

Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Azcapotzalco
Departamento de Sociología
Área de Análisis Sociológico de la Historia

Reporte de investigación

“La teoría de las modernidades múltiples de S. N. Eisenstadt. Una agenda preliminar para pensar la modernidad latinoamericana”

Dra. Patricia San Pedro López

Octubre 2020

P R E S E N T A C I Ó N

Este reporte de investigación titulado “La teoría de las modernidades múltiples de S. N. Eisenstadt. Una agenda preliminar para pensar la modernidad latinoamericana”, es un resultado del proyecto de la Dra. Patricia San Pedro López, “Historia rural en México: revueltas, rebeliones y movimientos sociales del campesinado, 1860-1940” (núm. 631), como integrante del Área de Investigación Análisis Sociológico de la Historia, en el Departamento de Sociología.

La Dra. San Pedro aborda en este reporte los conceptos y problemáticas de la teoría de las modernidades múltiples -uno de los principales enfoques sociológicos para estudiar la modernidad contemporánea-, para identificar cómo se ha aplicado dicha perspectiva en la interpretación de la historia latinoamericana. Durante varios años, los integrantes del Área han discutido en su seminario los usos de la teoría social y el método comparativo en la sociología y la historia. En la etapa más reciente, el debate colectivo se centró en tres ejes temáticos: las modernidades, el papel de las élites en los procesos de modernización y el cambio social en América Latina. El texto revisa la obra de Eisenstadt, uno de los sociólogos-historiadores más importantes del último siglo (1923-2010), a partir de los siguientes puntos: semblanza biográfica, problemáticas teóricas, fases de su trayectoria intelectual, y las “primeras múltiples modernidades” en el continente americano. El último apartado vincula las tesis de la teoría de la modernización y el papel de las élites culturales en el cambio social.

Cabe destacar que el presente trabajo está ligado a la Línea de Generación del Conocimiento de Análisis Sociológico de la Historia.

A t e n t a m e n t e

"Casa Abierta al Tiempo"



Mtro. Javier Rodríguez Piña
Jefe del Departamento de Sociología

La teoría de las modernidades múltiples de S. N. Eisenstadt. Una agenda preliminar para pensar la modernidad latinoamericana.

Patricia San Pedro López

RESUMEN

El objetivo central de este trabajo es presentar el origen, los conceptos y problemas que aborda la teoría de las múltiples modernidades y su propuesta para interpretar las modernidades latinoamericanas. Para cumplir este propósito, el reporte de investigación se divide en cinco apartados: semblanza biográfica del autor, problemáticas teóricas, fases de su trayectoria intelectual, y tesis preliminares sobre las “primeras múltiples modernidades” en el continente americano; la última sección vincula las tesis de la teoría de la modernización y el papel de las élites culturales en el cambio social de América Latina, a mediados del siglo XX.

INTRODUCCIÓN

La modernidad es un concepto central de la sociología que designa un conjunto de procesos de cambio social, político, económico y cultural (desarrollo económico, democracia liberal, personalidad reflexiva). Como teoría global se refiere a un programa de investigación con objetivos políticos: aumento de la productividad, crecimiento económico, industrialización, urbanización, alfabetización, movilidad social, y democratización.

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 de la modernidad que predominó en la segunda mitad del siglo XX, pero también es una

¹ Julia Adams, Elisabeth S. Clemens y Ann Schola Orloff, “Introduction: Social Theories, Modernity, and Three Waves of Historical Sociology”, *Remaking Modernity*, Durham and London, Duke University Press, 2005, p. 5.

respuesta a las teorías totalizadores de fin de siglo que afirmaban el “fin de la historia” o el “choque de civilizaciones”.²

Schmuel Noah Eisenstadt, el principal exponente de la teoría de las modernidades múltiples, argumenta que las relaciones y los encuentros entre distintas sociedades en el mundo contemporáneo no son un diálogo o un choque entre culturas, sino 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 ¿Cuáles son los planteamientos teóricos de este enfoque? ¿Qué problemáticas estudia? ¿Cuál es su pertinencia para estudiar las modernidades latinoamericanas?

SEMBLANZA BIOGRÁFICA DE S. N. EISENSTADT

La vasta obra de Eisenstadt publicada a lo largo de seis décadas y la profundidad de sus reflexiones teóricas lo convirtieron en una de las figuras intelectuales más poderosas e influyentes del siglo XX. No es una exageración afirmar que gracias a sus estudios fue posible (re) pensar de otra manera la modernidad, la civilización y el cambio social en el ámbito sociológico, pero también en los campos antropológico e histórico.⁴ A lo largo de su prolífica trayectoria, el sociólogo-historiador planteó agudas preguntas sobre la realidad empírica de su época y desafíos teóricos de gran trascendencia, siempre bajo marcos comparativos de largo alcance temporal y espacial; sus respuestas, audaces e innovadoras, marcaron una nueva etapa en el devenir de los estudios comparativos de las

² Eisenstadt criticó las tesis polémicas de Fukuyama y Huntington que afirmaban el fin de las ideologías (*El fin de la historia y el último hombre*, 1992), y el predominio de conflictos civilizatorios a nivel planetario (*El choque de civilizaciones*, 1996), respectivamente.

³ S. N. Eisenstadt, “América Latina y el problema de las múltiples modernidades” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LVIII, no. 218, mayo-agosto, México, UNAM, 2013, p. 153.

⁴ Daniel Levine (2011), “Obituary. In Memoriam: Shmuel Noah (S.N.) Eisenstadt (1923-2010)”, in *Theory*, Newsletter of the ISA Reserach Committee on Theory, p. 1, en página web: http://www.donlevine.com/uploads/1/1/3/8/11384462/eisenstadt_obituary-dlevine.pdf (consultada el 7/02/2020).

civilizaciones históricas y modernidades contemporáneas.⁵ Por todo ello, sus contemporáneos se referían a Eisenstadt como “la encarnación viviente de Max Weber”, en tanto que sus sucesores lo nombraron “el padre de la sociología israelí”, el “sociólogo de los imperios y civilizaciones” y uno de los pioneros del método comparativo.⁶

Una de las principales preocupaciones teóricas de Eisenstadt fue comprender el cambio social pues, en su opinión, la innovación y transformación constante son características inherentes de las sociedades, de aquí su interés en estudiar la multiplicidad y variedad de los procesos de transformación de la modernidad. Pero, ¿Cuál es el motor de la historia, del cambio social, para este autor? La ilimitada creatividad social y la agencia humana son las fuerzas motrices de las continuas transformaciones sociohistóricas. Por este motivo, la teoría de las modernidades múltiples pone énfasis en las premisas culturales e ideológicas del cambio social, en las nuevas visiones del mundo y de la sociedad, y en las luchas entre distintos tipos de élites –principalmente, élites intelectuales–, que buscan imponer sus programas culturales modernos.⁷

¿Qué tipo de intelectual fue Eisenstadt? Según Alexander, era un “caballero de modales cosmopolitas, imaginación compleja y mente crítica”, un trotamundos que vivió entre Jerusalén, Londres, Chicago, Budapest, Uppsala, Tokio y Constanza. Sin embargo, a pesar de su cosmopolitismo, o quizás por ello, Eisenstadt nunca dejó de ser un intelectual “típicamente judío” que observó y participó activamente en la fundación del estado de Israel y la consolidación de la disciplina sociológica en su *alma mater*, la Universidad Hebrea de Jerusalén.⁸

⁵ Eliezer Ben-Rafael (2012), “Shmuel N. Eisenstadt”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 156, núm. 2, en página web: <https://www.questia.com/library/journal/1P3-2836486351/smuel-n-eisentadt>.

⁶ Shalva Weil (2010), “On multiple modernities, civilizations and ancient judaism. An interview with Prof. S. N. Eisenstadt”, *European Societies*, 12 (4), p. 452, en página web: https://www.researchgate.net/publication/233095462_On_multiple_modernities_civilizations_and_ancient_judaism_An_interview_with_Prof_S_N_Eisenstadt

⁷ Eliezer Ben Rafael, “S.N. Eisenstadt: The Challenge of Social Change” en página web: http://www.swedishcollegium.se/iis/iis2013/pdf/ishitsuka_web1.pdf (consultada el 30/01/2020).

⁸ Jeffrey C. Alexander (2011), “Shmuel Noah (S. N.) Eisenstadt 1923-2010”, *Footnotes*, American Sociological Association, vol. 39, núm. 3, p. 18, en página web: https://www.asanet.org/sites/default/files/fn_2011_03.pdf (consultada el 2/03/2020).

Su itinerario como profesor invitado incluyó las Universidades de Chicago, Harvard, Stanford, Viena, Zúrich, Berna, y Heidelberg. Recibió títulos *honoris causa* de las universidades de Harvard, Duke, Helsinki, Tel Aviv, Budapest y de la Hebrew Union College. Fue miembro de academias nacionales de ciencias sociales de Israel, Estados Unidos y China y miembro honorario de la London School Economic. Por su destacada trayectoria intelectual obtuvo numerosos reconocimientos: Mclver Award of the American Sociological Association (1964), Israel Prize (1973), Rotshchild Prize in Social Sciences, International Balzan Prize (1988), Max Planck Research Award (1994), Amalfi Prize for Sociology and Social Sciences (2001), Premio de Investigación Humboldt (2002), EMET Prize for Sociology.

Sin duda, los méritos de Eisenstadt justificaron merecidamente que fuera acreedor, en 2006, del Holberg International Memorial Prize, el “Premio Nobel” de las ciencias sociales, que obtuvo “por desarrollar conocimientos comparativos de calidad y originalidad excepcionales sobre el cambio social y la modernización, y acerca de las relaciones entre la cultura, los sistemas de valores y las instituciones políticas”.⁹ Además, se llevaron a cabo varios homenajes en su nombre, en vida y después de su muerte, que fueron publicados en las últimas décadas:¹⁰ Erik Cohen, Moshe Lissak, Uri Almagor, *Comparative Social Dynamic. Essays in Honor of S. N. Eisenstadt* (1985); Klaus Plake y Wolfgang Schultz, *Entillusionierung als Programm: Beitrage zur Soziologie von Shmuel N. Eisenstadt*, Deutscher Studien Verlag, Weinheim (1993); Eliezer Ben-Rafael and Yitzhak Sternberg, *Comparing Modernities: Pluralism versus Homogeneity; Essays in Homage to Shmuel N. Eisenstadt*, (2005); Gerhard Preyer, *Zur Aktualität von Shmuel N. Eisenstadt*.

⁹ Las actas del simposium organizado en honor del Holberg Prize fueron publicadas en 2006 por la Universidad Hebrea de Jerusalén bajo el título *Collective Identities, States and Globalization: Essays in Honor of S.N. Eisenstadt*.

¹⁰ Gerard Delanty (2004), “An Interview S. N. Eisenstadt. Pluralism and the Multiple Forms of Modernity”, *European Journal of Social Theory*, núm. 7, London, University of Liverpool, p. 391, pág. web: <https://doi.org/10.1177/1368431004044534>, Weil, *ídem*, y Ben-Rafael, *ídem*.

Einleitung in sein Werk (2011),¹¹ y en coautoría con Michael Sussman, *Varieties of Multiple Modernities* (2015).

Por otra parte, la Academia de Ciencias y Humanidades de Israel y el Instituto Internacional de Sociología organizaron dos eventos en memoria de Eisenstadt, cuyos trabajos se publicaron en Benjamin Z. Kedar, Ilana Friedrich Silber and Adam Klin-Oron (eds.), *Dynamics of Continuity, Patterns of Change: Between World History and Comparative Historical Sociology. In Memory of Shmuel Noah Eisenstadt* (2017).

Eisenstadt abordó problemáticas centrales para la sociología y otras disciplinas sociales a lo largo de más de medio siglo de producción intelectual. La extensa lista de su obra es impresionante, pues abarca cien monografías y libros editados en varios idiomas y seiscientos artículos publicados en las principales revistas académicas. Junto con Parsons y Tilly, Eisenstadt fue uno de los más prolíficos sociólogos de la segunda mitad del siglo XX.

Cabe destacar que el reconocido sociólogo israelí estableció vínculos con organismos internacionales, universidades e investigadores latinoamericanos casi desde el inicio de su trayectoria académica: en 1958, participó en la conferencia regional sobre inmigrantes organizada por la UNESCO, en la Habana, Cuba. En 1963, colaboró con Gino Germani en un seminario sobre desarrollo económico, secularización y evolución política en Buenos Aires y, a finales de los años sesenta, trabajó como investigador de la UNESCO en temas de desarrollo agrícola y modernización en América Latina. Asimismo, impartió seminarios sobre historia colonial, identidades colectivas, esferas públicas, élites y movimientos sociales en la Universidad Central de Venezuela y la UNAM, en México. En distintos momentos de su vida mantuvo vínculos intelectuales con Roberto Agramonte, Florestán Fernandes y Fernando Henrique Cardoso.¹²

¹¹ Gerhard Preyer, *Zur Aktualität von Shmuel N. Eisenstadt. Einleitung in sein Werk*, Wiesbaden, VS Editor, 2011.

¹² Mirian Gómez Peralta, "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, 2015, p. 20-21, y Judith Bokser Liwerant, "Thinking Multiple Modernities from

En particular, el sociólogo-historiador israelí estuvo interesado en comprender los diferentes procesos de desarrollo de las dos Américas: la anglosajona y la latinoamericana, comparando las semejanzas y diferencias de ambas regiones. Entre las principales publicaciones del autor sobre Latinoamérica podemos mencionar: “Cultura, religión y desarrollo de las civilizaciones de América del Norte y América Latina” (1992)¹³, “Civil Society and Democracy in Latin America: Some Comparative Observations” (1993). En la última década de su trabajo intelectual, Eisenstadt incluyó a América Latina en varios estudios comparativos, desde la perspectiva de las múltiples modernidades, entre los que destacan: “The Construction of Collective Identities in Latin America: Beyond the European Nation State Model” (1998), “Las primeras múltiples modernidades: identidades colectivas, esferas públicas y orden político en las Américas” (2002), y “América Latina y el problema de las múltiples modernidades”, este último lo escribió poco antes de fallecer, en 2010, y fue publicado en la obra editada por Sznajder, Roniger y Forment, *Shifting Frontiers of Citizenship: the Latin American Experience* (2013).¹⁴ La Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM tradujo y publicó ambos ensayos, en ese mismo año.¹⁵

Por otra parte, un nutrido grupo de autores latinoamericanos, en colaboración con estudiosos europeos, ha llevado a cabo estimulantes investigaciones sobre las modernidades múltiples, imaginarios sociales, identidades colectivas, espacios públicos, diásporas, exilios y migrantes,

Latin America's Perspective: Complexity, Periphery and Diversity”, en Michael Sussman y Gerhard Preyer (eds.) *Varieties of Multiple Modernities. New Research Design*. Boston, Brill, 2015.

¹³ S. N. Eisenstadt, “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 Luis Roniger y Mario Sznajder 1998, y *Constructing Collective Identities and Shaping Public Spheres*, Brighton, Portland, Sussex Academic Press, 1998.

¹⁴ S, N. Eisenstadt, “Latin America and the Problem of Multiple Modernities” en Luis Roniger, Mario Sznajder y Carlos A. Forment (eds.), *Shifting Frontiers of Citizenship: the Latin American Experience*, Leiden and Boston, Brill, 2013.

¹⁵ *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año LVIII, núm. 218. México, UNAM, mayo-agosto de 2013.

comparando casos regionales, nacionales y transnacionales de América Latina.¹⁶ Por otro lado, dicha perspectiva teórica ha sido objeto de críticas agudas que mantienen un diálogo productivo con el autor.¹⁷ En el caso de México, la propuesta teórica de Eisenstadt ha sido objeto de atención en la comunidad sociológica, pero, su recepción ha sido relativamente menor que en otros ámbitos académicos latinoamericanos. Judit Bokser, profesora-investigadora de la UNAM, ha publicado varios trabajos sobre identidades colectivas y espacio público en México, desde las modernidades múltiples.¹⁸

PROBLEMATIQUES TEÓRICAS

Schmuel Noah Eisenstadt nació en Varsovia, Polonia, en 1923 y murió en Jerusalén, en 2010. Huérfano de padre a temprana edad, emigró con su madre a Israel como parte de las oleadas migratorias impulsadas por el movimiento sionista que aspiraba construir un estado judío en tierras palestinas. Siendo todavía un adolescente participó activamente en la Asociación de Ayuda a las víctimas del Fascismo y el Antisemitismo y el movimiento armado *Haganá* en contra de la administración colonial británica.¹⁹ En la década de 1940 ingresó a la Universidad Hebrea de Jerusalén donde cursó estudios de licenciatura y doctorado, bajo la tutela del filósofo Martin Buber. En 1947 realizó una estancia

¹⁶ José Mauricio Domingues, *Interpretación de la modernidad: imaginario e instituciones*, 2002 y *América Latina en perspectiva comparada*, 2009; Aurea Mola y Gerard Delanty, "Eisenstadt, Brasil and the Multiple Modernities Framework: Revisions and Reconsiderations", *Journal of Classic Sociology*, 2015; Aurea Mola, "Colonialismo y modernidad: historización crítica de un debate" en Eduardo Rueda y Susana Villavicencio, *Modernidad, colonialismo y emancipación en América Latina*, CLACSO, 2018; Luis Roniger, *Globality and Multiple Modernities. Comparative North American and Latin American perspectives*, 2002; *Shifting Frontiers of Citizenship: The Latin American Experience*, 2013 (en español, *La política del destierro y el exilio en América Latina*, FCE, 2013).

¹⁷ José Mauricio Domingues, "Proyecciones de la teoría sociológica en América Latina: descripción, análisis y diagnóstico de la modernidad", *Polis*, vol. 14, núm. 41, Santiago, agosto 2015, *América Latina en perspectiva comparada*, 2009, e *Interpretación de la modernidad: imaginario e instituciones*, 2002.

¹⁸ Judit Bokser Liwerant, "Thinking Multiple...", *op. cit.*, "Being National/Being Transnational: Snapshots of Belonging and Citizenship" en Snajder, *op. cit.*, 2013; y Ben-Rafael, Yossi Gorny, Raan Rein (eds.), *Identities in an Era of Globalization and Multiculturalism*, Leiden-Boston, Brill, 2008.

¹⁹ Gómez, *op. cit.*, p. 15 y Ruth Levin, "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, en página web: http://www.revistaayer.com/sites/default/files/articulos/76-10-Ayer76_RetaguardiaCulturaGuerra_Rodrigo.pdf (consultada el 7/05/2020)

posdoctoral en la *London School of Economic*, donde conoció a reconocidos exponentes del análisis institucional comparativo.

Eisenstadt recibió una educación erudita judía, pero también la influencia de los más destacados intelectuales europeos y norteamericanos de su época. Sin embargo, Martin Buber y Max Weber fueron las dos figuras que dejaron honda huella en su formación intelectual. Buber le transmitió su interés por estudiar la relación entre particularismo y universalismo, así como el enfoque comparativo universal y la apertura al diálogo con el Otro.²⁰ En los seminarios de su mentor intelectual se discutían textos clásicos de grandes civilizaciones como el *Tao Te Ching* de Lao-Tsé y *Antígona* de Sofócles; asimismo, revisaban obras de antropólogos modernos como Malinowski y Margaret Mead, y de sociólogos alemanes como Simmel.²¹

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. Debido 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, establecer un diálogo sin negar al otro.²²

Así pues, el *espacio de experiencia* de Eisenstadt orientó sus indagaciones hacia el estudio de los alcances y límites de la creatividad humana, y las relaciones entre cambio social y el proceso de creatividad cultural; estos problemas formaron parte de su programa de investigación comparada de las civilizaciones, en la Universidad Hebrea de Jerusalén.²³

²⁰ Martin Buber (1878-1965), su “filosofía del encuentro” promovió el diálogo auténtico entre sujetos despojados de toda ideología. Era partidario de una renovación espiritual del pueblo judío a través de la educación y el hasidismo. Defendió la creación de un estado binacional en Palestina que uniera árabes y judíos.

²¹ Weil, *op. cit.*, 453.

²² Delanty, *op. cit.* 401.

²³ Gómez, *op. cit.*, p. 55 y Gerard Preyer, “Estructura y mapa semántico en la sociología de Schmucl N. Eisenstadt”, en *Revista Sociología Histórica*, núm. 7, Departamento de Sociología, Universidad de Murcia, España, 2017, p. 1.

Fue Buber quien acercó a Eisenstadt a la obra de Weber y a la sociología clásica alemana. Su tesis de doctorado, una brillante disertación sobre la historia del pensamiento sociológico (1947), le permitió profundizar en los planteamientos del teórico alemán, reconocido mundialmente por su tipología de la dominación y sus estudios comparativos de las principales religiones. Sus profesores y condiscípulos de la *London School Economic* admiraban el amplio conocimiento de Eisenstadt sobre temas weberianos como la creatividad humana, el carisma y la rutinización, la burocratización y la modernidad, por ello, se referían a él como “la encarnación viviente de Max Weber”.²⁴

Las reflexiones del padre fundador de la sociología influyeron poderosamente a Eisenstadt, en particular, la tensión entre *carisma* y *rutinización*. Según Weber, el *carisma* es una cualidad supuestamente excepcional o sobrenatural de una persona o líder, por 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. El líder carismático aparece sobre todo en situaciones de crisis, en contextos de cambio social, es una fuerza revolucionaria, porque: “Implica una reorientación subjetiva nacida del sufrimiento, de antagonismos o del entusiasmo que produce una alteración radical del sistema central de actitudes y una orientación completamente nueva de éstas hacia problemas y estructuras del ‘mundo’”.

Pero, la autoridad carismática dura en la medida que permanece la creencia de los seguidores en el líder. A fin de superar su carácter transitorio, debe construir relaciones permanentes para formar una comunidad estable de discípulos, partidarios o seguidores, es decir, debe haber una *rutinización* del carisma. Por eso, según Weber, existe una tensión fundamental entre el potencial creativo y la capacidad destructiva del carisma. El carisma es una característica central de la acción social estrechamente relacionada con la protesta y la

²⁴ Edward Shils citado en Gómez, *Ibid.*, p. 56.

revolución (cambio social) y, al mismo tiempo, con el proceso de formación de instituciones que configuran una sociedad (orden social).

Asimismo, Weber estudió las religiones universales para explicar por qué surgió la modernidad en Occidente. Como es bien conocido, la respuesta weberiana fue la ética protestante y la idea de “salvación” que rompió con la idea de un destino inexorable, predestinado por Dios, para dar paso a 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). Son las heterodoxias –sectas religiosas e intelectuales– quienes anuncian la Tierra prometida, el nuevo mundo, las nuevas visiones cosmogónicas.

En este sentido, 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. Surgen nuevas formas de concebir a las sociedades, nuevas pautas del orden político y nuevas identidades políticas. El programa cultural moderno supone que el “hombre civilizado” es una persona humana independiente, autorregulada, reflexiva, capaz de explorar y dominar la naturaleza física y el mundo social. Una consecuencia de la reflexividad moderna fue el quiebre de la legitimidad tradicional del viejo orden político y la tendencia a la rebelión de grupos y movimientos sociales que cuestionan de manera continua el orden establecido.

Igual que Weber, Eisenstadt estudió el papel de las religiones universales en los procesos civilizatorios de distintas regiones del mundo. De aquí su interés por el papel de las élites culturales en la dinámica social, las luchas de poder y coaliciones entre diferentes élites, y los movimientos de protesta en la creación/desaparición de imperios, naciones y civilizaciones.²⁵ Sin duda, la

²⁵ Gómez, *op. cit.*, p. 57.

impronta weberiana se reflejó en su reflexión histórico sociológica sobre el cambio social y la comparación de procesos de modernización y procesos civilizatorios.²⁶

En las etapas posteriores de su trabajo, otros destacados teóricos como Parsons, Shils, y Jaspers tuvieron un lugar destacado en las indagaciones sobre las distintas problemáticas intelectuales que analizó Eisenstadt. Asimismo, en la formulación del programa de investigación sobre modernidades múltiples han colaborado Eisenstadt, Arnason y Wittrock.

Para Eisenstadt, el principal compromiso del investigador no era la defensa de una perspectiva teórica, sino delimitar con claridad una *problematique*, un problema, y resolverlo mediante un ejercicio comparativo e interdisciplinario. Entre las principales *problematiques* que abordó el sociólogo-historiador destacan: estudios sobre migraciones y diásporas judías, cultura juvenil, identidades colectivas, la formación y consolidación del Estado israelí, el análisis de sistemas imperiales, los procesos de modernización, las modernidades múltiples y los procesos de civilización modernos. Todas sus indagaciones sociológicas se apoyaron en el análisis sociológico-histórico comparativo.

TRAYECTORIA INTELECTUAL

De acuerdo a varios estudios, la obra de Eisenstadt se divide en tres grandes etapas que van de la mano con el desarrollo de la teoría sociológica de la segunda mitad del siglo xx. La primera fase estuvo marcada por la independencia del estado judío y la creación de la sociedad israelita (1948-1960); la segunda, que abarca los años sesenta, fue orientada por el estructural funcionalismo norteamericano y la teoría de la modernización; la tercera y última, comprende tres décadas de trabajo (1980-2010), que culminan con su teoría de las modernidades múltiples

Formación del Estado de Israel (1948-1960)

Eisenstat fue actor y estudioso de las posibilidades creativas y destructivas de la rutinización, en un caso específico: la formación del Estado y la sociedad

²⁶ *Ibid.*, p. 58.

israelitas, pues participó activamente en la vida política y militar de Israel, antes y después de su independencia de la administración británica, aunque no le gustaba hablar mucho sobre esta etapa de su juventud. Este espacio de experiencia motivó su interés en la potencialidad ilimitada, pero a la vez enmarcada por ciertos parámetros sociales e históricos, de las formaciones sociales.²⁷

La formación del Estado nacional judío fue un dilatado proceso que comenzó, en 1882, con la llegada de sucesivas olas migratorias que provenían de Europa, Rusia y Medio Oriente y culminó con la declaración de independencia de Israel, en 1948. Eisenstadt y Buber vivieron la época del *Yishuv* (la población judía de Palestina antes de la creación del Estado de Israel), como activistas del movimiento sionista e intelectuales comprometidos en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Estudiaron la nueva formación social, centrando su análisis en la integración de las diferentes comunidades de inmigrantes, los conflictos entre distintas identidades colectivas, y el proceso de modernización de la sociedad israelí.

Después de medio siglo de oleadas migratorias que llegaron de distintas partes del mundo, el gran desafío era cómo incorporar esta pluralidad de comunidades judías –cada una portadora de lenguas, tradiciones y costumbres diferentes– en una sola nación, en una identidad nacional.²⁸ En *La absorción de los inmigrantes* (1955), Eisenstadt abordó la integración social de inmigrantes en Israel, destacando el papel de la solidaridad y la confianza en el cambio social.²⁹ Por otro lado, en la obra *De generación en generación* (1955), reflexionó sobre los problemas de comunicación que surgieron entre generaciones de la joven sociedad israelí, poniendo énfasis en las culturas, rebeliones y movimientos estudiantiles. Ambos estudios retomaron el estructural funcionalismo de Parsons, en particular, la teoría de la modernización.

La teoría de la modernización (1960-1979)

²⁷ Delanty, *op. cit.* p. 402.

²⁸ Gómez, *op. cit.*, pp. 37-38.

²⁹ Alexander, *op. cit.*, p. 18 y Levine, *op. cit.*, p. 3.

En el contexto de la Guerra Fría y los procesos de descolonización iniciaron rápidos procesos de modernización de sociedades “en vías de desarrollo” y “poscoloniales”, con el apoyo de agencia internacionales y del gobierno norteamericano. Había mucha confianza en alcanzar la modernidad como programa económico, político y cultural viable para todas las formaciones sociales, en cualquier parte del mundo. En Europa y Estados Unidos, la modernidad fue resultado de dos dimensiones:

- a) La dimensión estructural que se refiere al crecimiento económico, industrialización, urbanización, escolarización masiva y desarrollo de medios de comunicación.
- b) La dimensión cultural que implica procesos de separación religión/Estado, secularización del arte, política, ciencia y derecho, laicidad, identidades colectivas y la formación de una personalidad reflexiva.

Aunque la modernidad surgió primero en Europa occidental, la teoría de la modernización supuso que la convergencia de la dimensión estructural y cultural también se produciría por la expansión del programa moderno en los países “en vías de desarrollo”. El supuesto carácter universal y convergente de la modernidad occidental fue una hipótesis central de las teorías de la modernización:

Estas teorías, así como los análisis sociológicos clásicos de Marx, de Durkheim y en gran medida aún de Weber –o cuando menos en alguna de las lecturas que se pueden hacer de este autor– han conjuntado, de manera implícita o explícita, estas dimensiones principales de la modernidad tal como vieron su desarrollo en Occidente. Estos enfoques suponían que aún si estas dimensiones [estructurales y culturales] fueran analíticamente distintas, históricamente aparecen conjuntamente y, esencialmente, se vuelven inseparables.³⁰

De acuerdo a la sociología de la modernización, la transición de una sociedad tradicional a una de tipo moderno ocurriría, tarde o temprano, como resultado de una secuencia de crecimiento económico, urbanización, alfabetización, movilidad social, participación política, democracia, integración, orden y estabilidad social. Sin embargo, los resultados fueron muy distintos a la

³⁰ Eisenstadt “América Latina...”, *op. cit.*, p. 154.

teoría. En varios casos nacionales no ocurrió la supuesta “convergencia” de las sociedades modernas. Los acontecimientos mostraron que las diversas arenas institucionales modernas –la económica, la política, las educativas o la familia– se definen, regulan y conjuntan de distintas maneras en cada sociedad.³¹

Para las teorías de la modernización, los procesos de transición a la modernidad latinoamericanos presentaban “fallas” o “desviaciones” respecto al modelo esperado. En opinión de Gino Germani, América Latina era vista como un caso “fallido” o “inconcluso”, pues “Logramos cierto crecimiento económico, pero no desarrollo”; “ampliamos la participación política, pero no logramos consolidar la democracia”. Por este motivo, a mediados de los años sesenta, comenzó un intenso debate sobre las causas de nuestro “retraso” y subdesarrollo, en el que participaron sociólogos de distintas ideologías y perspectivas teóricas. Las sociedades latinoamericanas todavía no eran desarrolladas, pero tampoco eran tradicionales ¿Qué elementos teóricos y prácticos hacían falta para arribar definitivamente a la modernidad?

Eisenstadt dio un giro al pensamiento evolucionista del estructural funcionalismo parsoniano, a la tesis de homogeneización universal y la supuesta convergencia de los cambios estructurales y culturales de la modernidad. Los “fracasos” de la modernización habían debilitado las esperanzas en la innovación económica o la reorganización del orden político como mecanismos para lograr el desarrollo. Ahora el desarrollo empezó a ser visto fundamentalmente como un proceso cultural que demandaba una amplia reestructuración de valores y actitudes. El “giro cultural” de la teoría sociológica funcionalista condujo a Eisenstadt a poner énfasis en la cultura, las élites intelectuales, los imaginarios sociales y las visiones trascendentales del mundo moderno. Pero, la reflexión sociológica sobre los valores y actitudes que favorecían el cambio social estaba poco desarrollada en esa época.

La tarea del sociólogo israelí durante las últimas décadas de su trabajo intelectual fue desarrollar precisamente una **teoría cultural de la modernidad**.

³¹ *Ibid.*, p. 155.

Civilizaciones axiales y modernidades múltiples (1980-2010)

La visión occidental de los primeros trabajos de Eisenstadt dio paso a una perspectiva más cultural, más simbólica, por ello, sus antiguas preocupaciones por la organización social, el papel de los empresarios en la modernización y el sistema social, se transformaron en un análisis centrado en el papel decisivo de las ideas, el rol crítico de los intelectuales como agentes clave de la transformación social y la civilización como referente principal de la colectividad social.³²

El viraje paulatino arrancó con la apropiación sociológica del concepto de “era axial” de Karl Jaspers.³³ La teoría de la *era axial* fue verdaderamente pensada de manera sociológica, porque puso en primera fila a las civilizaciones, los dilemas de la modernidad, y el papel crítico de las élites intelectuales como categorías del análisis social. La era axial fue una época en la que aparecieron las principales figuras de las religiones y civilizaciones históricas: Confucio y Lao Tsé en China; Buda en la India, Zaratustra en Irán, los profetas judíos en Palestina, entre 800-200 a. c. En esas cosmogonías religiosas el ser humano cobra conciencia de sí mismo y de sus límites, pero también de su capacidad para transformar la realidad vivida y alcanzar los fines más altos. “Un día la conciencia hace conciencia de sí misma, el pensamiento se vuelve hacia el pensamiento y lo hace objeto”.³⁴ El pensamiento se vuelve autónomo de la naturaleza y, por consiguiente, la acción humana. 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. Esta tensión entre orden mundano y orden sagrado, “abrió” la posibilidad de remodelar las sociedades de manera permanente. A partir de este concepto, Eisenstadt formuló su programa de investigación sobre las civilizaciones axiales (y no axiales), para comprender los fundamentos del mundo moderno.

³² Alexander, *op. cit.*, p. 18.

³³ Delanty, *op. cit.*, p. 393.

³⁴ Karl Jaspers, 1980, pp. 20-21 citado en Gómez Peralta, *op. cit.*, p. 62.

Las *civilizaciones axiales* son aquellas que cristalizaron en ese periodo y crearon nuevas cosmologías que desataron procesos revolucionarios que cambiaron el devenir humano. Fueron también la base de la modernidad contemporánea.

Civilizaciones axiales occidentales	Civilizaciones axiales No occidentales	Civilización “no axial”
Europeas	Confuciana	Japón
América anglosajona	Budista	
Américas Latinas	Hindú	
	Musulmana	

Elaboración propia

De este modo, Eisenstadt recuperó el legado weberiano para criticar el enfoque evolucionista de la teoría de la modernización, comenzando así un giro gradual del análisis institucional comparativo al análisis civilizacional comparativo. Su reflexión centrada en los procesos de modernización de los Estados-nación se transformó en un análisis del proceso de civilización en sociedades occidentales y no occidentales. La modernidad se convirtió así en un proceso civilizatorio.³⁵

El núcleo de la modernidad contemporánea reside en su concepción sobre la agencia humana, radicalmente nueva y revolucionaria en el momento en que surgió –hace dos siglos, pero sobre la base de civilizaciones axiales- que imagina a 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. 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. En breve, dieron lugar a una nueva civilización: la modernidad. 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 política, sociedad y sociedad civil. El conflicto entre múltiples orientaciones culturales, entre

³⁵ Delanty, *op. cit.*, p. 393.

visiones opuestas del bien común dentro de un sistema de gobierno dio lugar a una lucha constante en la modernidad.³⁶

La propuesta teórica de Eisenstadt es ver a la modernidad como una civilización cuyo núcleo es la cristalización y desarrollo de múltiples interpretaciones del mundo, de “imaginarios sociales” distintos; el desarrollo de diversos programas culturales combinados con un conjunto de nuevas formaciones institucionales, “abiertos” a la incertidumbre.

Modernidades múltiples

El paradigma de las modernidades múltiples es una explicación (macro) sociológica de la historia de la modernidad (la civilización de la modernidad), con una fuerte orientación cultural y perspectiva comparativa global. 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.*³⁷

La teoría de la modernización estableció que los patrones occidentales (europeos) 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. En realidad, los acontecimientos se desarrollaron de distintas maneras y en distintos periodos. A medida que la modernidad transformó Europa, sus distintas encarnaciones se exportaron a las zonas de influencia de los poderes imperiales modernos, pero no llegaron a zonas vacías sino a sociedades con un conjunto de valores e instituciones propios, culturas diversas. No se puede hablar de una simple, homogénea y universal “occidentalización” del mundo.³⁸

³⁶ Eisenstadt, “América Latina...”, *op. cit.* p. 162.

³⁷ *Ídem.*

³⁸ Eisenstadt, “Las primeras múltiples modernidades”, p. 130.

Así, Eisenstadt propone la teoría de las modernidades múltiples para criticar la idea de homogeneidad del mundo moderno y repensar la modernidad como un proceso en permanente (re) construcción:

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 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.³⁹

El término “múltiples modernidades” subraya la diversidad de programas culturales y patrones institucionales de modernidad que se desarrollaron primero en Europa y luego en otras áreas del planeta, en los últimos tres siglos. De acuerdo a esta definición, lo que podemos observar en la escena contemporánea es una amplia variedad de modernidades locales, regionales, nacionales y globales (como formas de autoconciencia), que continúan en permanente desarrollo.

El principal postulado de esta perspectiva teórica es que las relaciones y los encuentros entre diferentes sociedades en el mundo contemporáneo no son un diálogo o un choque de culturas, sino entre diferentes interpretaciones de la modernidad –que, en efecto, resultan culturales en gran medida- y que puede ser

³⁹ S. N. Eisenstadt, “Multiple Modernities”, *Daedalus*, Vol. 129, No. 1, Winter, 2000, p. 2, en página: <http://www.jstor.org/stable/20027613> (consultada el 26/06/2020).

mejor entendido en términos de la continuidad del desarrollo cultural, y la capacidad de transformación de las múltiples modernidades.⁴⁰

Algunos autores han equiparado el concepto de modernidades múltiples con el de modernidades híbridas, pero Eisenstadt afirma que no son conceptos equivalentes, pues: “cuando hablo de modernidades múltiples no estoy hablando de la importante cuestión de la hibridez y de los diferentes tropos que se combinan en ella. Lo que yo pregunto es ¿cómo las diferentes colectividades se definen a sí mismas de distintas maneras con respecto a la problemática común de la modernidad? En este contexto, considero que tal problema debe ser más desarrollado de lo que he hecho hasta ahora”.⁴¹

Precisamente, una crítica recurrente a la teoría de las modernidades múltiples es la falta de “metodologías e hipótesis” para indagar cómo han cristalizado las distintas variedades de modernidad en distintas regiones del planeta, especialmente en el mundo “poscolonial”.⁴² Pero, aunque no está completamente desarrollada ni es homogénea en su contenido, la propuesta de Eisenstadt merece ser estudiada con mayor profundidad para reflexionar las modernidades latinoamericanas.

En el siguiente apartado, presento los argumentos centrales de Eisenstadt sobre el origen y desarrollo de las interpretaciones específicas de la modernidad en las dos Américas: la anglosajona y la latina. Es importante aclarar que el objetivo principal de los ensayos latinoamericanistas de este autor fue *pensar* una serie de *problematiques* de la modernidad latinoamericana, desde la teoría de las modernidades múltiples, de aquí el carácter preliminar de sus argumentos e hipótesis que no alcanzó a desarrollar de manera suficiente, debido a su fallecimiento. No obstante, sus ideas y conceptos nos pueden ayudar a plantear

⁴⁰ Eisenstadt, “América Latina...”, p. 153.

⁴¹ Delanty, *op. cit.*, p. 397.

⁴² Else Fourie, “Does modernity still matter? Evaluating the concept of multiple modernities and its alternatives”, *Bath Papers in International Development and Wellbeing*, núm. 10, University of Bath, Centre for Development Studies (CDS), Bath, en página web: <http://hdl.handle.net/10419/128106> (consultada el 27/02/2020).

futuras investigaciones histórico-sociológicas más sistemáticas y empíricamente informadas.

LAS PRIMERAS MÚLTIPLES MODERNIDADES: LAS AMÉRICAS

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 asentó Canadá, y en los imperios español y portugués, así como en el Caribe en la América Latina. Pero, desde el principio, las nuevas “civilizaciones americanas” se diferenciaron entre sí, no fueron meros “fragmentos” de Europa (Hartz, 1964)⁴³ trasplantados en el Nuevo Mundo.

El estudio de las distintas civilizaciones americanas no era nuevo entre escritores y académicos de la región, pues Eisenstadt reconoce la rica tradición literaria y el pensamiento social sobre **la idea de América** y sus distintas expresiones culturales. El autor menciona 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 (Caribe). Todos ellos fueron intelectuales reconocidos en su época, pero es obvio que la lista de trabajos citada por Eisenstadt está desfasada e incompleta.

Examinar las *civilizaciones americanas*, desde las modernidades múltiples, implica una agenda de investigación muy amplia y desafiante, por ello, el sociólogo israelí advierte que sus dos ensayos son un esbozo de una investigación futura más sistemática. Su análisis exploratorio aborda las premisas básicas sobre el orden social y político, los encuentros entre colonos y poblaciones nativas, la interrelación entre agrupaciones colectivas, el papel de las

⁴³ Louis Hartz, *The Founding of New Societies: Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, and Australia*, 1964, citado en Eisenstadt, “Las primeras múltiples modernidades”, p. 131.

élites y la creación de identidades nacionales. El análisis de la tensión fundamental entre **jerarquía e igualdad** es central para el autor.⁴⁴

Para Eisenstadt, el eje central de la modernidad europea fue la tensión entre los principios de jerarquía o igualdad, así como el acceso autónomo o controlado al centro político y los mercados, durante el periodo de Reforma y Contrarreforma. En la Europa protestante, la incorporación de componentes de igualdad en las arenas religiosas y políticas, y el acceso a las enseñanzas de grupos heterodoxos, impulsaron patrones constitucionales en Inglaterra y los Países Bajos; en contraste, en España y Portugal, predominó el énfasis en la jerarquía sociopolítica y se prohibieron las sectas heterodoxas, fortaleciendo así patrones absolutistas.

Durante el proceso de formación de las civilizaciones americanas se pusieron en juego, por un lado, esas premisas básicas y los patrones institucionales europeos, y, por otro, los procesos de conquista-colonización y los 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 estuvo en los diferentes tipos de “encuentros” entre colonizadores y pueblos nativos, y en la interacción entre grupos de colonos, agencias colonizadoras y escenarios ecológicos.

Civilización americana (Estados Unidos)

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. 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

⁴⁴ Eisenstadt, “Las primeras múltiples modernidades”, p. 133.

utopía protestante postuló la alianza entre Dios y el “pueblo elegido”, para crear una comunidad igualitaria y profundamente religiosa. Pero, “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 conformaron la identidad nacional estadounidense, descrita por varios autores como la nueva “religión civil” americana. Dicha transformación fue el “punto decisivo” de la Revolución Americana, y la diferencia más importante que tuvo la independencia de Estados Unidos con otras guerras de independencia latinoamericanas.

El *ethos igualitario* puritano delimitó claramente la frontera entre espacio público y espacio 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 élites periféricas.

Desde el inicio de la independencia americana, 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 políticos, la aprobación de leyes y la participación electoral, fue débil 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

han desarrollado dentro del marco legal y moral de la arena política. El populismo norteamericano ha reivindicado demandas igualitarias, pero mediante la expansión de las libertades civiles.

En síntesis, el discurso de la modernidad estadounidense es la autoimagen de una sociedad distinta a todas las demás, que se concibe a sí misma como “el centro de la modernidad” y el modelo a seguir por las otras naciones (El excepcionalismo americano).

Canadá

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, estos principios se desarrollaron más en Estados Unidos que en Canadá. Los patrones del orden político fueron más elitistas y ultramontanos, pero con diferencias internas, pues eran más representativos y responsables en la parte británica, mientras que en las provincias marítimas se desarrollaron patrones más clientelistas. Por otra parte, aunque eran frecuentes las protestas de izquierda en los movimientos sociales, sus reformas no eran radicales.

Civilizaciones latinoamericanas

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: riqueza, poder y prestigio, pero, a diferencia de los colonos norteamericanos, no gozaron de autonomía política legal, pues, los

deseos de las Coronas reales de mantener el monopolio de la tierra y la fuerza de trabajo, alentaron la creación de un Estado patrimonial centralizado.

Debido a la extensa geografía del continente americano, la gran paradoja de ese Estado patrimonial fue 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. Pero, en contraste con los colonos norteamericanos, los poderes autónomos locales no tenían acceso reglamentado al centro político, es decir, no contaban con fuertes instituciones representativas, más bien establecieron relaciones clientelistas y conexiones personales con el centro político.

En opinión de Eisenstadt, desde el inicio de la colonización ibérica hubo una fuerte orientación jerárquica, de corte estatista, porque para los católicos que llegaron a América Latina la arena política no era fundamental para reconstruir el reino de Dios en la Tierra, por tanto, no tenían “un fuerte compromiso con el ámbito político como centro principal de implementación de las premisas de orden trascendental”. El *ethos católico* aceptaba la sociedad establecida y los principios jerárquicos sin mucho problema.

A diferencia de la utopía igualitaria puritana, las premisas católicas enfatizaron los principios jerárquicos en las colonias latinoamericanas, incluso en 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 más estricta a las Américas que la Madre Patria, por medio de leyes e instituciones verticales en todas las esferas de la vida social. A pesar de que se reivindicaron principios igualitarios más tarde (procesos de independencia y creación de repúblicas liberal-democráticas), las estructuras sociales permanecieron ancladas en divisiones jerárquicas.

La incorporación de las poblaciones “nativas” en las sociedades coloniales se dio en el plano económico, pero no en el político. 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 patrones institucionales en las Américas Latinas, 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 la formación de identidades colectivas en Norteamérica, en América Latina las identidades colectivas fueron más inclusivas, pues existió la posibilidad de incluir a la población indígena como parte de las nuevas naciones latinoamericanas. En contrapunto con los argumentos de Eisenstadt, cabe destacar que la inclusión del “indio” en la nación católica fue una idea promovida por Vasco de Quiroga y algunos franciscanos milenaristas desde el comienzo de la sociedad colonial.

Otra diferencia importante de América Latina respecto a Norteamérica, fue el tipo de élites. Aquí no hubo sólidas élites con derechos autónomos y acceso al centro político; los pocas élites políticas, profesionales o culturales autónomas que existían en la región eran dependientes del Estado patrimonial. Por tal motivo, los grupos profesionales u ocupacionales gremiales 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”.⁴⁵ En lugar de élites autónomas, las oligarquías se volvieron predominantes y dependientes del Estado -para tener acceso a los recursos materiales, prestigio y poder.

El *ethos jerárquico* latinoamericano privilegió vínculos sociales relacionales, más que formal-legales, que se reflejó nítidamente en la frase: “A los amigos, justicia y gracia; a los enemigos, la ley a secas”.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 141-142.

Por otro lado, la incorporación de sectores sociales y movimientos de protesta a la esfera política fue a través de parámetros corporativistas y formas de participación popular masiva, ya que no tenían acceso autónomo a los centros de decisión política. A diferencia del caso norteamericano, los centros políticos latinoamericanos 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 característica inestabilidad política de América Latina durante casi dos siglos.

Ante la falta de acceso de las protestas sociales al centro político, el populismo latinoamericano desarrolló orientaciones jerárquicas más fuertes que el estadounidense, pues fortaleció liderazgos presidenciales en la movilización de las masas populares, e impulsó políticas redistributivas centradas en el Estado. De hecho, en la historia latinoamericana, los líderes y movimientos populistas han sido agentes muy importantes para 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”.⁴⁶ Para este autor, sería de especial interés el estudio comparativo del populismo, sus movimientos y sus temas en las dinámicas políticas de las Américas anglosajona y latina.

Otra problemática vinculada con el *ethos jerárquico* 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, para Eisenstadt es bastante ilustrativa la naturaleza “elitista” –es decir, conservadora– de los liberalismos latinoamericanos que, a pesar de sus diferencias, tuvieron en común proyectos para reemplazar a las poblaciones nativas con inmigrantes europeos, a fin de modernizar sus sociedades. De esta

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 145-146.

manera, “el sentido del liberalismo latinoamericano llegó a contradecir al europeo”.⁴⁷

En resumen, las múltiples modernidades de América Latina tienen como característica principal un imaginario moderno orientado de manera permanente hacia “centros externos”: primero España (o Brasil), y luego Inglaterra, Francia, y Estados Unidos, para responder una pregunta ¿en qué grado las sociedades latinoamericanas han sido modernas?

LAS ÉLITES CULTURALES EN AMÉRICA LATINA EN LOS SESENTAS

A mediados del siglo pasado, los gobiernos latinoamericanos promovieron una serie de reformas económicas, políticas y sociales para lograr el desarrollo económico nacional. Las políticas estatales que se aplicaron en la región estaban influidas por la teoría de la modernización dominante en esa época, por ello, se esperaba lograr una transición exitosa de la sociedad tradicional a la sociedad moderna en un periodo más o menos rápido. De acuerdo a esa perspectiva, el empresario sería el actor clave de innovar las estructuras económicas, mientras que las élites culturales se encargarían de formular una convincente ideología nacional que diera legitimidad al nuevo orden social.

Sin embargo, a finales de la década de los sesenta, habían disminuido las esperanzas de lograr un cambio duradero a través de la innovación económica o la reorganización del poder político, pues las experiencias de “fracaso” eran mayores que los casos exitosos de desarrollo económico, debido a la heterogeneidad económica, las desigualdades urbanas y los conflictos acérrimos dentro de las élites políticas. En parte, las intensas disputas entre las élites políticas latinoamericanas eran resultado de la “heterogeneidad ideológica” de los grupos dirigentes, aunque también existía entre las distintas clases sociales. Los planificadores, nacionales e internacionales, empezaron a buscar explicaciones y estrategias alternativas de modernización. El nuevo énfasis estaba en la búsqueda de fundamentos culturales, de nuevos valores y actitudes como base del cambio social deseado.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 146.

En este contexto, las ciencias sociales centraron su atención en el papel de las élites –principalmente las culturales– en el proceso de modernización. La obra del sociólogo venezolano Frank Bonilla, *Élites culturales*⁴⁸, es un botón de muestra de esa preocupación por las debilidades de las élites latinoamericanas como clase dirigente. De igual manera, el trabajo de Aldo Solari “Las clases o estratos altos” abordó las características y funciones de las élites, oligarquías, clases altas, y clases dominantes en el proceso de modernización de América Latina. Bonilla y Solari estaban interesados no solo en conocer el papel de las élites culturales en la modernización de América Latina, sino también en comprender la imagen que tenían de sí mismos los intelectuales como grupo social y político, y su visión de las masas populares.

Bonilla planteó las siguientes preguntas: ¿el intelectual latinoamericano realmente es una figura crucial para el desarrollo nacional, como el empresario lo es para el crecimiento económico? ¿Qué papel pueden tener los intelectuales en sociedades que miran con mayor sospecha los conflictos ideológicos que los conflictos de intereses?

Aunque la región ya era “culturalmente moderna” según la definición de Parsons, su planteamiento teórico no distinguía claramente las distintas variedades de la modernidad latinoamericana, por este motivo, Bonilla consideró pertinente estudiar la naturaleza e importancia de las élites culturales de América Latina. Ante la escasez de estudios empíricos, este autor llevó a cabo una investigación sobre la magnitud, origen social, cultura política y autopercepción de las élites culturales en la región. De acuerdo a su definición, las élites culturales son las élites *par excellence*, pues su formación exige una educación refinada, habilidades creativas y altos logros individuales. El autor incluyó a científicos, pensadores sociales, y artistas como parte de las élites culturales. Es interesante destacar que también consideró a teólogos y administradores eclesiásticos como parte del campo cultural, pero no realizó un estudio sistemático de este grupo.

⁴⁸ Frank Bonilla, “Cultural Elites”, en Seymour Lipset y Aldo Solari, *Elites in Latin America*, Oxford, Oxford University Press, 1967, pp. 233-255.

Después de revisar los tipos de conocimiento y productos culturales generados por estos grupos profesionales, artísticos y eclesiásticos, Bonilla concluyó que los logros de las élites culturales en América Latina eran decepcionantes, pues ni el arte, ni la ciencia, ni la ideología y la religión eran fuentes de valores decisivos para el cambio social, es decir, para crear un *ethos nacional* como pivote del desarrollo económico. Era contundente el “fracaso de las élites” en todos los campos sociales.

¿A qué se debía el “fracaso de las élites” en América Latina?

A diferencia de las élites culturales norteamericanas que fungieron como agentes activos del cambio social deseado, en América Latina los intelectuales fueron representados por las élites políticas y las fuerzas militares como la viva “encarnación del mal”, el símbolo de la división de la sociedad y, por tanto, el principal agente “desestabilizador” del orden social y político. Vistos como una amenaza o terroristas potenciales del estatus quo, la suerte de las élites culturales de la región dependió de la tolerancia o persecución de los gobiernos civiles y militares que dominaron la región. De hecho, afirma Bonilla, la historia latinoamericana del siglo XX marcó el “eclipse” de los intelectuales bajo los regímenes militares de distinto signo ideológico.

Otro factor del fracaso de las élites intelectuales era el escaso número de científicos y su dependencia de las oportunidades de entrenamiento e investigación en organismos internacionales, que volvió insignificante su impacto en el *ethos nacional*. También la escasez de teólogos y administradores eclesiásticos incidió en la débil influencia del clero en la conciencia colectiva nacional, pues en los años sesenta la iglesia católica enfrentaba numerosos problemas de vocación y formación sacerdotal, y discusiones doctrinales a nivel mundial, pero, sobre todo en América Latina (Concilio de Medellín). Así pues, para el sociólogo venezolano “El catolicismo contemporáneo en América Latina manifiesta mayor vitalidad como ideología social que como fuerza espiritual”.

Por otra parte, los pensadores sociales, escritores y artistas tampoco fueron capaces de ofrecer una visión nacional optimista del futuro, una síntesis ideológica

convinciente, que tuviera sentido para las masas populares. El prolongado debate ideológico parecía estar desconectado de los problemas sociales de la mayoría de la población. Una hipótesis interesante de Bonilla afirma que el divorcio entre la realidad cotidiana y la visión de futuro del pensamiento latinoamericano, no sólo era producto de su desconexión con los grupos populares, sino también del “fracaso de la fe”: Los intelectuales nunca han estado convencidos que América Latina fuera la “Tierra Prometida” para sus habitantes, ni ayer ni ahora.

¿Cómo se miran a sí mismas las élites culturales latinoamericanas?

El mito común de los intelectuales latinoamericanos es que consideran que tienen un alto propósito que cumplir y una posición especial en la sociedad, que se manifiesta en el estatus señorial y deferencia hacia el trabajo intelectual. Aunque pertenecen a la clase media, en varios países se observa “la supervivencia de una tradición cultural oligárquica en el pensamiento y acción de las élites” intelectuales, que reclaman la apertura en nombre del derecho a la movilidad, pero la limitan una vez que han logrado sus objetivos. Los intelectuales están conscientes de su crónica insolvencia económica y débil posición política en sus sociedades, pero no parecen descontentos con su mundo privado, lleno de afectos familiares y amistades. ¿Por qué existe este divorcio entre la imagen y la realidad que experimentan las élites culturales de la región? Porque el intelectual nunca ha abandonado sus raíces de clase media. Incluso su rebeldía y protesta política, sus actos de insurgencia, son incursiones desde su espacio privado sometido a las preocupaciones burguesas de la vida familiar, el decoro social y el confort material. “En la caída vertiginosa desde la clase media alta hacia abajo, no hay ningún lugar a dónde ir para los “desclasados”.

Este anclaje burgués ha favorecido el control social de las élites culturales más fácil de lo que se piensa en las sociedades latinoamericanas, incluso bajo regímenes militares, pues: “Los intelectuales no enfrentan una represión altamente organizada, sino un autoritarismo difuso y sofocante” que les permite cierta libertad de expresión, huye de la ortodoxia ideológica, practica la cooptación con gran refinamiento, prefiere exiliar a los disidentes en vez de exhibir grietas

internas, está abierto a la reconciliación rápida y generosa. Recompensa la experiencia y respetabilidad.

¿Cómo se relacionan las élites culturales y las masas populares?

En franca oposición al discurso ideológico de las élites culturales de la región, Bonilla destacó que no existía un vínculo estrecho entre intelectuales y masas populares, sino más bien predominaba "...la persistente desvinculación entre élite y masa, y el hecho de que los grupos más afines a las reivindicaciones de la masa, y más comprometidos con el cambio estructural, no están más dispuestos que los otros a concebir un rol más activo y autónomo para la masa, en su propia liberación"⁴⁹. Las conclusiones de un estudio sobre Venezuela, podrían extenderse a toda América Latina: Lo curioso de las dos corrientes principales de la élite venezolana, una que considera a la masa como víctima y la otra como lastre, es que ambas "...en la práctica conducen a la manipulación de la masa. O sea, trabajar para la masa y no junto con la masa".⁵⁰

A MANERA DE CONCLUSIÓN

La teoría de las modernidades múltiples enfatiza los programas culturales que han impulsado élites heterodoxas en alianza con movimientos de protesta. El núcleo de los programas modernos es un imaginario particular: la concepción de los seres humanos como agentes capaces de controlar la sociedad y la naturaleza. En este sentido, la modernidad es una civilización en construcción permanente. Las primeras múltiples modernidades que se establecieron fuera del núcleo europeo fueron las americanas. Según Eisenstadt, el distinto rumbo que siguieron las civilizaciones de Norteamérica y América Latina fue resultado de la tensión entre el *ethos igualitario* y el *ethos jerárquico*. Sin embargo, esta idea preliminar todavía tiene resabios eurocentristas que deben ser examinados (historizados) a la luz de estudios más sistemáticos y recientes, como era el deseo del sociólogo-historiador. De igual modo, la evaluación pesimista del liderazgo de las élites

⁴⁹ Frank Bonilla, *El fracaso de las élites*, p. 43, citado en Gabriela Bronfenmajer, "Prólogo", *Cambio político en Venezuela*, Caracas, 2011, p. XII, en página web:

http://www.ucv.ve/fileadmin/user_upload/cendes/textos_completos/El_fracaso_de_las_elites.pdf

⁵⁰ Jorge A. Silva Michelena, *Crisis de la democracia*, p. 381, citado en Bronfenmajer, *op. cit.*

culturales en América Latina, en particular, y de las clases dirigentes, en general, debe replantearse a partir de investigaciones histórico-sociológicas. Ambas tareas nos permitirán discutir con mayor profundidad los alcances y limitaciones de las modernidades múltiples para (re) pensar la modernidad latinoamericana, en perspectiva comparada.

Bibliografía

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

- Alexander, Jeffrey C. (2011), "Shmuel Noah (S. N.) Eisenstadt 1923-2010", *Footnotes*, American Sociological Association, vol. 39, núm. 3, p. 18, en pág. web https://ccs.yale.edu/sites/default/files/Alexander%20Articles/2011_Alexander_Giesen_Eisenstadt%20Obituary.pdf (consultada el 2/03/2020).
- Ben-Rafael, Eliezer (2012) "Shmuel N. Eisenstadt: 10 September 1923-2 September 2010", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 156, núm. 2, pp. 223-227, en pág. web <https://www.questia.com/library/journal/1P3-2836486351/smuel-n-eisentadt> (consultada el 29/04/2020).
- _____, "S.N. Eisenstadt: The Challenge of Social Change" en página web: http://www.swedishcollegium.se/iis/iis2013/pdf/ishitsuka_web1.pdf, (consultada el 30/01/2020).
- Bokser Liwerant, Judith (2015), "Thinking Multiple Modernities from Latin America's Perspective: Complexity, Periphery and Diversity", en Michael Sussman y Gerhard Preyer (eds.), *Varieties of Multiple Modernities. New Research Design*, Boston, Brill, pp. 177-205.
- Bonilla, Frank (1967) "Cultural Elites", en Seymour Lipset y Aldo Solari, *Elites in Latin America*, Oxford, Oxford University Press, 1967, pp. 233-255.
- Delanty, Gerard (2004), "An Interview S. N. Eisenstadt. Pluralism and the Multiple Forms of Modernity", *European Journal of Social Theory*, núm. 7, London, University of Liverpool, p. 391-404, en pág. web: <https://doi.org/10.1177/1368431004044534>,
- Eisenstadt, S. N. (2013), "Las primeras múltiples modernidades: identidades colectivas, esferas públicas y orden político en las Américas", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, Nueva Época, Año LVIII, núm. 218, mayo-agosto de 2013, pp. 129-152.
- _____, (2013), "América Latina y el problema de las múltiples modernidades", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, UNAM, LVIII, núm. 218, mayo-agosto, pp. 153-164.

- _____, (2000), "Multiple Modernities", *Daedalus*, Vol. 129, No. 1, Winter, pp. 1-29, pág. web <http://www.jstor.org/stable/20027613> (consultada el 26/06/2020).
- Fourie, Else (2010), "Does modernity still matter? Evaluating the concept of multiple modernities and its alternatives", *Bath Papers in International Development and Wellbeing*, núm. 10, University of Bath, Centre for Development Studies, en página <http://hdl.handle.net/10419/128106>. (consultada el 1/04/2020).
- Gómez Peralta, Mirian (2015), "*Análisis del cambio conceptual en la obra de Schmuel Noah Eisenstadt. De la teoría de la modernización a las múltiples modernidades*", Tesis de Maestría en Sociología, UAM Azcapotzalco.
- Levine, Daniel (2011), "Obituary. In Memoriam: Shmuel Noah (S.N.) Eisenstadt (1923-2010)", in *Theory*, Newsletter of the ISA Reserach Committeee on Theory, p. 1, en pág. web http://www.donlevine.com/uploads/1/1/3/8/113844-62/_eisenstadt_obituary_dlevine.pdf (consultada el 7/02/2020).
- Preyer, Gerard (2017), "Estructura y mapa semántico en la sociología de Schmuel N. Eisenstadt", en *Revista Sociología Histórica*, núm. 7, Departamento de Sociología, Universidad de Murcia, España.
- Rein, Raan (2009), "Las repercusiones de la Guerra Civil española en Palestina: sionistas y comunistas, judíos y árabes", *Historia Contemporánea*, núm. 38, pp. 89-112, en pág. web: http://www.revistaayer.com/sites/default/files/articu-los/76-10.Ayer76_RetaguardiaCultura_Rodrigo.pdf (consultada el 5/06/2020)
- Weil, Shalva, (2019), "On multiple modernities, civilizations and ancient judaism. An interview with Prof. S. N. Eisenstadt", *European Societies*, 12 (4), p. 451-465, en pág. web: https://www.researchgate.net/publication/233095462_On_multiple_modernities_civilizations_and_ancient_judaism_An_interview_with_Prof_S_N_Eisenstadt.