

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

Reporte de investigación

**“Grandes revoluciones, civilizaciones axiales y cambio social. El
enfoque comparativo de S. N. Eisenstadt”**

Dra. Patricia San Pedro López

Febrero de 2022

P R E S E N T A C I Ó N

El reporte de investigación “Grandes revoluciones, civilizaciones axiales y cambio social. El enfoque comparativo de S. N. Eisenstadt”, es un producto del proyecto de investigación de la Dra. Patricia San Pedro López intitulado: “La participación de los movimientos rurales en la formación de la modernidad mexicana, 1860-1940”, (núm. 631), del Área de Análisis Sociológico de la Historia.

La Dra. San Pedro revisa en este texto las principales aportaciones del sociólogo S. N. Eisenstadt a la teoría general de la revolución, destacando el vínculo entre grandes revoluciones y civilizaciones universales, asimismo identifica la estrategia comparativa del autor para explicar las pautas de cambio social revolucionario y no revolucionario.

Este reporte de investigación también es resultado del seminario del Área “Élites, procesos de modernización y cambio social en México y América Latina”, que se llevó a cabo en 2019-2021. El objetivo de este evento académico es examinar una problemática teórico-sociológica de gran relevancia para entender los procesos políticos, sociales y culturales de la región, a partir de un enfoque comparativo. Para lograr esta meta, la Dra. San Pedro examina la propuesta teórica de Eisenstadt a fin de enriquecer su investigación empírica sobre la influencia de la protesta rural en la modernización mexicana y latinoamericana.

Cabe mencionar que el avance de investigación 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



Mtro. Francisco Javier Rodríguez Piña
Jefe del Departamento de Sociología

“Grandes revoluciones, civilizaciones axiales y cambio social. El enfoque comparativo de S. N. Eisenstadt”

Patricia San Pedro López

Introducción

El Área de Análisis Sociológico de la Historia estudia actores sociales y procesos sociohistóricos de los siglos XIX-XX, desde diferentes perspectivas teóricas de las ciencias sociales y del arte, con el objetivo de explicar las continuidades, rupturas y transformaciones de la sociedad mexicana e internacional. En el colectivo académico participamos historiadores y sociólogos con diversos intereses y formas de investigación, por ello, una actividad permanente de nuestro seminario ha sido la revisión crítica de enfoques teóricos que nos permita indagar problemáticas sociales comunes.

En el libro *Convergencias y divergencias. La modernidad mexicana vista desde la sociología histórico-comparativa* (2017),¹ nuestro propósito central fue poner a prueba la utilidad del método comparativo, para comprender procesos de cambio social en México y otras latitudes continentales. El hilo conductor fue identificar las similitudes y diferencias entre la modernidad mexicana y los casos norteamericano, inglés, francés, alemán, ruso y turco. Además, se compararon experiencias regionales de cambio social durante la Revolución mexicana, en el ámbito rural y urbano.

El método comparativo es un procedimiento sistemático y ordenado que examina similitudes y diferencias entre dos o más fenómenos sociales, a fin de identificar las causas y consecuencias que provocaron tales hechos. Un tipo específico de este método es el análisis sociológico e histórico que examina diferentes problemáticas a través de la comparación global de cierto número de casos, para tratar de establecer causas y resultados de los procesos sociales en la

¹ Patricia San Pedro López (coord.), *Convergencias y divergencias. La modernidad mexicana vista desde la perspectiva histórico-comparativa*, México, UAM Azcapotzalco, 2017.

corta, mediana y larga duración. El análisis sociológico e histórico comparativo combina la teoría social, la comparación y la narrativa histórica.

Desde el comienzo de la sociología, los padres fundadores como Durkheim, Marx y Weber utilizaron el análisis sociológico e histórico comparativo para *explicar* y *comprender* las grandes estructuras sociales y fenómenos históricos significativos.² En la sociología clásica había unidad epistemológica entre sociología e historia, por lo tanto, la dimensión temporal era un aspecto inherente a la teoría sociológica, sin embargo, la hiperespecialización de las ciencias sociales provocó el divorcio entre ambos saberes. En respuesta a esta ruptura surgió la *sociología histórica*, un campo de estudios cultivado principalmente en la academia norteamericana y europea. Para Charles Tilly, uno de los exponentes más reconocidos de este proyecto teórico, la sociología histórica es un conjunto de análisis comparativos del cambio social, centrado en las grandes estructuras, los procesos históricos amplios y las comparaciones enormes.³

Sin embargo, en el seno de la sociología histórica no existe un canon o acuerdo generalizado sobre el método comparativo, pues los enfoques teóricos han cambiado en función de los problemas, conceptos, e hipótesis de trabajo de las distintas generaciones de estudiosos.⁴ De hecho, en la investigación empírica es usual que se combinen varios procedimientos de comparación. Esta diversidad metodológica está presente en el quehacer de los miembros del Área de análisis Sociológico de la Historia, por tal motivo, una crítica que recibieron los autores de *Convergencias y divergencias* fue la falta de un abordaje comparativo común más “riguroso y sistemático”. El reclamo principal era la ausencia de una definición única del método comparativo. Pero, como ya mencioné, cada investigador utilizó diferentes estrategias de comparación, de acuerdo a sus propósitos particulares.

² En las ciencias sociales *explicar* es identificar regularidades sociales que permitan establecer generalizaciones de alcance limitado; *interpretar* es comprender el comportamiento de actores sociales en distintos contextos históricos, enfatizando la singularidad y las diferencias de los casos examinados.

³ Charles Tilly, *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

⁴ Patricia San Pedro López, “Introducción. Las tres olas de la sociología histórica y el método comparativo”, en *Convergencias y Divergencias*, pp. 15-48.

No obstante, los integrantes del colectivo académico atendimos la crítica para afinar nuestro trabajo de investigación. Con este objetivo en mente, planeamos las siguientes tareas: en primer lugar, identificar una problemática común; segundo, elegir una perspectiva teórica de análisis; por último, elaborar investigaciones empíricas comparativas. En el trienio 2019-2021, la temática común del seminario del Área fue: “Élites, procesos de modernización y cambio social en México y América Latina”, pues consideramos que las distintas élites –económicas, políticas, religiosas, e intelectuales– son agentes sociales fundamentales para entender el surgimiento de la modernidad, por su papel clave en la creación de proyectos de cambio social. Pero, las élites no actúan de manera aislada, sino en coaliciones, alianza o bloques con movimientos de protesta, grupos heterodoxos e intermediarios culturales, a fin de impulsar sus visiones utópicas.⁵

Tres profesores del Área revisamos la obra de varios autores para analizar las élites, los procesos de modernización y cambio social, desde un enfoque comparativo. En mi caso, elegí la propuesta de S. N. Eisenstadt, fundador de la sociología israelí y figura prominente de la sociología histórica en Estados Unidos y Europa. Mi interés principal es comprender su teoría de las modernidades múltiples, la estrategia comparativa y la concepción del cambio social que desarrolló en las últimas décadas de su trayectoria intelectual. La relevancia de esta perspectiva teórica radica en su propósito de “historizar” y comparar la pluralidad del proyecto cultural moderno, mediante el análisis de los contextos históricos y marcos culturales en los que surgió la modernidad, primero en Europa, luego en las Américas y después en el resto del mundo.⁶ Su enfoque sociológico-histórico comparativo indaga no sólo los orígenes de la modernidad occidental sino la expansión de los distintos programas culturales modernos en las principales civilizaciones humanas. Como señala Kozlarek, para Eisenstadt, las diferentes modernidades pueden ser entendidas como resultados de senderos de civilización

⁵ Algunas obras clásicas de la teoría de las élites son Robert Michels, *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Buenos Aires, Amorrortu, 1996, Gaetano Mosca, *La clase política*, México, FCE, 2004, Vilfredo Pareto, *Forma y equilibrio sociales*, Madrid, Alianza, 1980 y C. Wright Mills, *La élite del poder*, México, FCE, 2013.

⁶ S. N. Eisenstadt, “Multiple Modernities”, *Daedalus*, vol. 129, núm. 1, Winter 2000, p. 2, en página web: <http://www.jstor.org/stable/20027613> (consultada el 26/06/2020).

distintos. Senderos que tienen como base civilizaciones con capacidad de formar, de crear, múltiples modernidades, de ahí que el programa de investigación del sociólogo israelí consiste en revelar diferencias y afinidades de las distintas rutas de la modernidad.⁷

Sin embargo, la extensión monumental de la obra de Eisenstadt exige una lectura atenta de los conceptos y esquemas comparativos que desarrolló a lo largo de seis décadas de trabajo intelectual, por tal motivo, el objetivo general de este reporte de investigación es comprender su teoría cultural de la revolución, la relación que establece entre grandes revoluciones y civilizaciones axiales, así como su estrategia comparativa para explicar las pautas del cambio social. Cabe mencionar que este trabajo es un segundo avance sobre el enfoque teórico de S. N. Eisenstadt.⁸

Las preguntas-guía son: ¿Cuál es la contribución del autor a la teoría general de la revolución? ¿Cómo define las revoluciones modernas? ¿Qué criterios utilizó para comparar las tendencias (no) revolucionarias de las civilizaciones axiales? ¿Qué tipo de civilizaciones y revoluciones modernas surgieron en América Latina?

En la primera sección del texto presento las aportaciones del autor a la teoría general de la revolución, destacando su concepción de las grandes revoluciones; en la segunda, expongo la tipología civilizacional y estrategia comparativa del cambio social revolucionario y no revolucionario; en la tercera y última, describo su visión de las revoluciones y modernidades latinoamericanas como parte de la “civilización católica de la Contrarreforma”.

⁷ Oliver Kozlarek, *Modernidad como conciencia del mundo*, México, Siglo XXI Editores, Conacyt, Universidad Michoacana de San Nicolás, 2014, p. 99.

⁸ Patricia San Pedro López, “La teoría de las modernidades múltiples de S. N. Eisenstadt. Una agenda preliminar para pensar la modernidad latinoamericana”, Reporte de investigación, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM Azcapotzalco, octubre 2020, en <https://drive.google.com/File/d/1Rlsf1WofywcGrGjPREhk40ZXomXHAjhH/vie>. En este trabajo tracé la semblanza biográfica e hipótesis del autor sobre las “primeras múltiples modernidades”, y analicé las características de las *civilizaciones* de Norteamérica y América Latina,

La imagen revolucionaria como cambio total

A mediados del siglo XX, el insigne historiador británico Eric Hobsbawm publicó su famoso libro *La era de la revolución 1789-1848*, un estudio del periodo de oleadas revolucionarias que comenzó con la Revolución francesa, atravesó la Revolución industrial británica y culminó con la Revolución de 1848 y el Manifiesto Comunista. Junto a Hobsbawm hubo cientos de académicos, activistas y estudiantes que concibieron la revolución como la ruta principal para transformar sus sociedades y el mundo entero. Todavía en pleno siglo XXI, el historiador marxista se mostró entusiasmado por las revoluciones de la “primavera árabe” en el Medio Oriente (2010-2012), sin embargo, pronto aclaró: “sabemos que (la movilización revolucionaria) no durará”.⁹ Tenía razón.

Hasta hace poco, el término revolución tenía una gran carga histórica, simbólica y ontológica en las ciencias sociales y el discurso político, por el impacto de movimientos armados radicales en naciones de todos los continentes en los últimos doscientos años. Pero también por representar la imagen más acabada, “auténtica” y “verdadera” del cambio social, tanto en el imaginario colectivo como en el análisis académico. Ejemplos de esta representación fue el conocido debate sobre “Reforma o Revolución” en la socialdemocracia alemana en 1920 y la disputa ideológica de la izquierda latinoamericana después de 1960.

Efectivamente, el concepto de revolución designaba un tipo de cambio macrosocial, radical y abrupto, es decir, un *cambio total* de la sociedad. De acuerdo a esta idea, la revolución constituía el modelo “genuino” de transformación global de la sociedad; era sinónimo del cambio social por antonomasia. Esta imagen radical revolucionaria tenía tres elementos asociados: “violencia”, “innovación” y “totalidad” que se expresaban en el derrocamiento armado del antiguo régimen político, el desplazamiento de una élite política por otra clase dirigente, y

⁹ “Eric Hobsbawm: Lo sucedido en 2011 me recuerda la revolución de 1848 en Francia”, en Diario La Tercera, 8 de enero de 2012, en <https://www.latercera.com/diario-impreso/eric-hobsbawm-lo-sucedido-en-2011-me-recuerda-la-revolucion-de-1848-en-francia>

transformaciones de largo alcance en *todas* las esferas institucionales de la sociedad, amén de otros cambios morales y educativos que crearían al “hombre nuevo”.¹⁰

La imagen revolucionaria como cambio total de la sociedad estableció una “escala de medición” de los movimientos de protesta (motines, revueltas, rebeliones, golpes de estado, revoluciones) y los movimientos populares, que fue empleada durante décadas por académicos de distintas corrientes teóricas.¹¹ De acuerdo a Eisenstadt, en la base de esta representación se encontraban visiones sistémicas, marxistas y estructural-funcionalistas, que suponían que las distintas esferas de un orden social tienden a cambiar simultáneamente en un tiempo y dirección relativamente iguales.

Ambas visiones comparten estas suposiciones básicas sobre la “totalidad” del cambio y su “innovación” y discontinuidad. Estas suposiciones comunes se derivaban de la herencia del análisis del cambio social de los humanistas que acuñaron el concepto de etapa para denotar los movimientos y formas de cambio más importantes en las sociedades humanas.¹²

Aunque el sociólogo-historiador era seguidor del estructural funcionalismo parsoniano, reorientó sus concepciones del orden y conflicto social, así como de la interacción de cultura, estructura social e historia. En trabajos posteriores subrayó la importancia de la dimensión simbólica en la construcción de un orden social, y la existencia de múltiples tradiciones culturales que moldearon las sociedades modernas. Teóricamente, lo más importante para el profesor israelí era resolver ciertas interrogantes: ¿Existen reglas profundas que regulan la actividad humana (ideas o formas de producción)? Si es así ¿cuál es el papel del individuo como agente autónomo en la construcción del orden social? ¿Existen patrones de cambio social comunes a todas las sociedades o cada una evoluciona a su manera?¹³

¹⁰ S. N. Eisenstadt, “El marco social y las condiciones de la revolución”, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 12, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1979, pp. 64, en [http://Dialnet-EIMarcoSocialYLasCondicionesDeLaRevolucion-1273150%20\(2\).pdf](http://Dialnet-EIMarcoSocialYLasCondicionesDeLaRevolucion-1273150%20(2).pdf)

¹¹ *Ibid.*, p. 65.

¹² *Ibid.*, p. 66.

¹³ S. N. Eisenstadt, “El marco de las grandes revoluciones: cultura, estructura social, historia e intervención humana”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. La sociología histórica. Debate sobre sus métodos, vol. XLVI, núm. 133, Barcelona, UNESCO, septiembre 1992, p. 411.

Una ventana para examinar la conexión entre estructura social, cultura e historia fueron las grandes revoluciones, las civilizaciones axiales y el surgimiento de modernidades múltiples.

La teoría cultural de la revolución de Eisenstadt

Como investigador y maestro de varias generaciones de sociología histórica,¹⁴ Eisenstadt llevó a cabo influyentes análisis de las revoluciones y su contribución a la formación del mundo moderno. Uno de sus primeros trabajos que abordó esta temática *Revolutions and the Transformation of Societies: A Comparative Study of Civilizations* (1978), estuvo orientado por la sociología funcionalista norteamericana, pero después tomó distancia crítica de ese enfoque. En los años setenta y ochenta del siglo XX, los estudiosos estaban enfocados en analizar las causas y resultados de las revoluciones clásicas del mundo occidental, pero Eisenstadt llevó la discusión a otro nivel teórico, pues incorporó en su análisis las experiencias revolucionarias de civilizaciones “no occidentales” y del denominado “Tercer Mundo”. Además, la perspectiva weberiana de Eisenstadt puso énfasis en la interpretación de los individuos y la “función de las ideas” en la construcción de la sociedad. Fue así como el sociólogo-historiador dio un “giro cultural” a la teoría sociológica de la revolución.

En su obra *Las grandes revoluciones y las civilizaciones de la modernidad*¹⁵ (2007), Eisenstadt estudió los contextos históricos y marcos civilizatorios de las “grandes revoluciones” que tuvieron estrecha relación con “la emergencia de la civilización moderna”: la “Guerra Civil” inglesa, las revoluciones norteamericana y francesa, así como la revolución rusa, china, turca y vietnamita. Como es bien

¹⁴ En la primera ola (Durkheim, Weber, Marx, Tocqueville), la sociología y la historia estaban indisolublemente ligadas. Luego hubo un breve “eclipse de la historia” en la sociología funcionalista. La segunda ola de la sociología histórica (1970-1980) intentó reunir de nuevo ambas disciplinas. A finales del siglo pasado y principios del XXI, se desarrolló la tercera ola. Eisenstadt estuvo adscrito al estructural funcionalismo, pero también participó en las dos últimas generaciones de sociología histórica. Véase Julia Adams, Elisabeth S. Clemens y Ann Schola Orloff, “Introduction: Social Theory, Modernity, and the Three Waves of Historical Sociology”, en *Remaking Modernity*, Durham and London, Duke University, 2005.

¹⁵ S. N. Eisenstadt, *Las grandes revoluciones y las civilizaciones de la modernidad*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007.

conocido, los proyectos culturales y políticos que impulsaron las grandes revoluciones dieron origen a la modernidad occidental y a su expansión en el resto del mundo.

El argumento central del libro afirma que las grandes revoluciones fueron producto de la **conjunción histórica** de élites intelectuales inconformes, grupos heterodoxos, movimientos de protesta, visiones utópicas trascendentales, y la cristalización de programas culturales y políticos que dieron lugar a múltiples modernidades. El programa cultural moderno fue impulsado por diversos actores sociales, activistas, y movimientos sociales, pero, fueron las élites culturales e intelectuales –aquellas que concebían el ámbito político como el espacio principal para llevar a cabo la cristalización de sus concepciones trascendentales–, las fuerzas motrices de la modernidad. Sin embargo, Eisenstadt señala que esa convergencia histórica solo ocurrió en ciertos momentos y marcos culturales de la historia humana: en la transición a la modernidad inicial y en las civilizaciones axiales. Esta tesis es la principal contribución del sociólogo-historiador no sólo a la teoría de las revoluciones, sino también a la teoría cultural de la modernidad. A continuación, explicaré los elementos de este argumento.¹⁶

Causas necesarias y suficientes de las revoluciones

En las últimas décadas del siglo pasado, las revoluciones clásicas eran vistas por sociólogos e historiadores como la “quintaesencia de los tiempos modernos”, pero estas sólo habían ocurrido en lugares y momentos específicos, por ello, se preguntaron ¿Qué condiciones o causas ocasionaron las revoluciones modernas? De acuerdo a los estudiosos de esa época, las principales causas de las revoluciones eran: I) las causas estructurales, II) los requisitos socio-psicológicos, y III) las causas históricas concretas.¹⁷

¹⁶ *Ibid.*, p. 25.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 33-38.

I. Condiciones estructurales. Las luchas intestinas de las clases y las élites, el crecimiento demográfico de la población, la debilidad interna e internacional del Estado, y los desequilibrios económicos eran las causas comunes y estructurales de las revoluciones.

II. Requisitos sociopsicológicos. Los procesos de privación y frustración relativas en épocas de recesión o crisis económica que padecían los sectores beneficiados previamente por la modernización y progreso material, provocaron protestas antes y durante la revolución. Pero, el descontento social por sí mismo no produce revoluciones, es necesario que este sea organizado por líderes políticos de las elites marginadas y que inspire ideologías revolucionarias.

III. Causas históricas concretas.

Sin embargo, a juicio de Eisenstadt, estas causas solo eran condiciones “necesarias”, pero no “suficientes” para explicar el origen de las revoluciones modernas. El sociólogo-historiador agregó dos causas suficientes para entender el surgimiento de los procesos revolucionarios: IV) el contexto histórico en el que las sociedades iniciaron su transición a la modernidad, y V) los escenarios civilizatorios axiales.

IV. El contexto histórico. De acuerdo al autor, una causa necesaria y suficiente de las grandes revoluciones puede identificarse en un momento específico de la historia europea: la “modernidad inicial” (ca. siglo XVII).¹⁸ El comienzo de la era moderna estuvo marcado por diferentes transiciones: la transición política ocasionada por el cuestionamiento de la legitimidad del monarca y la confrontación de la sociedad civil con el régimen absolutista; la transición social de un sistema de estratificación a un sistema de “clases”; y la transición demo-geográfica de unidades nacionales a un sistema internacional.

En el umbral de la modernidad se formaron economías de mercado y economías industriales, aparecieron centros urbanos y nuevos estratos sociales sin

¹⁸ La “modernidad inicial” surgió en Europa occidental, en el siglo XVII, pero según Eisenstadt, esta “puede surgir en distintos periodos y sociedades” como resultado de una constelación de tendencias sociales y culturales concretas.

acceso al centro político que impugnaron la “soberanía”, la legitimidad política del monarca, y exigieron la rendición de cuentas a sus gobernantes. Asimismo, los cambios económicos, sociales y políticos impulsaron movimientos de protesta, luchas políticas para acceder a los centros de poder, organización de grupos preparados para la “movilización social”, y la participación de distintos tipos de élites que dirigieron la contienda política.¹⁹

Según Eisenstadt, la modernidad surgió por primera vez en la civilización cristiana europea, donde aparecieron nuevas formas de pensar –de “reflexividad” social–, que dieron origen a la concepción “secular” de la rendición de cuentas de los gobernantes. Así, en las revoluciones inglesa, francesa, y americana, los monarcas no sólo fueron expulsados o asesinados por las fuerzas revolucionarias, sino que fueron depuestos mediante un proceso legal, pues el objetivo era crear una *base institucional* a fin de que los gobernantes rindieran cuenta de sus actos ante los ciudadanos.²⁰ Entonces, las grandes revoluciones surgieron cuando determinados factores estructurales y sociales coincidieron con el comienzo de la modernidad.

En consecuencia, quizá pueda afirmarse que cuando las causas más generales del derrumbamiento de los regímenes –factores como las luchas entre clases y élites; las tendencias económicas y psicosociales o el debilitamiento de la posición internacional de dichos sistemas– aparecen en el marco histórico de la modernidad inicial, dan lugar a revoluciones.²¹

V. Los marcos civilizatorios. La otra causa necesaria y suficiente de las grandes revoluciones fue un conjunto de civilizaciones axiales. La era axial o tiempo-eje fue un dilatado periodo histórico (800 a. c. - 200 d. c) en el cual se formaron las principales civilizaciones y religiones históricas: Confucio y Lao Tsé en China, Buda en la India, Zoroastro en Irán, los profetas judíos en Palestina y la tradición cristiana en sus diversas expresiones.²² Las *civilizaciones axiales* son

¹⁹ Eisenstadt, “El marco social y las condiciones de la revolución”, p. 81.

²⁰ Eisenstadt, “Las grandes revoluciones”, p. 18.

²¹ *Ibid.*, p. 41.

²² La era axial o tiempo-eje es un dilatado periodo sin fecha precisa en la obra de Jaspers: “Este eje de la historia universal parece estar situado hacia el año 500 antes de Jesucristo, en el proceso

aquellas en las cuales surgieron nuevas visiones cosmológicas que se institucionalizaron en muchas partes del mundo: en el antiguo Israel, en la segunda confederación del judaísmo y la cristiandad, en la antigua Grecia, en el Irán de Zoroastro, en la antigua China imperial, en el hinduismo y el budismo, y más allá de la era axial, en el islam.²³

Antes de la era axial prevalecía la noción de un “orden divino” establecido por los dioses, por fuerzas sobrenaturales superiores a los seres humanos, por lo tanto, el destino personal estaba dictado desde el nacimiento y nada ni nadie lo podía cambiar. Pero, en la era axial hubo un quiebre de esa idea y aparecieron nuevas concepciones trascendentales que proponían “reconstruir” y “dirigir” el curso de la vida humana para alcanzar el orden sagrado. Además, surgió la posibilidad de cuestionar la legitimidad política de los gobernantes, pues solo eran intermediarios del poder divino y, por lo tanto, debían rendir cuentas de sus actos ante la comunidad. De este modo, subraya Eisenstadt, en las civilizaciones axiales alcanzar el “cielo”, “salvar el alma”, “vivir la vida eterna”, dependía de la actuación humana “en este mundo”, “aquí y ahora”, no sólo en el ámbito religioso, sino en el ámbito político como arena central para lograr la salvación.

A partir de la confrontación entre el orden terrenal y el ultraterreno surgieron visiones cosmológicas que aspiraban transformar la realidad material a fin de alcanzar la salvación humana. En la era axial, los creadores de las nuevas visiones utópicas eran élites intelectuales conformadas por grupos religiosos (sacerdotes, profetas, chamanes, hombres iluminados).²⁴

El impacto que tuvieron las nuevas visiones cosmológicas en la dinámica social fue revolucionario porque el orden social ya no era producto de un orden “divino”, sino resultado de la acción social, especialmente en el espacio político como escenario principal para cristalizar esas utopías. Así, el “potencial

espiritual acontecido entre los años 800 y 200. Allí está el corte más profundo de la historia. Allí tiene su origen el hombre con el que vivimos hasta hoy. A esta época la llamaremos en abreviatura el “tiempo-eje”, en Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Revista de Occidente, Madrid, Alianza Universidad, 1980, p. 20.

²³ Eisenstadt, “El marco de las grandes revoluciones”, p. 419.

²⁴ S. N. Eisenstadt, “La era axial: la emergencia de las visiones trascendentales y el ascenso de los clérigos”, en Revista *Sociología Histórica*, núm. 7, 2017, pp. 385-406.

revolucionario” de la era axial radica en la aparición de visiones religiosas proclives a reconstruir el orden mundano como medio de salvación para acceder al orden sagrado. La tensión simbólica entre ambos órdenes “abrió” la posibilidad de remodelar las sociedades de manera permanente. De esta manera, se fue gestando un largo proceso de transformación social que inició en las civilizaciones axiales y culminó en la modernidad:

El quid de esta transformación fue que se pasara de la participación directa de los ciudadanos en el espacio político central al desarrollo de instituciones representativas ya presentes en muchas tradiciones anteriores que en varios casos ya existían, por ejemplo, en las asambleas tribales descritas en las sagas nórdicas, primero sometidas a los cambios de la época medieval y después a los del Estado territorial moderno.²⁵

Para el sociólogo-historiador, las grandes revoluciones fueron producto de la combinación de causas estructurales y sociopsicológicas, contextos históricos (la modernidad inicial) y marcos civilizatorios específicos (civilizaciones axiales). Históricamente, las grandes revoluciones significaron la primera victoria de grupos heterodoxos cristianos de la Europa occidental que pusieron en práctica sus visiones utópicas al comienzo de la era moderna. Esos grupos provenían de estratos sociales marginados que no dudaron en aliarse con élites, rebeliones, y movimientos de protesta y colocaron el ámbito político como el escenario central para poner en práctica sus proyectos revolucionarios.

Pero las revoluciones modernas no sólo se distinguieron por sus causas, sino también por la singularidad de los procesos, ideologías y resultados revolucionarios que transformaron radicalmente las civilizaciones en las que ocurrieron.

Procesos, ideologías y resultados revolucionarios

Además de estudiar las causas de las revoluciones modernas, sociólogos e historiadores subrayaron las características particulares de los procesos, ideologías y resultados revolucionarios. Para Tilly y Eisenstadt los rasgos principales del

²⁵ Eisenstadt, “Las grandes revoluciones”, p. 106.

proceso revolucionario eran: la aparición de movimientos de protesta y rebeliones “periféricas” que lucharon en periodos relativamente largos por tener acceso al “centro” político; el enfrentamiento entre distintas élites por imponer determinadas “soberanías” en el escenario político central; las alianzas entre élites rebeldes y movimientos de protesta para enfrentar a otros sectores de la clase dominante; nuevas formas de organización política (asociaciones, camarillas, sociedades secretas), nuevos tipos de liderazgo (vanguardias, bloques, partidos políticos); y la aparición de ideologías revolucionarias con dimensión universal y misionera.²⁶

Según Eisenstadt, las élites intelectuales y los grupos heterodoxos –puritanos ingleses y norteamericanos, miembros de clubes franceses, e intelectuales rusos– fueron los encargados de articular las ideologías revolucionarias y los agentes responsables de transformar las rebeliones en revoluciones modernas. Aportaron tanto los líderes como la organización para reunir las distintas fuerzas sociales que participaron en el proceso revolucionario.

Cabe destacar la observación del sociólogo-historiador sobre el carácter inestable de las alianzas entre élites, organizaciones subversivas y movimientos populares a lo largo del conflicto armado, de hecho, afirma que es usual que los antiguos aliados se conviertan en enemigos políticos en el transcurso de la lucha revolucionaria. Pero también puede suceder lo contrario, que las coaliciones revolucionarias se fortalezcan cuando se enfrentan a poderosas fuerzas “contrarrevolucionarias”. En consecuencia, la duración y fortaleza de las coaliciones revolucionarias –élites, movimientos de protesta y grupos heterodoxos– es un tema clave para entender la naturaleza de las revoluciones modernas.

Otro componente distintivo de las grandes revoluciones fue el tipo de ideologías que impulsaron los grupos heterodoxos. Las ideologías revolucionarias se caracterizaron por elaborar una denuncia absoluta, radical, del orden existente y promover la reconstrucción global de la sociedad. Su “anhelo de revolución total”, de comenzar desde cero la reconstrucción de los órdenes político y social (libertad, igualdad, justicia, participación de la comunidad en el centro político), estuvo

²⁶ *Ibid.*, pp. 18-20

presente durante el proceso revolucionario. Asimismo, las ideologías revolucionarias hicieron tabla rasa del pasado e intentaron borrar los símbolos del viejo orden, por medio de la violencia y del terror.

Pero, las ideologías revolucionarias modernas se distinguieron sobre todo por tener una dimensión universalista, es decir, una perspectiva que, en principio, se cree aplicable al conjunto de la humanidad, y una dimensión misionera: Las nuevas cosmogonías revolucionarias no sólo pretenden transformar el orden político y social de una sociedad, sino de toda la humanidad, de ahí su compromiso ético de llevar a la mayor cantidad de población, su mensaje y programa revolucionario.²⁷

Otro atributo de las grandes revoluciones es la variedad de resultados que provocaron en el escenario político, en la economía política y en la formación de estratos sociales: lograron el derrocamiento violento de la antigua clase dirigente, la transformación radical de las reglas del juego político, de los símbolos y bases de legitimidad del nuevo régimen. Además, los regímenes revolucionarios destituyeron o eliminaron las viejas clases y las clases altas, llevaron a cabo cambios profundos en la estructura de clases, eliminaron criterios de estratificación social y establecieron el dominio simbólico del concepto de ciudadanía.²⁸

Las primeras revoluciones modernas no sólo se distinguieron por sus efectos en el orden económico, político y social, sino ante todo por promover nuevas formas de pensar el mundo, la naturaleza, y el hombre (*reflexividad social*). Para Eisenstadt, el núcleo del programa cultural moderno es su singular concepto de capacidad humana, de su autonomía y de su lugar en la dinámica temporal. La reflexividad moderna es una forma de pensar innovadora que intenta liberar a los hombres de los grilletes de la autoridad “externa” o la tradición, así como de la afín “naturalización” del cosmos, el ser humano y la sociedad.²⁹ El postulado principal del pensamiento moderno es que la sociedad puede ser modelada mediante la acción humana. La idea concomitante es la de un individuo civilizado, autónomo e

²⁷ *Ibid.*, pp. 16-17.

²⁸ *Ibid.*, p. 18.

²⁹ SNE, “Las grandes revoluciones”, p. 150.

independiente que ejerce pleno dominio sobre la naturaleza, y, por lo tanto, capaz de participar activamente en la constitución del orden social.³⁰

En consecuencia, se desarrollaron fuertes tendencias a la rebelión y la contradicción intelectual, a la formación de varios centros políticos y sistemas institucionales, y al surgimiento continuo de movimientos sociales y de protesta como características principales del proceso político. Así, las revoluciones modernas ampliaron el *horizonte de expectativas* (Koselleck), cambiaron la percepción del tiempo humano, pues los actores sociales se dieron cuenta de que el futuro estaba “abierto” a varias utopías y que era posible cuestionarlas. Había tantas utopías como formas de implantarlas.³¹ Así, afirma Eisenstadt, el núcleo del proyecto político moderno fue la promulgación de un *imaginario de protesta* y la apertura de un tiempo nuevo: *Le temps modernes*.

El programa moderno surgió en la Europa cristiana occidental y después se expandió a otras partes del mundo, donde fue objeto de otras formas de interpretación o imaginarios sociales, produciendo así distintos patrones institucionales para enfrentar los desafíos y posibilidades de la modernidad “original”.³²

En síntesis, las grandes revoluciones fueron producto de la combinación específica de causas estructurales, sociopsicológicas y concretas, que coincidieron en el inicio de la modernidad y la civilización cristiana de Europa occidental (y en las colonias de Norteamérica). Solo en este entorno civilizatorio hubo concepciones religiosas mundanas que concibieron el ámbito político como la arena principal para poner en práctica sus visiones utópicas. Asimismo, surgió una sociedad civil que exigió la rendición de cuentas a sus gobernantes. Sólo en las grandes revoluciones se entrelazaron grupos intelectuales y heterodoxos, levantamientos populares, luchas políticas en el centro de la sociedad, y diversas cosmologías revolucionarias (programas modernos) que cristalizaron en cambios sociales e institucionales

³⁰ *Ibid*, p. 151.

³¹ *Íbidem*.

³² *Ibid.*, p. 172.

profundos. Fue la combinación de estos elementos lo que dio lugar a distintos programas de la modernidad, a las múltiples modernidades.³³

Sin embargo, la conjunción de estos factores no siempre causó grandes revoluciones, en diferentes contextos históricos los procesos revolucionarios desembocaron en revoluciones nacionalistas o conservadoras, o bien no fueron determinantes para promover transformaciones radicales.³⁴ A pesar de su importancia histórica, asegura Eisenstadt, las revoluciones no son el único modelo de cambio social, ni siquiera el principal o de mayor repercusión histórica, pues

Allí donde se dan otras combinaciones de factores estructurales e institucionales, por ejemplo, en Japón, India, Asia meridional o América Latina, generan otros procesos de cambio y nuevos regímenes políticos. No se trata de simples revoluciones potenciales que hayan fracasado, ni se pueden medir según los criterios de las “grandes” revoluciones, sino que más bien representan patrones diferentes de transformación social, igualmente “legítimos” y significativos, y deben analizarse en sus propios términos.³⁵

Aunque el análisis anterior muestra una estrecha afinidad entre las grandes revoluciones modernas y las civilizaciones axiales, el sociólogo israelí señala que no hubo revoluciones en todas las civilizaciones axiales ¿Por qué hubo cambios revolucionarios en unas y no en todas las civilizaciones axiales? Para responder esta interrogante, el sociólogo-historiador aplicó una sofisticada estrategia comparativa.

II

Comparar civilizaciones para explicar revoluciones

Eisenstadt diseñó una compleja estrategia comparativa para explicar los factores que propiciaron patrones revolucionarios: primero, comparó las *civilizaciones axiales* de acuerdo a su orientación “ultraterrenal” o “mundana” y su concepción del ámbito político; después, contrastó una civilización *no-axial* (la civilización

³³ *Ibid.*, pp. 24-25.

³⁴ Eisenstadt, “El marco de las grandes revoluciones”, p. 416.

³⁵ *Ibid.*, p. 424.

japonesa) para identificar un modelo de cambio “no revolucionario”; por último, confrontó *civilizaciones axiales con regímenes patrimoniales* para esclarecer por qué los procesos revolucionarios no siempre produjeron grandes revoluciones. Este fue el caso de las “Guerras de independencia” de América Latina.

Civilizaciones axiales de orientación ultraterrena

La civilización hindú es el ejemplo más claro, según el sociólogo-historiador, de la orientación “ultraterrena” más radical de las civilizaciones axiales, pues aquí predominó una visión negativa del mundo como un “orden contaminado, impuro”, pues su propia génesis significó la ruptura de la armonía original. Para superar la “impureza” terrenal, los hindúes “renunciaron” a este mundo e intentaron escapar de él a través de actividades rituales y ocupacionales que dieron origen a un rígido orden jerárquico (sistema de castas). Aunque la modernización de la India fue impulsada por coaliciones de castas y mercaderes, éstas no tuvieron la pretensión de cambiar las relaciones centro-periferia ni tampoco consideraron la participación en ámbito político como la arena principal para llevar a cabo sus visiones trascendentales. Los grupos rebeldes tampoco establecieron procedimientos para exigir rendición de cuentas a los gobernantes.³⁶

Otra civilización de orientación ultraterrenal fue la Rusia imperial, pues prevaleció una fuerte concepción paternalista de la autoridad del zar, la legitimidad tradicional del régimen político era muy fuerte y había escasa participación de las clases bajas en los centros políticos. Las élites políticas, es decir, la alta burocracia y la aristocracia no tenían canales para expresarse políticamente de manera autónoma. Por otra parte, las élites intelectuales mantenían vínculos muy débiles con los movimientos de protesta. Así pues, ningún estrato social pudo constituir una sociedad civil fuerte y autónoma capaz de pedir rendición de cuentas a los zares.³⁷

³⁶ Eisenstadt, “Las grandes revoluciones”, pp. 61-74.

³⁷ *Ibid.*, pp. 125-126.

Civilizaciones axiales de orientación mundana

El caso contrario a la India y Rusia fue China, pues en esta civilización de orientación “mundana” el espacio político fue decisivo para la reconstrucción del orden social. De las enseñanzas de Lao Tsé y Confucio nació una filosofía religiosa sobre la legitimidad política de los gobernantes: *El mandato del cielo*. Según esta visión cosmológica, los dioses favorecerían al gobernante justo, pero despreciarían a la autoridad déspota y pondrían fin a su régimen. Asimismo, el confucianismo concibió las actividades mundanas como expresión de un “orden sagrado”, es decir, para “ganar el cielo” se requería de los súbditos una conducta disciplinada rigurosa, la correcta realización de los deberes mundanos dentro de la familia, la comunidad y el servicio imperial.

Pero, aunque entre las élites y la población había una actitud crítica hacia el mundo terrenal y el orden político –representado por el emperador, el sistema de exámenes y la burocracia-, el neoconfucianismo no cuestionó la estructura de valores predominante, ni exigió rendición de cuentas de los gobernantes. A pesar de que las visiones trascendentales influyeron en el discurso político-filosófico, no hubo cambios en las estructuras económicas ni reconstrucción de los centros políticos.³⁸

Aun cuando había profundas diferencias entre las concepciones religiosas y políticas de las civilizaciones hindú, china y rusa, tuvieron en común la ausencia de condiciones favorables para generar revoluciones modernas, es decir, para la convergencia de élites autónomas, movimientos rebeldes, grupos heterodoxos, ideologías revolucionarias y procesos de reconstrucción institucional.

Por el contrario, en las civilizaciones cristianas de Europa occidental hubo fuertes tendencias terrenales que concibieron la reconstrucción del orden mundano como requisito de “salvación”. Aunque las distintas iglesias cristianas del Viejo Mundo (católica, oriental, bizantina y rusa) resolvieron de manera distinta la tensión entre el mundo material y el mundo sagrado, Eisenstadt afirma que, gracias al pluralismo religioso -tradiciones judía, griega, y tribales “paganas”-, surgió una

³⁸ *Ibid.*, pp. 75-83.

multiplicidad de tradiciones culturales que, combinada con el pluralismo estructural y político ecológico, crearon condiciones favorables para el estallido de revoluciones modernas. Como resultado de esta convergencia religiosa, cultural, estructural y ecológica aparecieron visiones críticas del orden jerárquico que impulsaron la participación en el ámbito político para reconstruir la sociedad. Asimismo, hubo mayor capacidad contestataria de la periferia contra los centros políticos.³⁹

Eisenstadt concluye que en la civilización cristiana de Europa occidental (y en las colonias de Norteamérica)⁴⁰ coincidieron circunstancias propicias para el surgimiento de revoluciones modernas: una fuerte concepción mundana que, centrada en la reconstrucción del orden político, exigió la rendición de cuentas a los gobernantes; y el acceso directo de los ciudadanos al ámbito político. “Fue esa conjunción de perspectivas cosmológicas y de entornos político-ecológicos lo que proporcionó el marco concreto en el que se desarrollarían las Grandes Revoluciones”.⁴¹ Sin embargo, las grandes revoluciones modernas no fueron el único modelo de cambio social radical, pues hubo otro patrón de transformación global “no revolucionario”. Este fue el caso de la civilización japonesa.

Civilización no axial: La civilización japonesa

La Restauración Meiji (1868-1912) es ejemplo de un proceso de cambio social “no revolucionario” que transformó radicalmente la sociedad japonesa en su ingreso a la modernidad. Durante este periodo hubo profundos cambios en el orden social y político de Japón, debido a la aplicación de un extenso programa cultural moderno que convirtió a la nación nipona en la más desarrollada del continente asiático, a fines del siglo XIX. Sin embargo, la ideología y la naturaleza del proceso político japonés fueron distintas al modelo europeo.⁴²

³⁹ *Ibid.*, pp. 93-100.

⁴⁰ Véase el artículo de Eisenstadt, “Las primeras múltiples modernidades: identidades colectivas, esferas públicas y orden político en las Américas”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, UNAM, núm. 218, mayo-agosto de 2013, pp. 129-152.

⁴¹ Eisenstadt, “Las grandes revoluciones”, p. 100.

⁴² *Ibid.*, pp. 101-103.

Aunque Japón y Europa compartieron elementos de un sistema feudal, un régimen absolutista y cierta secuencia histórica de su desarrollo, la civilización japonesa no formó parte de una civilización universal, a pesar de su contacto con la civilización china o europea, más bien constituyó una *civilización no-axial*, una “amplio entidad civilizadora y nacional encerrada en sí misma”. La orientación religiosa de la civilización japonesa era mixta, es decir, tenía un fuerte compromiso con el orden mundano y con el orden cósmico. Se creía que la naturaleza y la cultura, al igual que el orden natural y social se encarnaban mutuamente.

Por otra parte, no había fuertes conflictos entre los centros políticos *versus* periferias, pues compartían una identidad simbólica común: la figura del emperador como representante del orden cósmico y principal mediador entre la colectividad y las fuerzas naturales. En la civilización japonesa tampoco hubo élites intelectuales, religiosas o culturales autónomas que promovieran programas culturales modernos, a través de coaliciones revolucionarias. Fue la aristocracia militar la que derrocó el régimen feudal del shogunato Tokuwaga, pero, la gran paradoja fue que promovió la “restauración del emperador Meiji”, el restablecimiento de un símbolo del pasado como fuente de la nueva legitimidad política del régimen modernizador.

Por ello, asegura Eisenstadt, la ideología “revolucionaria” nipona fluctuó entre una visión milenarista y un enfoque pragmático, por un lado, propuso una “utopía al revés” que restauró la figura del emperador como el principal símbolo de unidad nacional y la idea de una comunidad nipona autóctona “original” e “inmaculada”; por otro, promovió la reconstrucción de organizaciones políticas bajo un nuevo orden constitucional moderado.⁴³

Aunque ocurrieron rebeliones, movimientos de protesta y luchas políticas en el ámbito político y hubo amplia difusión de ideologías confucianas o nativistas, las élites intelectuales de Japón no eran radicales. Ni los eruditos confucianos ni los monjes budistas elaboraron visiones utópicas que denunciaran el orden social. Tampoco surgió un liderazgo político interesado en movilizar a las distintas fuerzas

⁴³ *Ibid.*, pp. 104-105.

sociales en contra del centro. Así pues, no surgió ninguna organización política que agrupara a los grupos rebeldes y heterodoxos en una acción política común.

Sin embargo, en la modernidad japonesa fue decisiva la predisposición de la sociedad nipona al cambio y la apertura a influencias externas, así como la enorme capacidad para “japonizarlas” tanto institucional como ideológicamente. Japón era el país preindustrial más educado en el continente asiático y contaba con poderosos clanes familiares que innovaron los procesos tecnológicos en las principales actividades económicas del país.

En conclusión, afirma Eisenstadt, la Restauración Meiji fue un modelo de cambio social no revolucionario que se desarrolló en una civilización no axial. Las diferencias más importantes que tuvo con las grandes revoluciones fueron la dimensión simbólica del cambio institucional (el “emperador”), la debilidad relativa de sus élites y grupos heterodoxos y un programa cultural moderno sin fuertes elementos utópicos, universalistas o misioneros. La ideología revolucionaria fue una mezcla sui géneris de utopía milenarista y orientaciones pragmáticas centradas en adaptar el modelo occidental a las tradiciones e instituciones japonesas. No obstante, el cambio de la sociedad japonesa fue radical.

III

América Latina, una civilización axial con régimen patrimonial

Como resultado de la expansión colonial e imperial, las “primeras múltiples modernidades” que cristalizaron fuera de Europa occidental fueron “las Américas”, dos espacios geográficos y culturales que formaban parte de la civilización cristiana desde el siglo XVI. Sin embargo, el sociólogo-historiador sostiene que las modernidades americanas no fueron meras imitaciones o “fragmentos” de la civilización europea, sino producto de las interpretaciones del programa “original” moderno. Así, surgieron dos nuevas civilizaciones: La civilización de Norteamérica integrada por los territorios que hoy conforman Estados Unidos y Canadá; y la

civilización de América Latina formada por las colonias del imperio español y portugués en el Nuevo Mundo.⁴⁴

Es pertinente aclarar que la comparación de Eisenstadt sobre las civilizaciones americanas no es tan metódica como en los casos anteriores, pues en vez de enfatizar las orientaciones mundanas y ultraterrenales, el eje de su reflexión se concentró en el binomio *ethos igualitario versus ethos jerárquico*. Este cambio de énfasis quizás se debe al conocimiento parcial de la historia de América Latina, por ejemplo, su estrategia comparativa no menciona las concepciones cosmológicas de las grandes civilizaciones prehispánicas –azteca, maya o inca–. Asimismo, cita de manera breve las características de “Mesoamérica”: una “civilización pre-axial con régimen patrimonial”.

Su análisis comparativo de las modernidades americanas inicia con las repercusiones de la Reforma y Contrarreforma en ambos lados del Atlántico. Por un lado, la Reforma protestante impulsó en Inglaterra y los Países Bajos los principios de igualdad y libertad en la arena religiosa y política, así como la creación de gobiernos constitucionales (*ethos igualitario*); por otro, en España y Portugal, dos naciones que defendieron la religión católica y la autoridad del Papa (Contrarreforma), predominó la visión jerárquica del orden social y se reprimió a los grupos protestantes; en ambos reinos se preservó la legitimidad del régimen absolutista (*ethos jerárquico*). En la opinión de Eisenstadt, la tensión entre el *ethos* igualitario y el *ethos* jerárquico se reprodujo durante el periodo de “europeización de las Américas”, sin embargo, esta fue más intensa en el Nuevo Mundo y dio lugar a dos civilizaciones distintas: La civilización de Norteamérica y la de América Latina.

En la civilización americana (Estados Unidos y Canadá) surgió un *ethos igualitario* que promovió los valores de libertad, igualdad, solidaridad, antiestatismo e individualismo. Las sectas protestantes participaron en la arena política para llevar a cabo su visión utópica, fortaleciendo así los conceptos de sociedad civil y ciudadanía. Las élites eran autónomas y tenían acceso a la arena política. No había una división pronunciada entre el centro y la periferia. A partir de la independencia

⁴⁴ Eisenstadt, “Las primeras múltiples modernidades”, p. 131.

norteamericana hubo un proceso de democratización “desde abajo hacia arriba”, y los movimientos sociales moderados o radicales se desarrollaron siempre bajo marcos institucionales.⁴⁵

Por otro lado, de acuerdo a Eisenstadt, América Latina formó parte de la “civilización católica de la Contrarreforma” que se distinguió por tener fuertes orientaciones ultraterrenales y desdeñar el ámbito político como el espacio central para materializar sus cosmogonías. Por lo tanto, el sistema jerárquico del antiguo régimen se reprodujo en Latinoamérica, pues la evangelización cristiana de las poblaciones nativas estuvo acompañada por militares y colonos “ávidos de riqueza, poder y prestigio”. Pero, a diferencia de los colonos norteamericanos, los inmigrantes ibéricos no gozaron de autonomía política y las provincias del extenso imperio español y portugués estaban sujetas a un control rígido de la Corona. Por otro lado, los pueblos indígenas gozaban de ciertos privilegios por ser súbditos de la Corona, pero estaban sometidos al trabajo forzado y una pesada carga tributaria para mantener a la monarquía, la Iglesia católica y las autoridades locales. Así pues, el *ethos jerárquico* del catolicismo ibérico fue la base civilizatoria en América Latina.

Las élites intelectuales dependían del **Estado patrimonial** para tener acceso a los recursos materiales, prestigio y poder, por tal motivo, se percibían a sí mismas como grupos de estatus separados del resto de la población. Las élites no eran autónomas en el campo político y eran proclives a promover cambios “no revolucionarios”, pues minimizaban el desarrollo de movimientos de protesta tendientes a la reconstrucción del orden social. La visión conservadora de las clases altas latinoamericanas se reforzó por la filosofía escolástica en las universidades hispanoamericanas. De este modo, las élites de las colonias española y portuguesa se adaptaron muy bien al orden patrimonial vigente. Debido a estas características, afirma Eisenstadt:

En esos contextos, las ideologías potencialmente revolucionarias, que con frecuencia surgían del impacto de la expansión colonial e imperialista, solían limitarse a grupos

⁴⁵ En el reporte de investigación “La teoría de las modernidades múltiples” hago una descripción más amplia de las civilizaciones de Norteamérica y América Latina.

pequeños de intelectuales relativamente segregados (...) Parece que el hecho de que en muchos de esos entornos el comienzo de la modernidad fuera impuesta por gobernantes coloniales explica que en ellos no primaran las revoluciones, sino los movimientos de liberación nacional. No hay duda de que éste fue un poderoso factor debilitador de los movimientos puramente revolucionarios frente a los de índole nacionalista.⁴⁶

Este último comentario es de suma importancia para el análisis de las revoluciones latinoamericanas: Las “grandes revoluciones” se desarrollaron en regímenes políticos estables y comunidades humanas con límites territoriales bien definidos e identidades colectivas bastante sólidas. No pretendían crear nuevas comunidades políticas o nacionales, porque ya existían de antemano.⁴⁷ Sin embargo, en América Latina el comienzo de la modernidad fue simultáneo con las “guerras de Independencia” del siglo XIX, por lo tanto, los resultados fueron distintos a las grandes revoluciones.

En varias regiones de Latinoamérica el liderazgo revolucionario era débil o no era suficientemente fuerte para derrocar a los regímenes autocráticos; o bien la coalición revolucionaria se dividió en momentos clave de la lucha contra el antiguo régimen. Así pues, aunque hubo procesos revolucionarios en el ingreso a la modernidad latinoamericana, no fue posible afianzar –*institucionalizar*, según Eisenstadt– los resultados del programa cultural moderno. Sin embargo, el sociólogo descarta que las “guerras de Independencia” de Latinoamérica sean revoluciones “fallidas” o “fracasadas”, más bien sugiere examinarlas como revoluciones modernas que enfrentaron agudas tensiones entre los movimientos nacionalistas y revolucionarios, que lucharon entre sí por los recursos disponibles, afectando de este modo el desenlace final de la contienda política.

Ante el temor de las clases altas ocasionado por la violencia y las posibles consecuencias “revolucionarias” de las rebeliones populares, las coaliciones de élites-grupos heterodoxos-movimientos de protesta eran débiles y poco duraderas.

⁴⁶ Eisenstadt, “Las grandes revoluciones”, pp. 134-135.

⁴⁷ España, Italia, Alemania, y las Revoluciones europeas de 1848 también enfrentaron el dilema entre movimientos de liberación nacional y movimientos revolucionarios.

La desconfianza de un sector de la élite hacia los movimientos “potencialmente revolucionarios” propició la escasez de recursos, debilitando así la lucha contra el régimen absolutista. A su vez, la debilidad de los liderazgos revolucionarios provocó un desenlace contradictorio: las fuerzas contrarrevolucionarias ligadas al antiguo régimen condujeron sus propios programas “modernos”.⁴⁸ Así, la modernidad inicial latinoamericana en muchas ocasiones fue impuesta por fuerzas conservadoras, por ende, los cambios sociales fueron moderados o revertidos.

En resumen, el *ethos jerárquico* latinoamericano privilegió vínculos verticales, principalmente con el estado colonial, reprodujo las relaciones de extracción económica y dominio político entre la Corona y sus vastos territorios del Nuevo Mundo. En la modernidad inicial de América Latina no existieron los factores básicos para una gran revolución: no había visiones religiosas “mundanas” que promovieran la participación en el espacio político, ni coaliciones duraderas de élites autónomas, grupos heterodoxos y movilizaciones populares, ni ideologías revolucionarias fuertes. Con todo, las primeras revoluciones modernas de América Latina transformaron la región, aunque de modo distinto a las grandes revoluciones.

Reflexiones finales

Sin duda, la teoría cultural de la revolución de Eisenstadt amplió el debate sociológico de los procesos revolucionarios y el surgimiento de la modernidad. Al incluir las civilizaciones axiales como sustrato de las grandes revoluciones, el sociólogo-historiador puso de manifiesto la influencia de la “cultura” en la dinámica social con los conceptos de *visiones cosmológicas*, *ideologías revolucionarias* y *reflexividad social*. El eje de dicha teoría es la tensión simbólica entre el orden mundano y el orden sagrado como fuente del “potencial revolucionario”, pues de ella ha brotado el anhelo de remodelar las sociedades humanas de manera incesante. Así, según Eisenstadt, el motor de la historia es la permanente confrontación entre visiones ortodoxas y heterodoxas del orden social.

⁴⁸ Eisenstadt, “Las grandes revoluciones”, p. 163.

Entre las civilizaciones axiales con potencial revolucionario destacaron aquellas de orientación mundana que aspiraban reconstruir el mundo material para tener acceso al mundo sagrado, colocando el espacio político como la arena principal para poner en práctica sus proyectos utópicos.

Las grandes revoluciones fueron producto de la combinación específica de élites intelectuales marginadas, grupos heterodoxos, visiones utópicas universales y evangelizadoras, y movimientos de protesta, que promovieron la cristalización de programas culturales y políticos modernos. Pero, la convergencia de factores estructurales, históricos, culturales y civilizatorios que favoreció su aparición en Europa occidental, no se repitió en todas las civilizaciones axiales. De hecho, la comparación de esta convergencia con la civilización japonesa permite distinguir un patrón de cambio social “no revolucionario”, en el cual concurren otros factores culturales y estructurales en la transición a la modernidad sui géneris de Japón.

Otra pauta revolucionaria fue la de las civilizaciones axiales de “las Américas”. La civilización de Norteamérica compartió las características de la civilización cristiana de la Europa protestante (ethos igualitario) y las condiciones propicias para la aparición de una gran revolución moderna: La revolución norteamericana. En contraste, la civilización católica de la Contrarreforma tuvo orientaciones ultraterrenales muy arraigadas (ethos jerárquico) que impidieron criticar la autoridad del régimen absolutista, intervenir en el espacio político y exigir la rendición de cuentas a los gobernantes del imperio español y portugués. Además, las élites intelectuales eran dependientes del Estado patrimonial y no forjaron alianzas duraderas con los movimientos populares. Paradójicamente, la modernidad inicial latinoamericana fue impulsada por el gobierno colonial en varias regiones del Nuevo Mundo, por ese motivo, predominaron los movimientos de liberación nacional en vez de las revoluciones modernas. La confrontación entre ambos procesos, debilitó a los movimientos “puramente revolucionarios” frente a los de índole nacionalista.

Bibliografía

- Adams, Julia, Elisabeth S. Clemens y Ann Schola Orloff, "Introduction: Social Theory, Modernity, and the Three Waves of Historical Sociology", en *Remaking Modernity*, Durham and London, Duke University, 2005.
- Eisenstadt, S. N., "La era axial: la emergencia de las visiones trascendentales y el ascenso de los clérigos", en *Revista Sociología Histórica*, núm. 7, 2017, pp. 385-406.
- _____, "Las primeras múltiples modernidades: identidades colectivas, esferas públicas y orden político en las Américas", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, UNAM, núm. 218, mayo-agosto de 2013, pp. 129-152.
- _____, *Las grandes revoluciones y las civilizaciones de la modernidad*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007.
- _____, "Multiple Modernities", *Daedalus*, vol. 129, núm. 1, Winter 2000, p. 2, en [pág. web: http://www.jstor.org/stable/20027613](http://www.jstor.org/stable/20027613) (consultada el 26/06/2020).
- _____, "El marco social y las condiciones de la revolución", en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 12, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1979, en [http://DialnetElMarcoSocialYLasCondicionesDeLaRevolucion12733150%20\(2\).pdf](http://DialnetElMarcoSocialYLasCondicionesDeLaRevolucion12733150%20(2).pdf)
- _____, "El marco de las grandes revoluciones: cultura, estructura social, historia e intervención humana", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, vol. XLVI, núm. 133, UNESCO, septiembre 1992, pp. 411-427.
- Jaspers, Karl, *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza Universidad, 1980.
- Kozlarek, Oliver, *Modernidad como conciencia del mundo*, México, Siglo XXI Editores, Conacyt, Universidad Michoacana de San Nicolás, 2014, p. 99.
- San Pedro, López Patricia (coord.), *Convergencias y divergencias. La modernidad mexicana vista desde la perspectiva histórico-comparativa*, México, UAM Azcapotzalco, 2017.
- San Pedro, López Patricia, "La teoría de las modernidades múltiples de S. N. Eisenstadt. Una agenda preliminar para pensar la modernidad latinoamericana", Reporte de investigación, División de Ciencias Sociales y

Humanidades, UAM Azcapotzalco, octubre 2020, en página web:
<https://drive.google.com/file/d/1RIsf1WofywcGrGjPRehk40ZXomXHAjhH/view>

San Pedro, López Patricia, “Introducción. Las tres olas de la sociología histórica y el método comparativo”, en *Convergencias y divergencias. La modernidad mexicana vista desde la perspectiva histórico-comparativa*, México, UAM Azcapotzalco, 2017, pp. 15-48

Tilly, Charles, *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.