003, pp. 228-229.

importante introducir una nueva agenda en la que se contemple el estudio sistemático del mundo atlántico. Además, resulta importante advertir de manera más clara y específica los intercambios entre civilizaciones en el mundo latinoamericano y africano a la luz de los tránsitos de las empresas imperiales.

Estos planteamientos sobre los encuentros e intercambios entre civilizaciones orillaron a Smith a evaluar la forma como se ha analizado la noción de *civilización* dentro de la sociología histórica. En consecuencia, propone una clasificación de las corrientes sociológicas que han conceptualizado desde la historia las nociones de *civilización* o, de forma más precisa, *civilizaciones*.

Análisis de la(s) civilización(es) en la sociología histórica

Smith distingue tres ramas o perspectivas de estudios sociológicos bajo las que se ha comprendido la génesis y delimitación civilizacional, a saber: la que distingue eras axiales que condujeron a trayectos civilizatorios diversos; la que enuncia un proceso civilizatorio histórico único en la larga duración, y la de estudios de civilizaciones como una formación cultural que aglutina a grupos diversos identificados por medio de representaciones simbólicas.

El primero de estos grupos identifica la denominada "era axial", conceptualizada inicialmente por Karl Jaspers, como el punto de partida de fundamentos civilizatorios.[25] Reconoce como una obra pilar de este enfoque el trabajo colectivo *The Origins and Diversity of Axial Age*, editado por Shmuel Eisenstadt, y en el cual participaron 21 autores, entre los que se cuenta a antropólogos, filósofos, historiadores, y únicamente dos sociólogos, Edward Shils y el editor.

Una era axial refiere el lapso en el que las civilizaciones comienzan a reflexionar y a tomar conciencia de su propio orden social y de la condición del conocimiento que han producido, de sus logros y descubrimientos. Para Eisenstadt, la era axial, com-

[25] En la traducción original al español se refiere como "tiempo eje" y no como "era axial". Jaspers, Karl, *Origen y meta de la Historia,* Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 19-20.

prendida entre los siglos XIX y el III a.C., es una época en la que surgen las grandes religiones, además de la filosofía en el mundo griego. En este periodo se presentó también una separación nítida entre el mundo divino y el orden terrenal y, por consecuencia, la reconstrucción del mundo social bajo la tensión entre ambos.[26] Para Benjamin Nelson la era axial de occidente estaría comprendida entre los siglos XII y XIII d.C., tiempo en que se presentó una relevante actividad intelectual monástica que habría dado pauta a un giro reflexivo sobre la ley natural.[27] En esta distinción, Smith no advierte la conexión de fondo entre ambas perspectivas si consideramos que la idea apunta a la intensificación de la reflexión sobre la naturaleza de la soberanía política y jurídica, emanadas de la recuperación de la obra aristotélica en la teología de Tomás de Aquino; aunque posteriormente, en su libro sobre formación de los Estados atlánticos, realiza una consideración breve sobre el tema.[28] Esto resulta fundamental debido a que con la tradición escolástica se fundó una corriente de pensamiento basado en la noción de soberanía ascendente, fundamental para comprender el trayecto particular de la modernidad europea mediante el rescate de la filosofía peripatética.[29]

La segunda corriente sociológica que se distingue sobre estudios de la civilización es la derivada de la obra de Norbert Elias. Smith refiere este trabajo como pionero dentro del análisis diacrónico de la noción de *civilización* debido a que se enmarca en una enunciación linear y singular del proceso civilizatorio, pese a que se incorpora

[26] Eisenstadt, Shmuel, "Introduction: The Axial Age Breakthroughs their Characteristics and Origins", en Eisenstadt, S.N. (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age*, Albany, State University of New York, 1986, pp. 1-6. Para aproximarse a una perspectiva más amplia sobre las eras axiales trabajadas por Eisenstadt, véase también el capítulo de Patricia San Pedro López, "Las múltiples modernidades americanas. Una revisión conceptual de la obra de S. N. Eisenstadt", incluido en este volumen.

[27] Aquí solamente se apuntan las eras axiales que los autores identifican para Europa, no obstante, en *The Origins and Diversity of Axial Age* se abordan las transformaciones de China, India, Grecia antigua, Israel antiguo y el mundo Islámico.

[28] Smith, Jeremy, *Europe and the Americas*, p. 3.

[29] Ullmann, Walter, *Historia del pensamiento político en la Edad Media* (1965), Barcelona, Editorial Ariel, 1999, pp. 152-177.

en él, a la luz del enfoque civilizacional planteado por Smith, un análisis que abarca civilizaciones distintas.

Estas manifestaciones civilizacionales identificadas por Smith en la obra de Elias son las expresiones de la intelectualidad francesa y alemana, a través de las que se establecen nuevas pautas normativas para distinguir el comportamiento que buscaba diferenciarse de las formas bruscas o bárbaras a partir del siglo XVI, el *ethos* ligado al vocablo *civilité*.[30] Así, la civilización se expresaría por medio de una conducta autorregulada que tuvo lugar dentro de las cortes europeas en la modernidad temprana.

La crítica a este estudio se centra en el enfoque de un proceso civilizatorio único que por esta misma característica desestima el contacto entre distintas civilizaciones; apreciación que ya había sido enunciada, por Jürgen Kocka desde la disciplina histórica.[31] De acuerdo a Smith, los intercambios entre civilizaciones habrían sido posibles a partir de la propia constricción social, en este sentido, sugiere que las propias pautas de autocontrol de los europeos a partir del siglo XVI estuvieron profundamente influidas por la necesidad de establecer instituciones a partir de los encuentros y enlaces con los pueblos americanos, consideración que no aparece dentro de la sociología histórica de Elias.[32]

Cabe destacar que el tema de la influencia de la empresa de conquista americana dentro del propio pensamiento europeo no es algo reciente. A lo largo de la obra escrita por Juan Manuel Gallegos Rocafull entre las décadas de los treinta y cincuenta del siglo XX, aparecen consideraciones relativas al estímulo intelectual que se presentó en el mundo hispano –y europeo en general– durante el proceso que determinó las condiciones de los nuevos sujetos jurídicos en América, producto del encuentro frente a aquellas organizaciones políticas, o formas civilizacionales en términos de

[30] Elias, Norbert, *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Malden, Blackwell Publishing, 2000, pp. 47-48.

[31] Esta crítica aparece en Kocka, Jürgen, "Norbert Elias desde el punto de vista de un historiador", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 65, 1994, pp. 98-100.

[32] Smith, Jeremy, "Civilizational Sociology", pp. 211-213.

Smith.[33] Una cuestión que se relaciona también con la perspectiva de civilizaciones axiales, en tanto esos contactos condujeron a la profusa actividad intelectual de la escolástica de Salamanca, ulterior herencia de la era axial monástica distinguida por Nelson.

La tercera corriente de estudios sobre civilizaciones corresponde al enfoque que entiende el concepto de *civilización* como una noción que privilegia la "unidad de las sociedades en las representaciones simbólicas".[34] Para la comprensión de cómo distintas sociedades logran componer una civilización, Smith recupera el concepto de Marcel Mauss de "zona civilizacional" como aquella en la que convergen diversos grupos que producen formas culturales que les resultan comunes.

De acuerdo con esta aproximación, Smith identifica dos nociones de civilización afines a Durkheim, Mauss, y Arnason. Por un lado, la civilización se constituye como una composición de unidades culturales múltiples sujetas a diversas interpretaciones de lo que supone la "racionalización". Por otro, no se inscribe en proyecto nacionalista alguno y renuncia a identificar una unidad cultural aislada o perene, por lo que se presentan influencias desde su exterior. La propuesta es que el estudio de la civilización se realice a través del ámbito simbólico que dota de sentido a las relaciones de los actores sociales que la integran. Además, apunta a una reelaboración conceptual, nombrada por Arnason como post-weberiana, en la que las civilizaciones se analicen por medio de sus contactos e intercambios con otras en la larga duración.[35]

Este tercer tipo de enfoque de estudios sobre civilizaciones es el de mayor peso en la propuesta teórica del análisis civilizacional elaborada por Jeremy Smith. No obstante, la noción de múltiples modernidades, a manera de trayectorias civilizacionales distintas, trabajada por

[33] Gallegos Rocafull, José M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII,* México, Centro de Estudios Filosóficos, 1951; Smith, Jeremy, "Civilizational Sociology", p. 206.

[34] *Ibid*., p. 204. La traducción es mía.

[35] De acuerdo con Arnason, en la obra de Weber no existe un planteamiento teórico de los encuentros o intercambios entre civilizaciones, razón por la que denomina a esta agenda como "pos-weberiana". Además, critica a Weber por no definir de forma clara lo que supone la racionalidad. Arnason, Johann P., "East and West", p. 227.

el primer enfoque referido, también tiene importante eco dentro de su perspectiva –considerando que fue su punto de partida–. Por consiguiente, resulta importante referir de forma más específica cómo sitúa Smith esta dimensión simbólica dentro de su análisis.

Encuentros interculturales e imaginario civilizacional

El análisis civilizacional propuesto por Jeremy Smith plantea que los encuentros interculturales deben comprenderse como una aproximación a la complejidad que subyace a las civilizaciones. La forma como cada una de ellas se concibe a partir de elementos simbólicos tiene por principio aquellas nociones que se han incorporado y reproducido en su particular trayecto. En este sentido, insiste en la necesidad de observar componentes particulares que se adoptan dentro de los propios imaginarios.

A este respecto, realiza una crítica sobre la sociología de las religiones esbozada por Eisenstadt debido a que, al menos para los procesos americanos, ha denotado trayectos civilizatorios determinados fundamentalmente por el tipo de instituciones y prácticas religiosas. Sin embargo, Smith considera que es una mirada limitada para englobar un análisis sobre los procesos históricos del mundo americano. Como hemos distinguido antes, el planteamiento de Eisenstadt identifica que los países anglosajones de América fueron modelados por una ética derivada del protestantismo, mientras que los procesos de las sociedades de América Latina se comprenden en su mayoría a partir de la influencia de los valores y la moral católica.[36] Smith ubica además que el aparato teorético de Eisenstadt se sitúa en un límite entre una noción "objetivista" o materialista, y una "imaginaria", mediante el cual se aproxima a comprender lo que supone una civilización. No obstante, también estima que una distinción tan general como la dicotomía protestantismo/catolicismo, termina por inclinar la perspectiva teorética de Eisenstadt hacia el campo "objetivista", planteando que sus formas institucionales y productivas estén determinadas por ella.[37]

[36] Smith, Jeremy, "Civilisational Analysis and Intercultural Models of American Societies", *Journal of Intercultural Studies*, vol. 30, núm. 3, 2009, pp. 242, 246.

[37] *Ibid*., p. 241.

En contraste, Smith propone una aproximación teórica a partir de encuentros interculturales que busca, para evitar ese determinismo, dar cuenta de la gran complejidad y los profundos intercambios subjetivos existentes al interior tanto del mundo católico como del protestante.[38] Precisiones que también pueden hacerse respecto a otras dimensiones de lo social si partimos de que la religiosa, con mayor o menor trecho, no abarca la totalidad de la realidad simbólica; pese a su importancia.

Dentro del análisis civilizacional Smith establece diferencias entre los encuentros, los intercambios, y los enlaces entre civilizaciones. Mientras los encuentros civilizacionales (*civilizational encounters*) apuntan a los contactos iniciales entre distintos grupos humanos, observables a través de sucesos concretos, los intercambios culturales (*intercultural exchanges*) ya suponen la disposición de relaciones más o menos estables entre distintos grupos humanos. Por su parte, un enlace inter-civilizacional (*civilizational engagement*) apunta a una interconexión más profunda entre sociedades. Este tipo de enlaces surge a partir de los intercambios habituales. En este sentido, Smith señala que un enlace es más profundo que aquellos debido a su regularidad y mayor continuidad.[39] Las dimensiones sobre las que se establece de forma clara un enlace entre civilizaciones son, de acuerdo con la tipología de Smith, la migración, las relaciones económicas, el intercambio cultural, así como la reconstrucción –tal vez valga decir reflexividad– del propio modelo civilizatorio. Sobre lo cual estima que probablemente otras dimensiones, sumadas a estas, serán incorporadas a partir de investigaciones futuras. Asimismo, señala que todas ellas son contextos de poder explícito, "(...) aunque ninguna es sobredeterminada en su totalidad por los modos o las dinámicas de poder".[40]

Para acotar mejor los enlaces entre civilizaciones y eludir una predominante perspectiva "objetivista" o materialista de civilización, también ha propuesto incorporar la categoría de "imaginario

[38] Smith, Jeremy, *Europe and the Americas*, pp. 113-114.

[39] Smith, Jeremy, *Debating Civilisations: Interrogating Civilisational Analysis in a Global Age,* Manchester, Manchester University Press, 2017, p. 20.

[40] *Ibid*., p. 82.

civilizacional" con la finalidad de advertir de forma más clara cómo se presentan las conexiones subjetivas en la cultura. De antemano identifica que una forma de civilización no implica necesariamente la precondición de homogeneidad lingüística, política, económica o étnica. La diversidad, por tanto, puede presentarse dentro del conjunto que se identifica como propio.

Smith distingue dos consideraciones a partir de las que define el imaginario civilizacional. La primera apunta a la existencia en cada civilización de una consciencia simbólica, con límites ontológicos que diferencian su identidad frente a otras. A partir de ella dota de sentido a sus instituciones y prácticas sociales propias. La segunda supone una conformación dual de la consciencia simbólica de civilización a través de sus imaginarios heredados y emergentes.[41]

Se apoya en el marco teorético de Cornelius Castoriadis para delimitar esta segunda consideración sobre el imaginario civilizacional. Por un lado, parte de la existencia de una concepción imaginaria estructurada, la cual se hereda a cada nueva generación. Es un conocimiento que permite la reproducción de tradiciones, costumbres, códigos, parámetros lingüísticos, organizaciones tradicionales, formas productivas, o cualquier asimilación simbólica de la civilización a la que se pertenece. Apunta a los procesos de socialización de la identidad, podríamos agregar. Por otro lado, se presenta la posibilidad latente de transformación de esas estructuras por parte de los agentes sociales históricos. Este proceso se pondría en marcha por medio de una ruptura con la continuidad, generalmente posibilitada por los mismos encuentros interculturales que, a través de la posibilidad de distinguir diferencias culturales, permite cuestionar los elementos que componen las estructuras tradicionales.

Esta dualidad identificada por Smith corresponde a las dimensiones *instituida* e *instituyente* de las sociedades, definidas por Castoriadis. En este marco, dentro de lo histórico-social, cada sociedad se distingue respecto a las demás, al tiempo que todas ellas están inmersas en una continuidad influida por quienes ya no se encuentran presentes, es decir, por los que actuaron en el pasado y legaron estructuras con su quehacer. Esto sería la dimensión instituida. Por

[41] Smith, Jeremy, "Civilizational Sociology", pp. 205-206.

su parte, la dimensión instituyente es "la historia que se hace", la cual podemos identificar dentro de los límites de la agencia. Así, el imaginario de las formaciones sociales, equivalente al imaginario simbólico de las civilizaciones que enuncia Smith, está dado por la "unión y tensión" entre lo instituido y lo instituyente.[42]

Sin embargo, es importante advertir algunos apuntes de Smith que toman distancia frente a la repercusión reconocida a cada uno de estos dos aspectos del imaginario simbólico. De acuerdo con Castoriadis, los desafíos a las formas de pensamiento heredado son constantes, lo que supondría la emergencia de quiebres culturales históricos. En contraste, Smith considera que esta postura es exagerada, por lo que distingue –a partir de la revisión de Arnason sobre Castoriadis– un mayor peso de las estructuras y visiones heredadas –es decir, restando capacidad a la agencia–. A esto se agrega que las estructuras de significado y de consciencia juegan un papel fundamental dentro de la ontología cultural.[43]

La relación entre las dimensiones instituidas e instituyentes en la sociedad apunta también a una cuestión fundamental de la sociología histórica, aquella sobre las pautas de cambio y permanencia sociales. Este problema sitúa la distinción entre la existencia de tradiciones de las civilizaciones y los signos emergentes a partir de la interacción con otras. Este análisis civilizacional parte del presupuesto de que las sociedades no son entidades cerradas o, debe agregarse, lo son en casos excepcionales. Y es justo a partir del intercambio o choque intecultural que emergen esos nuevos signos en el imaginario. Es así como el concepto de imaginario civilizacional al que llega Smith, sobre la base del aparato teorético de Castoriadis y Arnason, está conformado por una "amalgama de signos heredados e instituyentes" que pone en marcha una receptividad ante la diferencia, lo que posibilita la disposición mínima para que se efectúen encuentros interculturales.[44]

[42] Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad* (1975), México, Tusquets Editores, 2013, pp. 169-172. Cita en página 172.

[43] Arnason, Johann P., "Culture and Imaginary Significations". *Thesis Eleven*, vol. 22, núm. 1, 1989, pp. 25-27, 31, 33.

[44] Smith, Jeremy, "Civilizational Sociology", p. 206.

Los encuentros interculturales son, a su vez, el factor que posibilita el cambio social. A través de esta perspectiva es que Smith enfatiza la toma de consciencia frente a otras formas de civilización que a su vez tiene por efecto la reflexión sobre la propia. De manera que dentro del proceso histórico de intercambios del mundo atlántico se presentaron profundas transformaciones sociales entre los siglos XVI y XVIII, en las que se involucró la ontología cultural de sus civilizaciones, iniciando así un proceso que, entre otras muchas cosas, aglutinó una extensa región que ahora conceptualizamos como América Latina.

América Latina y el mundo atlántico

América Latina, siguiendo a Smith, es una zona histórica en la que se han presentado diversas interconexiones entre civilizaciones. Desde el Siglo XV, aunque de manera amplia desde el XVI, se presentaron enlaces entre sus pueblos originarios con la población migrante de Europa y África. El análisis civilizacional que contempla los encuentros, intercambios y enlaces entre distintas sociedades ha sido limitado en lo que concierne al estudio de América. Entre los escasos trabajos adscritos a este enfoque sobre el mundo americano, además de los emprendidos por el propio Smith, se cuentan los de Peter J. Katzenstein, no obstante, su interés se remite de forma mayoritaria al estudio de la América anglosajona.[45] Así, podemos situar el trabajo de Smith como una propuesta teórico-histórica sin precedente para esta corriente.

Es indispensable aclarar que esto no supone la inexistencia o escasez de trabajos que han pensado a la América Latina con una perspectiva teórica. Para ello es suficiente asomarnos al resto de los trabajos que componen este volumen, así como a muchos otros que se han producido por una multitud de autores originarios de la región desde el Siglo XIX, los cuales han sentado bases fundamentales para entender esta gran extensión de territorio a partir de similitudes suficientes para pensarla como conjunto. En este sentido, Smith solamente se ha remitido a

[45] Smith, Jeremy, *Debating Civilisations*, p. 151.

apuntar que, en específico, el análisis civilizacional aún no se ha nutrido lo suficiente con base en las reflexiones sobre la historia de América Latina.

Es importante acotar esta idea de conjunto latinoamericano a partir de las muchas evidencias que tenemos sobre sus particularidades y diferencias locales. Cabe destacar que en el extenso territorio latinoamericano existen comunidades particulares con claras delimitaciones sociales o políticas que las hace más reconocibles o específicas, aunque no cerradas o aisladas, debido a que se encuentran en constante intercambio, cuando no enlazadas, con otros grupos. Esto favorece la comprensión de su transición civilizatoria a través del tiempo y permite distinguir sus atributos de aquellos otros que podríamos observar en unidades más grandes y, por tanto, con características más generales. En este sentido, los procesos de una comunidad, un país o una región cuentan con un proyecto particular que difiere de aquellos que se trazan dentro de un subcontinente como lo es, por ejemplo, toda la América Latina. De esta manera podemos advertir que aquellas voces que han trazado proyectos políticos comunes para toda esta extensa región son generales a tal punto que siempre dejarán de lado o se opondrán a muchas de las particularidades locales.

Dentro de esta región histórica se ejemplifica claramente la interacción e influencia entre diferentes sociedades, lo cual resultó en una multiplicidad de formaciones societales. Sin embargo, la idea de las particularidades dentro de esta gran región también cuenta con algunos elementos que permiten conceptualizarle en conjunto, es decir, no supone una constelación de formaciones, sino que entre ellas se comparten también características simbólicas significativas. Sobre esto podemos realizar algunos apuntes. En principio, porque es factible identificar tanto la instalación de instituciones políticas equivalentes en estos países, producto de las tradiciones políticas hispana y portuguesa, así como la idea misma que comparten algunos sectores de su población en torno a un pasado común.

Un aspecto importante de la perspectiva de intercambios culturales es que permite observar que las civilizaciones americanas no se identifican directamente, o no únicamente, con la era o eras axiales de Europa. Smith señala –de nuevo mediante una crítica a

Eisenstadt– que si bien se ha valorado a las modernidades americanas como trayectos diferenciados respecto a lo ocurrido en el curso histórico europeo, quienes se adscriben a la perspectiva de eras axiales no han atendido de forma específica el tránsito diferenciado de las civilizaciones americanas respecto a la era axial en Europa.[46]

En cuanto a esta omisión, Smith refiere que Eisenstadt asume para América el horizonte ontológico de las élites europeas, el cual se estableció por las propias dinámicas y conflictos al interior de las monarquías coloniales. No obstante, también reconoce que Eisenstadt negó la tesis de Louis Hartz respecto a que las sociedades americanas eran solamente fragmentos de Europa, señalando además que los patrones importados fueron transformados dentro del contexto americano.[47] Pese a esto, Smith considera que la falta de análisis en torno a los enlaces entre civilizaciones impide a Eisenstadt prestar atención a la influencia de las obras intelectuales modeladas por los intercambios culturales que tuvieron fuerte repercusión en Europa.

Este efecto puede constatarse en el prolífico trabajo intelectual producido en España y Portugal desde el Siglo XVI, tanto de corte filosófico-político como económico, con ulterior influencia en el resto del continente europeo.[48] La influencia de tipo económico, por ejemplo, se constata mediante el estímulo en la programática mercantilista que supuso el copioso influjo de mercancías en el mundo atlántico a partir de las dinámicas de la economía colonial.[49] A esto se sumaría, como lo sugiere Smith, la producción

[46] Smith, Jeremy, "Civilisational Analysis", p. 242.

[47] Smith, Jeremy, "The Many Americas: Civilization and Modernity in the Atlantic World", *European Journal of Social Theory*, vol. 13, núm. 1, 2010, p. 118.

[48] *Ibid*., p. 121.

[49] Sobre el estímulo de la filosofía política ya se ha mencionado antes el papel de la Escuela de Salamanca. Al respecto, podemos aludir la aparición de las doctrinas de la guerra justa (*bellum iustum*) y el derecho de gentes (*ius gentium*) elaboradas por Francisco de Vitoria, por ofrecer solamente un ejemplo. Sobre el estímulo del pensamiento económico destaca la obra de Fernando Vázquez de Menchaca y el cuestionamiento del papel del rey en el nuevo orden de comercio. Burillo, Jesús, "Francisco de Vitoria: Los títulos legítimos a las Indias", *Glossae. Revista de historia del derecho*, núm. 1, 1988, pp. 169-172; Barcia Trelles, Camilo, "Fernando Vázquez de Menchaca. 1515-1569: Comunidad internacional, imperio y libertad de los mares", *Anales de la Universidad de Murcia*, vol. 3, núm. 2, 1932, pp. 5-8.

intelectual de las élites criollas en las revoluciones republicanas y, debe agregarse, mediante una particular interpretación de las crisis monárquicas de 1807-1808 modelada por los intereses particulares de los iberoamericanos –tras el retiro de la familia real lusitana a Brasil y la sustracción de la hispana durante los conflictos napoleónicos–.[50]

Al respecto, podemos plantear que, si bien las civilizaciones en América Latina se han conformado por medio de los encuentros entre diferentes actores e instituciones europeas, su realidad simbólica se compone además por el intercambio con formas civilizatorias locales, con periodos formativos propios; un enlace en el que también aparece su tercera raíz afrodescendiente. A partir de estas consideraciones se entiende bien la advertencia de Smith respecto a que, dentro de la agenda de modernidades múltiples establecida por Eisenstadt, no se ha sopesado lo suficiente el valor heurístico de América, lo que supone una evidente carencia del análisis comparativo de las civilizaciones axiales.[51]

De estos apuntes se derivan dos deudas de Eisenstadt que Smith distingue respecto a la conceptualización de América Latina, pese a su ruptura con el enfoque funcionalista. Por un lado, la falta de atención al grado de implicación, o interconexión podríamos decir, de las diversas civilizaciones del "subcontinente" y, por otro, la ausencia de análisis sobre las profundas influencias de los pueblos indígenas y aquellos provenientes de África dentro de la constitución de sus sociedades.[52] Con el inicio de las oleadas migratorias hacia América se produjo un largo proceso de formación de identidades a través del forzoso reconocimiento de sus diferencias.[53]

Dentro de los reconocimientos y a la luz de los enlaces entre civilizaciones, resalta las adaptaciones y resignificaciones de las formas religiosas. En oposición a las interpretaciones sobre la determinación de las propias civilizaciones americanas por medio de la

[50] Smith, Jeremy, "Civilisational Analysis", p. 243.

[51] *Ibid.,* p. 246.

[52] Smith, Jeremy, *Debating civilisations*, p. 151.

[53] Smith, Jeremy, "Southern lights: Metropolitan imaginaries in Latin America", *Thesis eleven*, vol. 166, núm. 1, 2021, p. 119.

dicotomía católico/protestante, Smith advierte, como lo han hecho diversos historiadores de la religión, la existencia de complejos procesos de asimilación de la vida espiritual de las distintas sociedades que confluyeron en América Latina. A través de estos intercambios, las "(...) formaciones, los imaginarios sociales y los antecedentes de las civilizaciones española, portuguesa, amerindia y africana chocaron entre sí para producir nuevos mundos que incluyen versiones sincréticas del cristianismo".[54]

La sugerencia para comprender la diversidad a través del análisis civilizacional ha llevado a Smith a sugerir un esquema de división de América más allá de sus determinantes religiosos e imperiales. La perspectiva de múltiples modernidades, según estima, sirvió para dar cuenta de las trayectorias separadas entre la parte anglosajona y la latina. Una en consonancia con un tipo de solidaridad ligada al individualismo protestante, y la otra con una organización jerárquica de la vida colectiva o comunitaria a través de una comprensión católica. Sin embargo, Smith enfatiza la necesidad de establecer mayores distinciones dentro de esta tipología debido a que no agota las formas civilizacionales presentes en el continente. Su propuesta es que, al menos, se distingan las características de los dos procesos de formaciones nacionales en la América anglosajona –correspondientes a Estados Unidos y Canadá– mientras que para el resto de América distingue a la región caribeña y a América Latina con elementos que pueden distinguirse de forma clara. A esto puede agregarse, apunta Smith, consideraciones sobre las trayectorias de los pueblos originarios, lo que podría constituir una "quinta América".[55]

Conviene distinguir las particularidades de la América del norte para entender mejor la concepción de Smith sobre el sur. En este norte, si bien sus naciones se establecieron a partir de instituciones británicas, se encontró con diversos movimientos migratorios que favorecieron los encuentros entre otras civilizaciones. En los Estados Unidos de América, sus condiciones interculturales consolidaron entre los siglos XVIII y XX la idea de que esa nación representaba una modernidad distinta en tanto

[54] Smith, Jeremy, *Debating Civilisations*, p. 163. La traducción es mía.

[55] Smith, Jeremy, "The Many Americas", pp. 117 y 121.

había nacido diferente al proceso de transformación de las naciones del occidente europeo debido a la carencia de un modo de producción feudal.

El sentido de unidad de los colonizadores británicos habría consolidado –como incluso siguió sosteniéndose desde algunas perspectivas evolucionistas en el Siglo XX– la noción de frente común de parte de la población descendiente de europeos en contra de los pueblos originarios de Norteamérica.[56] La idea de integración de la migración dio pauta a un patriotismo particular que, de acuerdo con Smith, fue altamente contingente. La asimilación de los grupos migrantes europeos que se deseaba integrar contrastó con las exclusiones étnicas de los migrantes no europeos y de los propios pueblos originarios.[57]

Para el caso canadiense, Smith resalta la herencia de legados predominantes. Su población de origen europeo fue leal a la continuidad del Imperio británico a pesar de la insistencia revolucionaria de sus vecinos al sur. Los enfrentamientos del Siglo XIX con los estadounidenses sirvieron para establecer un imaginario que les diferenciaba y les dotaba de identidad. Esto contrasta con la propuesta de algunos próceres en Sudamérica que por aquellos años sugirieron establecer una unidad continental de la América hispana. Asimismo, difiere con la identidad americana establecida en la denominada *Doctrina Monroe* debido a que las colonias británicas de Canadá no aspiraban a su separación del Imperio, ni aún la Provincia del Bajo Canadá que hasta 1763 había estado bajo el dominio francés. Esta nación, apunta Smith, se encuentra imbuida tanto por una forma constitucional basada en la negociación como por "(...) una población multinacional fundadora cuyas partes constituyentes tienen una extraordinaria

[56] Un ejemplo de este planteamiento a inicios del siglo XX puede apreciarse en Keller, Albert G., *Man's Rough Road: Backgrounds and Bearings From Mankind's Experience*, Nueva York, Frederick A. Stokes Company, 1932; Keller, Albert G., "The Value of the Study of Colonies for Sociology", *American Journal of Sociology*, vol. 12, núm. 3, 1906, pp. 419-420.

[57] Smith, Jeremy, "The Many Americas", p. 123. Smith también señala que el trazo de la lealtad cívica a la federación estadounidense no atentó contra las formas locales de memoria heredada por los grupos provinciales.

capacidad de supervivencia cultural",[58] reflejo que puede observarse en los recientes alegatos autónomos de Quebec o del ejercicio de acuerdos con sus *First Nations*.

Por su parte, Smith identifica características semejantes que permiten asimilar a la América localizada hacia el sur con elementos semejantes, aunque también con importantes divergencias en su interior. Sitúa la región del Caribe como una región con una particularidad que le distingue de forma clara frente a otras. Por paradójico que parezca, los procesos que distinguen a esta zona pueden advertirse precisamente a partir de la notable diversidad que engloba, la cual se aprecia en su multiculturalidad y diferencias entre las islas y las costas del mundo antillano. Esto no fue una cuestión fortuita debido a que las corrientes de las Canarias y del Golfo conectan vía marítima a la península ibérica, y por tanto a Europa, con las Antillas, razón por la que sus islas se establecieron como la puerta a América. En este sentido, tampoco debe resultar extraño el múltiple dominio imperial en este archipiélago, en donde se constata herencias española, portuguesa, inglesa, francesa, y neerlandesa. Por supuesto, esta confluencia también se tradujo en constantes enfrentamientos por el dominio marítimo que aseguraba importantes ventajas, lo que a su vez produjo intensas actividades de pillaje para menguar el dominio español desde el Siglo XVI. Asimismo, la demanda de fuerza de trabajo en las plantaciones condujo a la migración de esclavos provenientes de África, después de la completa extinción de los pueblos taínos originarios. A esto se agregan migraciones posteriores desde la India, China, Java y Japón.[59] La población de las Antillas, en este sentido, se compuso en su totalidad por migrantes de otras partes del mundo, lo que explica la amplia diversidad étnica a partir de la que se iniciaron sus procesos de integración. Estas dinámicas migratorias han permanecido constantes en tiempos recientes. Parte de su población ha salido de la región caribeña por consecuencia de la pobreza que trajo consigo la insistencia en el monocultivo de azúcar desde el Siglo XIX –proyecto reforzado, por ejemplo, en el programa revolucionario cubano–.

[58] *Ibid*., p. 124. La traducción es mía.

[59] *Ibid*., p. 126.

A esto se suma la llegada de población flotante desde inicios del Siglo XX, temporal o permanente, persistiendo esta larga tradición migrante. Así, como apunta Smith, las identidades en la región caribeña son algunas de las que cuentan con mayor movilidad y diversidad, aún hoy en día.

El Caribe, como hemos referido, ha estado ligado al resto del continente americano y, por tanto, una parte importante se encuentra integrada a América Latina. Cuba, República Dominicana, Puerto Rico, e incluso Haití, tienen raíces dentro de ella. Además, las costas continentales caribeñas de Centroamérica y del norte de Sudamérica no pueden explicarse sin su conformación histórica a través de los circuitos de intercambio caribeños, aunque con la particularidad de que en el territorio continental sí lograron pervivir pueblos originarios. Zonas geográficas como la península de Yucatán, pese a que no toda ella se encuentra propiamente dentro del Caribe, estuvo más ligada a dichos circuitos que al virreinato novohispano entre el Siglo XVI e inicios del XIX. Esta amplia interconexión de la región caribeña hispana nos permite comprender por qué comparte algunos de los procesos que Smith identifica para América Latina.

No es posible, como se ha sugerido, entender a la región latinoamericana sin ubicar como parte de su pasado los cimientos de las instituciones y tradiciones ibéricas. Esto ha dejado una impronta en su presente, no como un factor determinante de su curso en la modernidad, sino como un elemento que ha actuado dentro de los encuentros con otras civilizaciones. El mundo americano, como se ha apuntado antes, tuvo un papel preponderante en este proceso de reflexividad de Europa y de occidente en general; aspecto que se le ha reconocido a la experiencia revolucionaria de la América anglosajona, a partir de las tradiciones políticas emergidas ahí, pero no a la reflexividad producida por los procesos históricos latinoamericanos. Smith considera como elementos de modernidad, ligados a América Latina, tanto a la zona de interpretación reflexiva como a las formas identificables de distinción cultural, que influyen sobre dicha reflexividad. La transmisión cultural conduce, según nos dice, a la "re-imaginación" de la propia identidad.[60]

[60] *Ibid*., pp. 127-128.

Los encuentros entre civilizaciones en América Latina produjeron una adaptación de las distintas formas societales. Smith sostiene que si bien los elementos originales indígenas –de los pueblos americanos originarios o pueblos indios, para decirlo mejor– no sobrevivieron completamente, tampoco desaparecieron debido a la permanencia de sus vestigios. Estos pueblos adaptaron de forma selectiva los elementos que les resultaron convenientes, con un importante grado de continuidad a través de transformaciones graduales. Dentro de este trayecto, apunta Smith, no se presentó una absorción uniforme y pasiva, sino que supuso la "(...) adaptación y alteración creativa que caracteriza a los encuentros intercivilizacionales a gran escala".[61]

Un aspecto que distingue Smith –dentro del cual puede comprenderse también a las naciones caribeñas– es el papel histórico de las élites latinoamericanas criollas en la formación de sus proyectos nacionales. Estos sectores fueron los artífices de los mitos nacionalistas que –aquí sí a diferencia de las Antillas– se fundaron mediante el enaltecimiento de sus civilizaciones ancestrales. Como bien apunta Smith, los mitos nacionalistas fundantes –lo cual es claro en el caso mexicano– emplearon las crónicas de algunos historiadores jesuitas –como Clavijero, Lozano, y Alegre–, para engarzarlas con una narrativa de restauración, en continuidad con los antiguos imperios, para las nuevas naciones americanas.

Al tiempo en que las élites criollas rescataron la narrativa continuista, se trazaron proyectos políticos ligados, por supuesto, a las propias tradiciones institucionales ibéricas, pero también con una referencia civilizatoria a otras naciones occidentales. Los más evidentes fueron los propios referentes del evolucionismo social de las sociedades occidentales, que terminaron por favorecer la preferencia de lo europeo y lo estadounidense de parte de las élites latinoamericanas, con un explícito rechazo de los pueblos indios americanos o de lo proveniente de cualquier otro continente. A partir de estas apreciaciones, basadas en una suerte de blanqueamiento evolucionista, se propuso de forma repetida la necesidad de estimular la inmigración de personas provenientes de los países occiden-

[61] *Ibid.*, p. 128

tales para mejorar –"remediar", incluso se decía– las condiciones genéticas de los futuros ciudadanos.[62]

Se adoptaron también perspectivas filosóficas, urbanísticas y políticas provenientes de Europa. Como apunta Smith, en la segunda mitad del Siglo XIX el positivismo, el cientificismo, además de otras perspectivas del evolucionismo, aparecieron dentro de los proyectos políticos latinoamericanos bajo la convicción del tránsito hacia la modernidad. Sería solamente hasta iniciado el siguiente siglo, como detallaremos en el siguiente apartado, que emergerían corrientes intelectuales, artísticas y literarias, que buscarían vindicar los elementos propios de la interculturalidad acaecida en América Latina en oposición a la adopción pasiva de la filosofía y las formas estéticas provenientes de Europa y de la América anglosajona, a manera de un "renacimiento de la confianza regional y civilizacional".[63]

Esta tipología sobre América propuesta por Jeremy Smith, aunque bastante general, nos permite asomarnos a la compleja constitución histórica del continente, advirtiendo por supuesto sus encuentros, enlaces y, en este sentido, interconexiones entre diversas civilizaciones. A partir de los profusos intercambios históricos también es posible identificar las deudas teóricas derivadas del reduccionismo que sitúa a una América con un norte protestante y un sur católico.

Las carencias o deudas del enfoque de múltiples modernidades y el correspondiente a las eras axiales respecto a América Latina contribuyen, paradójicamente, a delinear una agenda de análisis sobre el imaginario civilizacional del mundo atlántico en general y de esta región en particular. No para establecer un programa adscrito a la perspectiva comparativa de eras axiales en específico, sino únicamente para advertir que incluso dentro de las perspectivas que han negado un único proceso de modernidad o civilizatorio, aunque sin plantear la complejidad de los constantes intercambios entre formas civilizacionales, frecuentemente se corre el riesgo de

[62] Urías, Beatriz, "Fisiología y moral en los estudios sobre las razas mexicanas: continuidades y rupturas (siglos XIX y XX)", *Revista de Indias*, vol. 234, núm. 65, 2005, pp. 358, 365.

[63] Smith, Jeremy, "The Many Americas", p. 129.

dar por hecho que, pese a la distinción de trayectorias diferenciadas, las sociedades en América se encontraron sujetas de forma exclusiva a los procesos históricos del occidente europeo y a sus proyectos. Cuestión que ocurre cuando no se establece un método histórico comparativo mínimo para el análisis fundamental de los trayectos civilizatorios, como se insiste dentro del aparato teorético propuesto por Smith. Es precisamente esta perspectiva comparativa la que permitiría identificar formas de civilización distintas al interior tanto del mundo americano anglosajón como de la propia América Latina. No obstante, algunas semejanzas en sus procesos también han dado pauta para la reflexión sobre una identidad compartida.

Consciencia de América Latina

A inicios del Siglo XX se presentaron en América Latina diversos movimientos intelectuales, literarios, artísticos, e incluso urbanísticos, que buscaron reivindicar aquellos aspectos percibidos como propios de la región. Estas corrientes vanguardistas opusieron la larga conformación intercultural y sus formas autorreflexivas a las distintas corrientes de pensamiento europeo y estadounidense que prevalecían entre las élites latinoamericanas desde la segunda mitad del Siglo XIX.

Los países de América Latina, a partir de semejanzas en su pasado, comparten los conflictos derivados de sus dinámicas coloniales, las cuales se han extendido dentro de sus particulares procesos históricos. Los parámetros occidentales empleados por las élites criollas aparecieron con especial énfasis en la segunda mitad del Siglo XIX para denunciar que la composición racial en sus países –con fuerte presencia indígena y afrodescendiente– había sido la causa principal de su atraso, o fracaso, económico e industrial.[64] Ante esta búsqueda de los culpables, fue que comenzaron a aparecer, en los límites de siglo, manifestaciones vindicadoras de la composición social latinoamericana.

[64] Reding, Sofía, "Diversidad y racismo en América Latina", *Latinoamérica*, núm. 44, 2007, pp. 159-160.

La consciencia de la América Latina en el concepto de "Nuestra América", como bien observa Smith, apareció en la obra del poeta cubano José Martí para advertir sobre la necesidad de la región para rescatar un pensamiento social propio de acuerdo con sus circunstancias particulares. Habría que apuntar, sin embargo, que la consciencia del conjunto latinoamericano no tiene un momento fundacional de este proyecto identitario en la obra de Martí.

El término *América Latina* sirvió décadas antes al chileno Francisco Bilbao para enunciar un proyecto político para los iberoamericanos. Asimismo, existió, antes de la acuñación del término, una consciencia de pertenencia común, como lo fueron las enunciaciones de Bolívar, Sucre, y San Martín, o de parte de políticos intelectuales como Antonio José Valdés y Vicente Rocafuerte; por mencionar algunos ejemplos que bien pueden rastrearse en otros momentos del Siglo XIX.[65]

No obstante, en las propuestas de José Martí se encuentra un proyecto que da pauta a una nueva tradición de pensamiento latinoamericano. Si bien en la obra de Bilbao aparece esta propuesta política para el conjunto de los países de América Latina, muchos de los aspectos expuestos en ese escrito están atados aún a parámetros universalistas, arraigados en el pensamiento social y político francés.[66] En correspondencia con el pensamiento criollo decimonónico, proyectos como el de Bilbao, pese a aludir a los pueblos indios como parte de la conformación social latinoamericana, apuntaba a una pertenencia racial común –que bien puede entenderse como étnica– caracterizada por un importante grado de homogeneidad.[67]

[65] La alusión a Bolívar y Bilbao sí aparece en el trabajo "The Many Americas", sin embargo, dentro de las consideraciones de la consciencia vanguardista latinoamericana del Siglo XX mencionadas en el capítulo 7 del libro *Debating Civilisations*, Smith no repara en esos apuntes previos. Smith, Jeremy, "The Many Americas", p. 129.

[66] Margulis, Mario, *Sociología de la cultura: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2009, p. 14.

[67] Bilbao, Francisco, "Iniciativa de la América. Idea de un Congreso federal de las Repúblicas" (1856), *Cuadernos de cultura latinoamericana 3*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

En contraste, Martí enfatizó las particularidades de las circunstancias de América Latina e insistió en sus diferencias respecto a Europa, por lo que su sugerencia yacía en rescatar formas propias de pensamiento. Incluso, derivado de su estancia en México antes de embarcarse con rumbo a la empresa revolucionaria en la que encontraría su muerte, denunció la preferencia que por entonces tenían las élites latinoamericanas sobre las tendencias parisinas.[68] Esta crítica de Martí, como bien apunta Smith, comenzaba a perfilar un alejamiento de las perspectivas evolucionistas que habían prevalecido en la región, misma que durante las siguientes décadas aparecería con mayor énfasis.

Hacia inicios del Siglo XX, nos dice Smith, se emprendió una reflexión sobre la composición y la relación jerárquica de dominación en América Latina. Identifica esta nueva tradición como una intelectualidad modernista (*modernist intelligentsia*) que enalteció la identidad de sus naciones y la de toda la región. Estuvo compuesta por artistas, escritores, filósofos y activistas, opuestos a las posturas positivistas locales de las décadas previas, las cuales habían conceptualizado a los latinoamericanos como un pueblo que aparecía incapaz de alcanzar lo que se entendía como una modernidad plena, mientras veneraban lo europeo como el mejor ejemplo de las virtudes civilizatorias.[69]

Con esta tendencia contrasta la perspectiva marxista del peruano José Carlos Mariátegui, considerada como una expresión consciente de los problemas políticos y sociales locales. En ella aparece el problema de los pueblos indios de América como una formación histórica de dominación, la cual persistió en la transición hacia los Estados republicanos latinoamericanos cuyos proyectos entraron en tensión con las formas tradicionales de organización indígena. En su momento, el peruano expresó que, dentro de la condición de miseria de los indios, el "(...) Virreinato aparece menos culpable que la República".[70]

[68] Martí, José, "Nuestra América" (1891), *Observatorio Social de América Latina*, vol. 11, núm. 27, 2010.

[69] Smith, Jeremy, *Debating Civilisations*, pp. 153-154.

[70] Mariátegui, José Carlos, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana,* Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, p. 36.

La agudeza en la mirada de Mariátegui se explica a partir de una comprensión profunda de las lógicas comunitarias en la región andina y sus correlatos en la experiencia de otros pueblos a lo largo de América, dando por resultado una consciencia "multi-civilizacional" a través de un romanticismo latinoamericano. Además, su enfoque sirvió para conciliar a quienes compartían una perspectiva socialista, pero que se encontraban dubitativos ante los excesos del estalinismo de los años veinte, sobre todo, como señala Smith, en sus desmedidas agresiones contra el cristianismo, el cual sitúa como parte del proceso formativo de la identidad histórica de la región latinoamericana. La revisión de América Latina del pensador peruano está enriquecida por un análisis multidimensional a través del cual se explican las formaciones de la modernidad con base en los procesos históricos del capitalismo, el pensamiento originario y las transformaciones religiosas. El análisis de Mariátegui realiza, según estima Smith, una aproximación profunda a la modernidad latinoamericana que no pudo conseguir el positivismo decimonónico.[71] Su examen sobre esos elementos múltiples de la composición social de la región, puede agregarse, reflejan precisamente los enlaces civilizacionales establecidos en ella en la larga duración.

Cabe agregar que el marxismo de Mariátegui, como ha señalado José Aricó, no supuso una adopción pasiva de esta teoría, es decir, "(...) pudo ser utilizado como herramienta en lugar de ser impuesto como sistema".[72] Su originalidad radica en la adaptación de una perspectiva teorética a las condiciones históricas particulares de los pueblos indígenas de América Latina, a los que sitúa condiciones específicas de dominación, fundamentalmente distintas a las analizadas por los marxistas en el contexto europeo.

Otro ejemplo de búsqueda original de identidad para América Latina referido por Smith son sus expresiones artística y urbana, dentro de las que resalta el movimiento muralista mexicano. Pese a las críticas sobre la transformación de algunos de los representantes

[71] Smith, Jeremy, *Debating Civilisations*, pp. 156-157.

[72] Aricó, José, "El marxismo en América Latina: ideas para abordar de otro modo la vieja cuestión", en Cortés, Martín (ed.), *José Aricó. Dilemas del marxismo en América Latina. Antología esencial*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), 2020, p. 725.

de esta corriente en intelectuales orgánicos –al contribuir al aparato ideológico que consolidó el régimen emanado de la revolución– no puede negarse que esta fue la primera corriente de arte visual propia de la región latinoamericana.

A diferencia de los parámetros estéticos favorecidos por el régimen anterior, los muralistas incorporaron el tema de la emancipación indígena, campesina y obrera, mostrando el rostro de los sectores históricamente sujetos a la dominación. La narrativa triunfalista revolucionaria de corte popular no pudo encontrar mejor figuración que la plasmada por esta arte pictórica. Las imágenes redimieron la composición social del país mediante un ejercicio que tuvo sentido e impacto dentro de toda América Latina. Además, el medio por el que se mostraba servía para el mismo propósito popular debido a que se había sacado el arte del espacio privado hacia el público, dando acceso a las masas para contemplarle y familiarizarse con su iconografía.

El muralismo fue así, como refiere Smith, la puerta a nuevos estilos de expresión artística, basados en la cultura popular. No simplemente como un "(...) reflejo romántico, sino como un camino que forjó una tradición nacional". [73] En este sentido, es probablemente la mayor aportación latinoamericana al arte visual mundial, por cuanto fue un nuevo canal comunicativo para el arte popular ligado con frecuencia a realizaciones colectivas.

Smith refiere que los temas del muralismo primigenio atrajeron al mismo tiempo a los patriotas revolucionarios y a convencidos marxistas. De hecho, el tema del campesinado latinoamericano formó parte desde entonces de la agenda de los estudios marxistas. De manera que entre los años veinte y treinta del siglo anterior, tanto el movimiento muralista como el pensamiento de Mariátegui sirvieron para visibilizar con mayor ahínco los problemas del medio rural y de los pueblos indios.

Es importante resaltar que este tipo de expresión tuvo mayor impacto dentro del ámbito metropolitano. Paradójicamente, pese al contenido iconográfico, el súbito crecimiento poblacional en las ciudades a causa de las intensas migraciones producidas por la industrialización

[73] Smith, Jeremy, *Debating Civilisations*, p. 156.

del Siglo XX concentró este tipo de obras en los centros urbanos. Posteriores obras artísticas ligadas al espacio público aparecieron en los ámbitos citadinos, trazando tendencia en las políticas urbanistas en todo el subcontinente. Asimismo, otros movimientos que se sumaron a esta empresa de consciencia originaria de América Latina, conceptuados como *modernistas*, emergieron precisamente en las ciudades.[74]

Resulta indispensable advertir un aspecto fundamental sobre el que Smith no repara. El muralismo, si bien creó y visibilizó las cuestiones indígena y campesina, formó también parte de la identidad nacionalista posrevolucionaria que buscaba conciliar una definitiva cohesión de la sociedad mexicana. Un proyecto nacional en el que también participó José Vasconcelos al vislumbrar el éxito de la raza cósmica –la síntesis de todas las razas en México por medio del mestizaje– pero que sostenía una perspectiva evolucionista e invisibilizaba la diversidad de comunidades. Esto apuntaba al viejo objetivo de integrar a los pueblos indios dentro de un proyecto nacional en el que no se atendía la diferencia étnica. El indigenismo mexicano consistió, desde inicios de Siglo XX, en la institucionalización de una homogeneidad identitaria, la cual daba continuidad a anteriores expectativas de integración a la comunidad política nacional. Una intención replicada a lo largo de América Latina,[75] con diferencias sustanciales respecto a los movimientos indigenistas latinoamericanos de las últimas décadas del Siglo XX que Smith reconoce también como "modernistas", como lo veremos más adelante.

Algunos movimientos vanguardistas aparecieron también en importantes expresiones de la literatura, los cuales Smith identifica como otras formas de reflexión original sobre América Latina. Resalta las obras imbuidas de romanticismo latinoamericano a inicios del Siglo XX. Por un lado, los textos de José Enrique Rodó en los que sostuvo que la grandeza de las naciones estaba ligada a la impronta de sus civilizaciones previas, creando a partir de ellas los "(...) 'entornos espirituales' de sus culturas holísticas".[76] Smith sugiere que su *arielismo*, o rescate del influjo grecorromano, se combinó con una pro-

[74] Smith, Jeremy, "Southern lights", pp. 123-129.

[75] Urías, Beatriz, "Fisiología y moral en los estudios sobre las razas mexicanas", pp. 162.

[76] Smith, Jeremy, *Debating Civilisations*, p. 154. La traducción es mía.

puesta afín a la de Martí en lo relativo al cruce con las civilizaciones americanas. Por otro lado, sitúa la obra de Alfonso Reyes –promotor de la obra de Rodó– que advierte sobre la incapacidad del universalismo en un entorno tumultuoso donde se entrecruzan influencias de civilizaciones africanas, criollas, indígenas, y europeas.[77]

La continuidad del romanticismo latinoamericano apareció, de acuerdo con Smith, en la corriente modernista literaria de América Latina durante la posguerra. En específico, refiere los escritos de Jorge Luis Borges, Gabriel García Márquez, Carlos Fuentes y Octavio Paz. Dentro de la perspectiva común de este grupo destaca la búsqueda constante e interminable en la cultura de América Latina, para la cual Borges concibe los trayectos que apuntan a maravillas eventuales, más que a certezas objetivas. En los otros tres, estima Smith, se encontraba el sentimiento de que América Latina es incapaz de conseguir la modernidad, por lo que buscaba un camino propio en la historia mundial, el cual transita en soledad.[78]

La referencia a la *soledad* aparece en alusión a la obra de Paz. Resulta preciso cuestionar de forma detallada –por lo que es imposible evaluarlo aquí– si en realidad la perspectiva de Paz, como sostiene Smith, da protagonismo a la lucha del "verdadero 'otro' México", el de los pueblos originarios, que busca emerger. En todo caso podemos advertir que los procesos sincréticos producidos por los enlaces civilizacionales –como la adopción de la virgen de Guadalupe y la identidad del pachuco– son, al menos, cuestionados por Paz cuando refiere la búsqueda de identidad de los mexicanos. Pese a ello, lo relevante de la propuesta de Smith es que, en efecto, apareció dentro de este romanticismo literario de posguerra una disputa respecto al valor intrínseco que conlleva la modernidad, al tiempo de percibir un abandono al no regirse por sus referentes y no haber hallado otros propios. Nos dice Smith: "El romanticismo mismo se nutrió del enlace entre civilizaciones. Las influencias occidentales son constantes, pero las culturas indígenas y africanas se reafirman como latinoamericanas".[79]

[77] *Ibid*., p. 155.

[78] *Ibid*., p. 158.

[79] *Ibid*., p. 159. La traducción es mía.

Resulta importante señalar que este tipo de expresiones identificadas por Smith como exaltaciones de la identidad latinoamericana en la literatura, la filosofía y las artes, contrastó con el trabajo intelectual en las ciencias sociales de la región, al menos, hasta los años sesenta. Dentro de este ámbito persistieron, durante la primera mitad del Siglo XX, explicaciones modernizadoras sujetas a los mismos referentes occidentales decimonónicos. Por ejemplo, podemos referir diversos trabajos sociológicos impregnados del pensamiento modernista-evolucionista en su explicación del cambio social. En México, Lucio Mendieta dio continuidad a un enfoque de evolucionismo social, a través del que estimaba las posibilidades de degeneración o regeneración orgánica de individuos con efectos directos en la sociedad.[80] En Brasil, Alberto Guerreiro Ramos realizó una sociología del trabajo que concebía sus estadios evolutivos en occidente y refería el camino de las civilizaciones desde una etapa primitiva y en el que algunas sociedades habían quedado rezagadas.[81] Años más tarde, el italo-argentino Gino Germani dio forma a su teoría de la modernización latinoamericana que explicaba una transición global, con velocidades distintas en el crecimiento autosostenido de las sociedades hacia la modernización.[82]

Una postura reflexiva sobre las condiciones particulares de América Latina apareció hacia los años cincuenta y sesenta, con un importante vínculo con la economía y la sociología. La Comisión Económica para América Latina (CEPAL), institución creada en 1952 y dependiente de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), tuvo como tarea fomentar el desarrollo económico y social de la región. Como señala Smith, la perspectiva de la política exterior estadounidense, que de alguna manera se manifestó a través

[80] Mendieta, Lucio, "Ensayo sobre el alcoholismo entre las razas indígenas de México", *Revista Mexicana de* Sociología, vol. 1, núm. 3, 1939, p. 79.

[81] Guerreiro Ramos, Alberto, *Uma introdução ao Histórico da Organização Racional do Trabalho* (1949), Brasilia, Conselho Federal de Administração, 2009, p. 23.

[82] Para un acercamiento más detallado a la teoría de la modernización de Gino Germani véase el capítulo de Arturo Grunstein, "Modernización, libertad y democracia: Gino Germani y su sociología de la 'transición' en América Latina", incluido en este volumen.

de la ONU, fue que el rompimiento con las formas tradicionales llevaría a un desarrollo institucional que ampliaría la prosperidad latinoamericana. De esta manera, según se pensaba, estos beneficios garantizarían la extinción de las ideas comunistas propagadas por la región.[83]

La CEPAL, sin embargo, no se remitió específicamente a los intereses trazados inicialmente. Raúl Prebisch, quien fuera su director, sostuvo una postura un tanto crítica al sistema económico prevaleciente al destacar factores estructurales que obstaculizaban la plena industrialización en América Latina. Señalaba que su economía periférica, basada en la exportación de materias primas, le tenía sujeta a las políticas del centro, el cual se caracterizaba por una mayor implementación tecnológica y mayor capacidad manufacturera. Este enfoque sirvió a otros teóricos, algunos afines al marxismo –en contraste con la intención inicial de la política exterior estadounidense–, para dar forma a la teoría de la dependencia. Esta teoría encontró, como sostiene Smith, una base importante en el pensamiento latinoamericano, asumiendo su postura como una respuesta radical a las fallas de la propia modernización. Sus exponentes se expresaron escépticos a una de las soluciones propuestas por Prebisch, la cual sugería que la incorporación de nuevas tecnologías e inversiones extranjeras serían capaces de fortalecer su industria.

En contraste, los *dependentistas* argumentaban que existía una división internacional del trabajo, entre centro y periferia, que no cesaría, sin el cuestionamiento de las relaciones de producción. Con una perspectiva alterna, según Smith, el brasileño Fernando Cardoso argumentó que debía prestarse mayor atención a los procesos estatales internos que a la postre tendrían efecto sobre los externos. El desarrollo estatal y las relaciones de clase tendrían impacto sobre los sectores estratégicos de las naciones latinoamericanas. La propuesta de Cardoso tiene un aspecto diferenciador al señalar a la organización interna, en la que se sostiene que las configuraciones "específicas de cada Estado, economía y sociedad civil determinarán los patrones del desarrollo dependiente". De acuerdo con las consideraciones de Smith, a pesar de estas diferencias, tanto la CEPAL

[83] Smith, Jeremy, *Debating Civilisations*, p. 159.

como las teorías de la dependencia tienen un aspecto estructural común. Ambas ubican "dos Américas en yuxtaposición: un norte imperialista anglófono con un desarrollo dependiente en el sur".[84] Ambas, en todo caso, apuntan contextos diferenciados que, pese a tener una perspectiva desarrollista, niegan un tránsito común a la modernidad.

A la par de la teoría de la dependencia, en los mismos años sesenta, apareció una serie de expresiones de protesta en América Latina sobre las condiciones de pobreza y opresión que persistían entre sus poblaciones rurales. Esta manifestación de consciencia se produjo, como bien apunta Smith, a manera de reacción de parte de un sector del clero regular respecto a la reforma del Concilio Vaticano II y a la Conferencia episcopal de Medellín.

La teología de la liberación aparece retomando una misión histórica del propio catolicismo en América Latina para la defensa de los desprotegidos y de su organización comunitaria ante los abusos de la autoridad, la cual fue ampliamente identificada por el propio José Carlos Mariátegui.[85] Smith apunta que esta labor eclesiástica, en este sentido, supone un movimiento modernista que conjuga el pasado y el presente de sus pueblos, conectando las protestas latentes con las viejas violencias y desórdenes sociales. Su empresa, señala, es capaz de hacer énfasis en los aspectos materiales rompiendo con la dicotomía entre cuerpo y alma –potestades terrenales y espirituales– para favorecer la clemencia que se practica en este mundo, en el terrenal. Esto apunta a trabajar la espiritualidad del mundo por venir en el presente y no en la promesa de brindar el reino divino en el futuro.

Esta empresa tiene una importante continuidad con el pasado porque el clero regular, los misioneros que no formaron parte de la estructura jerárquica católica, se encontraron cercanos a los pueblos. Por esta razón es que, en distintos momentos, a través del largo curso del catolicismo en América, hallamos evidencia de que sus integrantes estuvieron profundamente vinculados con las bases populares comunitarias. Las experiencias históricas entre la cosmo-

[84] *Ibid*., p. 160. La traducción es mía.

[85] Mariátegui, José Carlos, *7 ensayos*, pp. 142-143.

visión indígena y la labor pietista de las órdenes suponen un claro ejemplo de enlace civilizacional que tiene efectos en el panorama latinoamericano contemporáneo.

A finales de los años sesenta, las órdenes religiosas evidenciaron la continuidad de su relativo autonomismo frente al clero secular. Esto ha ocurrido en su empresa evangelizadora americana desde el Siglo XVI, al aceptar e incluso fomentar los procesos sincréticos del catolicismo. Además, tenemos un importante ejemplo de las tensiones derivadas, su tradicional labor comunitaria y la autoridad jerárquica con la expulsión de los jesuitas de la monarquía hispana en 1767. Con estos antecedentes, no debe resultar extraño que en el Siglo XX actuaran como un importante respaldo para la formación del movimiento indigenista latinoamericano que, a diferencia del indigenismo institucional estatal, buscó evidenciar los aspectos particulares de sus formas comunales de organización que el liberalismo republicano frecuentemente buscó ocultar.[86] Así, desde los años noventa –cuando los conflictos indígenas latinoamericanos encontraron atención internacional, en parte gracias a la planificación mediática del *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN), en el sur de México– los movimientos indígenas trazaron estrategias de visibilización que, en algunos casos, sirvieron de base para proyectos políticos nacionales. Ejemplo de esto lo fue el *Movimiento al Socialismo* (MAS) encabezado por Evo Morales en Bolivia, quien llevó a cabo un proyecto de comprensión de la cosmovisión indígena para todo el país.[87]

A partir de su aproximación teórica y conceptual, Smith establece algunos caminos para pensar a la América Latina, la cual se comprende en conjunto por sus paralelismos históricos, por sus tradiciones institucionales, y por los conflictos derivados de sus procesos semejantes, como lo son las tensiones del campesinado y los pueblos indios con la "Euro-América" –como le refiere–.[88] Los distintos movimientos ligados a la teología de la liberación –así

[86] Smith, Jeremy, "…diversity within unity': Sovereignty, Recognition and Ecology in Indifenous Interpretations of Modernity", *Asian Journal of Latin American Studies*, vol. 27, núm. 1, 2014, p. 70.

[87] Smith, Jeremy, *Debating Civilisations*, p. 166.

[88] *Ibid.*, p. 161.

como aquellos levantamientos indígenas sin vínculo católico– aparecieron durante las últimas tres décadas del Siglo XX, y por supuesto en el curso del XXI, como evidencia de las persistencias de las hostilidades antiguas entre estamentos. A partir de la negación de las formas comunitarias de los pueblos latinoamericanos, Smith identifica la emergencia de movimientos pasados y recientes que se han ligado frecuentemente a nociones socialistas en América Latina, como resultado de las presiones en la esfera pública dentro de la larga duración, y cuyo trasfondo yace sobre su particular composición social.[89]

Por esta razón Smith sugiere, como lo han hecho otros, que el irreconciliable legado colonialista de América Latina aparece como un espacio al que los enfoques poscoloniales y decoloniales aún no le han prestado suficiente atención. Estas perspectivas que surgieron para el análisis de otros contextos, sobre todo asiáticos, tiene, a su parecer, un potencial latente para analizar, si bien no resolver, los conflictos contemporáneos de América Latina.[90] Sin embargo, quedará por evaluar esta invitación a la luz de otras propuestas de sociología histórica.

Conclusiones: el potencial del análisis civilizacional

La nutrida teoría sociológica empleada por Jeremy Smith para elaborar su propuesta de análisis civilizacional le permite realizar observaciones agudas sobre la transformación de las sociedades por medio de encuentros y enlaces entre civilizaciones en una perspectiva de larga duración. Por medio de este enfoque analiza el trayecto particular del mundo atlántico que se encontraba estrechamente interconectado desde el Siglo XVI. Si bien su obra no se limita a América Latina, nos ofrece un examen detallado sobre sus conexiones e intercambios hacia el interior y el exterior, lo que a su vez resulta una importante contribución para advertir

[89] Smith, Jeremy, "The Many Americas", p. 119.

[90] Smith, Jeremy, "Grounds for Engagement: Dissonances and Overlaps at the Intersection of Contemporary Civilizations Analysis and Postcolonial Sociology", *Current Sociology*, vol. 63, núm. 4, 2015, pp. 572-573.

sobre aspectos que la integran en distinción a otras partes del mundo atlántico. Este enfoque, además, le lleva a advertir sobre la multiplicidad y profundidad de los encuentros civilizacionales de la región con África y Europa.

La explicación del cambio social a partir de los contactos externos a los grupos humanos –sociedades, comunidades, o civilizaciones– es una idea sugerente que se enfatiza a partir del análisis civilizacional seguido por Smith. No obstante, resulta fundamental señalar que esta aproximación a la distinción del cambio social ya había aparecido en otras obras que realizaron análisis sociológico de la historia. Concretamente fue abordada dentro de la obra de Robert Nisbet de forma extensa. En este sentido, la perspectiva teorética de Jeremy Smith podría enriquecerse a partir de estas y otras consideraciones, como las de Reinhart Bendix o Randall Collins en relación con el cuestionamiento del proyecto de modernidad universal. Lo que beneficiaría la comprensión de los enlaces civilizacionales de América Latina en la larga duración.

Por su parte, la perspectiva teorética de Jeremy Smith también podría verse impulsada con una mayor revisión de trabajos producidos en el mundo ibérico. Dentro de su obra aparece un amplio dominio de estudios históricos sobre esta región que se han realizado en las academias anglosajonas. En contraste, existe un desbalance respecto a la historiografía producida en español y portugués. En especial, los trabajos que versan sobre la adaptación singular de las instituciones hispanas y portuguesas en los reinos americanos serían de gran valor para realizar observaciones específicas dentro de la perspectiva del análisis civilizacional. Asimismo, las transformaciones europeas acaecidas desde el Siglo XVI, producto de la reflexividad estimulada por los contactos con América que refiere Smith, pueden apreciarse con mayor precisión a partir de esa historiografía.

También cabe destacar que de forma frecuente las agendas de investigación de historia mundial, como ha advertido Smith para el caso de las múltiples modernidades –o recientemente Bernd Hausberger para el caso de la historia Global– pasen por alto o no prestan suficiente atención al papel que ha tenido a lo largo de los

últimos cinco siglos la región que hoy nombramos América Latina. La incorporación de un nuevo enfoque teorético contribuye a la conformación de nuevas empresas de investigación, tanto para la disciplina histórica como para la sociología histórica. La atención tangencial al mundo atlántico y, por tanto, a América Latina en la sociología civilizacional, como nos informa Smith, supone un importante espacio de oportunidad.

Es probable que, a partir de la difusión del trabajo de Smith, el análisis civilizacional encuentre nuevos horizontes en América Latina para seguir afinando su perspectiva, especialmente si consideramos que las profusas investigaciones históricas en esta región son un campo fértil sobre el que puede tenerse un nutrido diálogo con la teoría. Por supuesto, entre aquellas personas que estén dispuestas a sostenerlo, dado que todavía persisten resistencias disciplinares.

Cabe señalar que los estudios históricos que se plantean enfoques teoréticos robustos son escasos en América Latina. No obstante, las nuevas propuestas sobre historia mundial y global se encuentran en una etapa de crecimiento. Por tanto, existe un potencial latente para que en investigaciones históricas se incorpore en el futuro enfoques teóricos, como el ofrecido por el análisis civilizacional, con miras a reflexionar y examinar los procesos históricos de la región latinoamericana en el contexto mundial. Esto sin duda contribuirá a estimar cuál ha sido el influjo de América Latina en otras regiones a través de sus encuentros civilizacionales.

Solamente resta decir que la propuesta de Jeremy Smith –y del análisis civilizacional en general– contribuye a orientar la perspectiva histórica de las ciencias sociales contemporáneas. Figura como una nueva contribución, como lo fue antes la noción de modernidades múltiples, para rechazar definitivamente los enfoques que establecen trayectorias unilineales y universales para los procesos civilizatorios en las agendas de la sociología histórica. Empresa dentro la que cada vez resulta más clara la relevancia de los métodos comparativos mediante los que se constatan las particularidades causales de cada civilización.

Bibliografía

Aricó, José, "El marxismo en América Latina: ideas para abordar de otro modo la vieja cuestión", en Cortés, Martín (ed.), *José Aricó. Dilemas del marxismo en América Latina. Antología esencial*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), 2020, pp. 705-731.

Arjomand, Samir y Tiryakian, Edward, *Rethinking Civilizational Analysis*, Londres, SAGE Publications, 2004.

Arnason, Johann P., "Culture and Imaginary Significations", *Thesis Eleven*, vol. 22, núm. 1, 1989, pp. 25-45.

Arnason, Johann P., "Civilizational Patterns and Civilizing Processes", *International Sociology*, vol. 16, núm. 3, 2001, pp. 387-405.

Arnason, Johann P., "East and West: From Invidious Dichotomy to Incomplete Deconstruction", en Delanty, Gerard e Isin, Engin (eds.). *Handbook of Historical Sociology*, Londres, SAGE Publications, 2003, pp. 220-234.

Arnason, Johann P., "Civilizational Analysis: A Paradigm in the Making", en Holton, Robert (ed.), *World Civilizations and Role of History in Human Development*, Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS), Oxford, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco)-EOLSS, 2007. Disponible en: https://www.eolss.net/sample-chapters/c04/e6-97-01-00.pdf

Barcia Trelles, Camilo, "Fernando Vázquez de Menchaca. 1515-1569: Comunidad internacional, imperio y libertad de los mares", *Anales de la Universidad de Murcia*, vol. 3, núm. 2, 1932, pp. 3-14.

Bendix, Reinhard, "Tradition and Modernity Reconsidered", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 9, núm. 3, 1967, pp. 292-346.

Bilbao, Francisco, "Iniciativa de la América. Idea de un Congreso federal de las Repúblicas" (1856), *Cuadernos de cultura latinoamericana* 3, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

Burillo, Jesús, "Francisco de Vitoria: Los títulos legítimos a las Indias", *Glossae. Revista de Historia del derecho*, núm. 1, 1988,pp. 161-177.

Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad* (1975), México, Tusquets Editores, 2013.

Collins, Randall, "A Comparative Approach to Political Sociology", en Bendix, Richard (ed.), *State and Society: A Reader in Comparative Political Sociology* (1968), Berkeley, University of California Press, 1973, pp. 42-67.

Eisenstadt, Shmuel Noah, "Introduction: The Axial Age Breakthroughs their Characteristics and Origins", en Eisenstadt, Shmuel Noah (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age*, Albany, State University of New York, 1986, pp. 1-17.

Eisenstadt, Shmuel Noah, "Multiple Modernities", *Daedalus*, vol. 129, núm. 1, 2000, pp. 1-29.

Elias, Norbert, *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, Malden, Blackwell Publishing, 2000.

Elliot, John H., *España, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)*, México, Taurus, 2010.

Gallegos Rocafull, José M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, Centro de Estudios Filosóficos, 1951.

Gruzinski, Serge, *El águila y el dragón: Desmesura europea y mundialización en el siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.

Guerreiro Ramos, Alberto, *Uma introdução ao histórico da organização racional do trabalho* (1949), Brasilia, Conselho Federal de Administração, 2009.

Hausberger, Bernd, *Historia mínima de la globalización temprana*, México, El Colegio de México, 2018.

Jaspers, Karl, *Origen y meta de la Historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

Kagan, Richard y Parker, Geoffrey (eds.), *Spain, Europe and the Atlantic Europe. Essays in honour of John H. Elliott*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Keller, Albert G., "The Value of the Study of Colonies for Sociology", *American Journal of Sociology*, vol. 12, núm. 3, 1906, pp. 419-420.

Keller, Albert G., *Man's Rough Road: Backgrounds and Bearings From Mankind's Experience*, Nueva York, Frederick A. Stokes Company, 1932.

Kocka, Jürgen, "Norbert Elias desde el punto de vista de un historiador", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 65, 1994, pp. 93-101.

Margulis, Mario, *Sociología de la cultura: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2009.

Mariátegui, José Carlos, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

Martí, José, "Nuestra América" (1891), *Observatorio Social de América Latina*, vol. 11, núm. 27, 2010, pp.133-139.

Mendieta, Lucio, "Ensayo sobre el alcoholismo entre las razas indígenas de México", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 1, núm. 3, 1939, pp. 77-93.

Merryman, John H., *La tradición jurídica romano-católica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 35-40.

Nisbet, Robert, *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development*, Nueva York, Oxford University Press, 1969.

Pocock, John, "The New British History in Atlantic Perspective: An Antipodean Commentary", *The American Historical Review*, vol. 104, núm. 2, 1999, pp. 490-500.

Portillo, José M., "¿Un super omnia mexicano? Acerca de la soberanía nacional y el federalismo en la constitución federal de 1824", en Rojas, Beatriz (coord.), *Procesos constitucionales mexicanos: la Constitución de 1824 y la antigua constitución*, México, Instituto Mora, 2017, pp. 19-34.

Reding, Sofía, "Diversidad y racismo en América Latina", *Latinoamérica*, núm. 44, 2007, pp. 157-179.

Schmidt, Volker, "Multiple Modernities or Varieties of Modernity?", *Current Sociology*, vol. 54, núm. 1, 2006, pp. 77-97.

Skocpol, Theda, "Emerging Agendas and Recurrent Strategies in Historical Sociology", en Skocpol, Theda (ed.), *Vision and Method in Historical Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 356-391.

Smith, Jeremy, "Instituting the State: European State Formation in Europe and the Americas 800-1800 A.D", Tesis de doctorado en Sociología, University of Melbourne, 1995.
Smith, Jeremy, "Civilizational Sociology and Perspectives on the Atlantic", *Atlantic Studies*, vol. 2, núm. 2, 2005, pp. 199-217.
Smith, Jeremy, *Europe and the Americas: State Formation, Capitalism and Civilizations in Atlantic Modernity*, Leiden, Brill, 2006.
Smith, Jeremy, "Civilisational Analysis and Intercultural Models of American Societies", *Journal of Intercultural Studies*, vol. 30, núm. 3, 2009, pp. 233-248.
Smith, Jeremy, "The Many Americas: Civilization and Modernity in the Atlantic World", *European Jounal of Social Theory*, vol. 13, núm. 1, 2010, pp. 117-133.
Smith, Jeremy, "…diversity within unity': Sovereignty, Recognition and Ecology in Indifenous Interpretations of Modernity", *Asian Journal of Latin American Studies*, vol. 27, núm. 1, 2014, pp. 65-87.
Smith, Jeremy, "Grounds for Engagement: Dissonances and Overlaps at the Intersection of Contemporary Civilizations Analysis and Postcolonial Sociology", *Current Sociology*, vol. 63, núm. 4, 2015, pp. 566-585.
Smith, Jeremy, *Debating Civilisations: Interrogating Civilisational Analysis in a Global Age*, Manchester, Manchester University Press, 2017.
Smith, Jeremy, "Southern Lights: Metropolitan Imaginaries in Latin America", *Thesis eleven*, vol. 166, núm. 1, 2021, pp. 118-135.
Spencer, Herbert, *Primeros principios*, Madrid, Biblioteca Perojo, 1890.
Taylor, Charles y Lee, Benjamin (s.f.), *Multiple Modernities Project. Modernity and Difference*, Working Draft: www.sas.upenn.edu/transcult/promad.html
Tipps, Dean, "Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 15, núm. 2, 1973, pp. 199-226.

Urías, Beatríz, "Fisiología y moral en los estudios sobre las razas mexicanas: continuidades y rupturas (siglos XIX y XX)", *Revista de Indias*, vol. 234, núm. 65, 2005, pp. 355-374.
Ullmann, Walter, *Historia del pensamiento político en la Edad Media* (1965), Barcelona, Editorial Ariel, 1999.

¿Atrasados o diversos?
Cuatro miradas sobre la modernidad
y el cambio sociohistórico en América Latina

Se terminó de imprimir en el mes de junio de 2026
en Grupo Atril, excelencia editorial y digital.
Av. Real de los Reyes 207, Col. Los Reyes, Alcaldía Coyoacán,
C.P. 04330, Ciudad de México.
Tel. 55 1517 8736 / www.atrileditorial.com
La edición constó de 150 ejemplares
impresos en digital sobre papel cultural ahuesado de 75 g.
y cartulina sulfatada de 12 pts., respectivamente.

Este libro examina cuatro propuestas fundamentales para comprender la modernidad y el cambio social en América Latina: Gino Germani, Bolívar Echeverría, Shmuel Eisenstadt y Jeremy Smith. A partir de sus enfoques, la obra aborda una pregunta central para las ciencias sociales: ¿los procesos de transformación en la región tienden a converger con el modelo occidental o siguen trayectorias propias, marcadas por sus contextos históricos y culturales?

Lejos de asumir que las sociedades "avanzadas" de Occidente representan el futuro inevitable de las naciones latinoamericanas, los autores analizados cuestionan las visiones teleológicas que han dominado buena parte del pensamiento modernizador. Sus perspectivas, diversas en teoría e ideología, coinciden en rechazar la idea de un destino único y homogéneo para los procesos de cambio.

Tres décadas de globalización acelerada parecían anunciar una convergencia económica, política y sociocultural a escala mundial. Sin embargo, la evidencia acumulada sugiere lo contrario: las diferencias persisten, se transforman y, en muchos casos, se profundizan. Este libro ofrece claves analíticas para comprender por qué.

Dirigida a profesores, estudiantes e investigadores, esta obra invita a repensar críticamente la modernidad latinoamericana y a reconocer la pluralidad de caminos que han configurado –y siguen configurando– su experiencia histórica.