

La teoría de la revolución de S. N. Eisenstadt. Las modernidades americanas en perspectiva comparada

*A teoria da revolução de S. N. Eisenstadt.
As modernidades americanas em perspectiva comparada*

*The S. N. Eisenstadt revolution theory.
The american modernities in comparative perspective*

Patricia San Pedro López*

Resumen

El objetivo principal de este trabajo es explicar los elementos centrales de la teoría de la revolución de S. N. Eisenstadt, en particular, la interrelación entre grandes revoluciones y civilizaciones axiales, y su hipótesis sobre la construcción de las modernidades en América del Norte y América Latina. Asimismo, se muestra la estrategia comparativa del autor para estudiar el cambio social revolucionario y la cristalización de múltiples modernidades en el mundo.

Palabras clave: Eisenstadt, teoría de las revoluciones, civilizaciones axiales, modernidades latinoamericanas, revoluciones de Independencia, sociología histórica, método comparativo.

Resumo

O objetivo principal deste trabalho é explicar os elementos centrais da teoria da revolução de S. N. Eisenstadt, em particular, a inter-relação entre grandes revoluções e civilizações axiais, e sua hipótese sobre a construção de modernidades na América do Norte e na América Latina. Da mesma forma, é mostrada a estratégia comparativa do autor para estudar a mudança social revolucionária e a cristalização de múltiplas modernidades no mundo.

Palavras chave: Eisenstadt, teoria das revoluções, civilizações axiais, modernidades latino-americanas, revoluções da Independência, sociologia histórica, método comparativo.

* Doctora en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Profesora e investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Líneas de investigación: sociología histórica, historiografía norteamericana e historia regional. Publicaciones recientes: *La teoría de las modernidades múltiples de S. N. Eisenstadt. Una agenda preliminar para pensar la modernidad latinoamericana*, México, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, Reporte de investigación, 2020; “Introducción. Las tres olas de la sociología histórica y el método comparativo” y “Movilización popular y cambio social posrevolucionario en las Huastecas, 1920-1940. Un enfoque comparativo”, en Patricia San Pedro López (coordinadora), *Convergencias y divergencias. La modernidad mexicana vista desde la perspectiva histórico-comparativa*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, 2017. E-mail: <plp@azc.uam.mx>.

Abstract

The main objective of this work is to explain the central elements of S. N. Eisenstadt theory of the revolution, in particular, the interrelation between great revolutions and axial civilizations, and his hypothesis on the construction of the modernities in North America and Latin America. Likewise, the author's comparative strategy is shown to study revolutionary social change and the crystallization of multiple modernities in the world.

Keywords: Eisenstadt, theory of revolutions, axial civilizations, Latin American modernities, revolutions of Independence, historical sociology, comparative method.

Los padres fundadores de la sociología, Emile Durkheim, Karl Marx y Max Weber, utilizaron el análisis sociológico e histórico comparativo para *explicar* y *comprender* las grandes estructuras sociales y fenómenos históricos significativos.¹ En la sociología clásica, la dimensión temporal era un aspecto inherente a la disciplina, sin embargo, a mediados del siglo xx, debido a la hiperespecialización académica, hubo un “eclipse de la historia” en las ciencias sociales. En respuesta a esta ausencia de la temporalidad surgió la *sociología histórica*. Charles Tilly, uno de los exponentes más reconocidos de este proyecto teórico, definió la sociología histórica como un conjunto de análisis comparativos del cambio social centrado en las grandes estructuras, los procesos históricos amplios y las comparaciones enormes (Tilly, 1984).

Otro sociólogo-historiador prominente, pero menos conocido que Tilly en la academia latinoamericanista, fue Shmuel Noah Eisenstadt (1923-2010), autor de una de las principales teorías para estudiar la modernidad contemporánea. Eisenstadt fue fundador de la sociología israelí, figura central del neofuncionalismo weberiano, y autor de la teoría de las modernidades múltiples, un enfoque que pone énfasis en las premisas culturales e ideológicas del cambio social, las múltiples interpretaciones de lo que significa la modernidad y las luchas de los actores sociales y políticos para imponer sus visiones utópicas (Joas y Knöbl, 2016:312-322). La vasta obra del autor israelí contribuyó a repensar la modernidad, las civilizaciones y el cambio social de distintas regiones del mundo –incluyendo América Latina– desde una perspectiva comparativa. En 2003, obtuvo el Premio Holberg, considerado el Premio Nobel de las ciencias sociales, gracias a sus aportaciones al estudio de las relaciones entre cultura, sistema de valores e instituciones políticas.

Eisenstadt mantuvo vínculos con América Latina, pues fue investigador del desarrollo agrícola y la modernización en la UNESCO, y colaboró con destacados intelectuales latinoamericanos como Gino Germani, Roberto Agramonte y Florestán Fernandes. Asimismo, publicó varios ensayos comparativos sobre la cultura, la religión, la política

¹ 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.

y el desarrollo de las civilizaciones de América del Norte y América Latina (Eisenstadt, 1992a, 1992b; 1993, 1998; 2007, 2013a; 2013b),² cuya recepción ha inspirado investigaciones sobre imaginarios sociales, identidades colectivas, esferas públicas, diásporas y migraciones en los estudios latinoamericanos.

Los integrantes del Área de Análisis Sociológico de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, hemos abordado algunas problemáticas y conceptos de Eisenstadt para estudiar la formación de la modernidad mexicana en perspectiva histórico-comparativa. En mis estudios³ he combinado el enfoque de Tilly y Eisenstadt para analizar las rebeliones campesinas en La Huasteca durante el periodo posrevolucionario, y el papel de las utopías religiosas en la conformación del nacionalismo católico de la primera mitad del siglo xx (San Pedro López, 2017a, 2017b, 2020a y 2020b).

Sin embargo, la exploración sistemática de la propuesta teórica de Eisenstadt, sobre todo su análisis del cambio social, aún es insuficiente en la historiografía latinoamericanista. Por ello, el objetivo principal de este trabajo es explicar las categorías centrales de su *teoría de la revolución*, el uso del método comparativo y su visión de las modernidades americanas. Las preguntas que guían el trabajo son: ¿cuáles son las aportaciones del sociólogo-historiador a la teoría de la revolución?, ¿cuál es el vínculo entre civilizaciones axiales, grandes revoluciones y modernidad?, ¿por qué es necesario comparar civilizaciones?, ¿qué tipo de civilizaciones y revoluciones modernas surgieron en América Latina?

En la primera sección del trabajo expongo las aportaciones de Eisenstadt a la teoría general de las revoluciones modernas; en la segunda describo la estrategia comparativa de Eisenstadt para entender el cambio social revolucionario y no revolucionario; en la tercera y última, presento su hipótesis sobre la existencia de dos civilizaciones –América del Norte y América Latina– y su vínculo con los diferentes tipos de revoluciones de Independencia que surgieron en el continente.

I

La imagen revolucionaria como cambio total

En 1962, el historiador británico Eric Hobsbawm publicó su famoso libro *La era*

² Aunque los estudios comparativos de las civilizaciones americanas datan de 1992, Eisenstadt aplicó la teoría de las múltiples modernidades en sus últimos ensayos publicados entre 2000 y 2010.

³ Mi proyecto de investigación se intitula “La participación de los movimientos rurales en la formación de la modernidad mexicana, 1860-1940”, que a su vez forma parte del programa “Análisis sociológico e historia cultural de México: formación y participación de los actores colectivos, siglos xix y xx”, Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.

de la revolución 1789-1848, un estudio de la ola revolucionaria que comenzó a finales del siglo XVIII con la Revolución Francesa, atravesó la Revolución Industrial británica y culminó con la Revolución de 1848 y el Manifiesto Comunista. Hobsbawm formó parte de una generación de intelectuales, activistas y estudiantes que imaginó la revolución como la ruta principal para transformar sus sociedades y el mundo entero. Todavía en pleno siglo XXI, el historiador marxista se entusiasmó por las revoluciones de la “primavera árabe” (2010–2012), pero pronto advirtió que ese despertar democrático tendría el mismo final que la “primavera de los pueblos” de 1848 en Francia (Hobsbawm, 2012).

Hasta hace poco, el término revolución tenía una gran carga histórica, simbólica y ontológica en las ciencias sociales y el discurso político, por el profundo impacto que tuvieron los 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 político y académico. Ejemplos de esta representación fue el conocido debate sobre “Reforma o Revolución” en la socialdemocracia alemana en la década de los veinte y la disputa ideológica de la izquierda latinoamericana en los años sesenta.

De acuerdo con Eisenstadt, durante casi todo el siglo XX, el concepto de revolución denotó un tipo de cambio radical y abrupto, es decir, un *cambio total* de la sociedad. La revolución constituía *el* modelo “genuino” de transformación global de la sociedad. 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 transformaciones de largo alcance en *todas* las esferas institucionales de la sociedad, amén de otros cambios morales y educativos que crearían al “hombre nuevo” (Eisenstadt, 1979:64).

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), utilizada por los investigadores para analizar el impacto de los conflictos sociales en la continuidad y/o transformación sociopolítica (Eisenstadt, 1979:65). Dicha concepción tenía como base suposiciones básicas sobre la “totalidad”, “innovación” y “discontinuidad” del cambio social. A pesar de sus diferencias teóricas –tanto marxistas como estructural-funcionalistas– los investigadores pensaban que las distintas esferas de un orden social tendían a cambiar simultáneamente en un tiempo y dirección relativamente iguales; esa concepción del cambio social, según el sociólogo israelí, era herencia del pensamiento teleológico del siglo XIX (Eisenstadt, 1979:64).

En las décadas de 1960 a 1980, las teorías generales de la revolución enfatizaron

los factores estructurales, psicológicos y políticos para explicar la crisis del orden social. Los estudios de Barrington Moore, Reinhard Bendix, Charles Tilly y Theda Skocpol se convirtieron en el canon de la sociología histórica de esa época. Uno de los modelos teóricos más influyentes fue el que propuso Skocpol en *Los Estados y las revoluciones sociales. Un análisis comparativo de Francia, Rusia y China* (1979). Según esta autora, la causa principal de las revoluciones modernas fue el “debilitamiento estructural de los Estados”, debido a la combinación de presiones militares internacionales, la resistencia de las clases superiores a los cambios fiscales y económicos, y la aparición de insurrecciones campesinas. No obstante, la explicación estructural de Skocpol no tomó en cuenta el papel de las visiones del mundo de los actores sociales para entender el surgimiento de los procesos revolucionarios (Jiménez Pérez, 2020:13-35).

Contra este modelo teórico estructural, Eisenstadt dio un “giro cultural” a la teoría de la revolución. Aunque su obra *Revolutions and the Transformation of Societies: A Comparative Study of Civilizations* (1978) estuvo orientada por la sociología funcionalista, después elaboró una explicación más sofisticada del orden y el conflicto social. El sociólogo-historiador preguntó: ¿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? y ¿existen patrones de cambio social comunes a todas las sociedades o cada una evoluciona a su manera? (Eisenstadt, 1992a:411).⁴ Desde una perspectiva neweberiana, el autor centró su análisis en la relación entre el orden social mundano y el orden sagrado que establecieron las civilizaciones universales, a fin de explicar las causas de las revoluciones que dieron origen al mundo moderno.

La teoría de la revolución de Eisenstadt

En *Las grandes revoluciones y las civilizaciones de la modernidad* (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, la Revolución Norteamericana, la Revolución Francesa, así como las revoluciones Rusa, China, Turca y Vietnamita. Como es bien 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,

⁴ Para los marxistas, los intereses materiales eran determinantes para entender la conducta humana; la sociología funcionalista buscó respuestas alternativas en las “ideas”, es decir, en la cultura, para explicar el orden social.

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 sólo 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 (Eisenstadt, 2007:25). A continuación explicaré los elementos de este argumento.

Causas necesarias y suficientes de las revoluciones modernas

Las revoluciones clásicas eran vistas por sociólogos e historiadores como la “quintaesencia de los tiempos modernos”, pero éstas sólo habían ocurrido en lugares y momentos específicos. Por ello, indagaron las condiciones que ocasionaron las revoluciones modernas. Las principales causas de las revoluciones eran: i) las estructurales; ii) los requisitos socio-psicológicos, y iii) las históricas concretas (Eisenstadt, 2007:33-38).

- i. 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 socio-psicológicos. Los procesos de privación y frustración relativos en épocas de recesión o crisis económica que padecían los sectores beneficiados previamente por la modernización y el progreso material, provocaron protestas antes y durante la revolución. Pero el descontento social por sí mismo no provocaba revoluciones, era necesario que éste fuera organizado por líderes políticos de las élites marginadas y que surgieran ideologías revolucionarias.
- iii. Históricas concretas. Aumento de las rentas agrarias o de los alimentos, sequías, guerras, desastres naturales.

Sin embargo, a juicio de Eisenstadt, estas causas eran necesarias pero no suficientes para explicar el origen de las revoluciones modernas. En su opinión, había otras dos causas esenciales 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 con el autor, una causa necesaria y suficiente de las grandes revoluciones puede identificarse en un momento específico de la historia europea: la “modernidad inicial”⁵ (ca. siglo xvii), momento marcado, a su vez, 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 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 (Eisenstadt, 1979:81).

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 antes de ser expulsados o asesinados por las fuerzas revolucionarias, fueron destituidos mediante un proceso legal, pues el objetivo de los insurrectos era crear una *base institucional* para que los gobernantes rindieran cuenta de sus actos ante los ciudadanos (Eisenstadt, 2007:18). Entonces, las grandes revoluciones surgieron *cuando determinados factores estructurales y sociales coincidieron con el comienzo de la modernidad* (cursivas mías) (Eisenstadt, 2007:41).

v. Los marcos civilizatorios. La otra causa necesaria y suficiente de las grandes revoluciones fue un conjunto de escenarios culturales que el sociólogo israelí denominó *civilizaciones axiales*. De acuerdo al filósofo Karl Jaspers, 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.⁶ En las *civilizaciones axiales* surgieron

⁵ “La expresión ‘modernidad inicial’ no tiene un contenido cronológico. No implica que las diversas sociedades prerrevolucionarias se desarrollaron exactamente en el mismo momento histórico. En realidad, la expresión alude a cierta constelación de tendencias y características sociales y culturales concretas que pueden surgir en distintos periodos y sociedades” (Eisenstadt, 2007:39).

⁶ 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 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” (Jaspers, 1980:20).

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 (Eisenstadt, 1992a:419).

Antes de la aparición de las civilizaciones axiales prevalecía la noción de un “orden divino” impuesto por fuerzas sobrenaturales superiores a los seres humanos, por lo tanto, el destino personal estaba dictado desde el nacimiento y nada ni nadie lo podían cambiar. Pero, en el transcurso de 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 la “salvación del alma”. 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 redención humana. Los creadores de esas visiones utópicas fueron principalmente *élites intelectuales* conformadas por grupos religiosos (sacerdotes, profetas, filósofos, hombres iluminados) (Eisenstadt, 2017:385-406). De este modo, subraya Eisenstadt, en las civilizaciones axiales “ir al cielo”, “salvar el alma” o “vivir la vida eterna” ya no era una decisión de los dioses sino el resultado de la agencia humana, de actuar “en este mundo”, “aquí y ahora”, no sólo en el ámbito religioso, sino, sobre todo, en el ámbito político.

Así, el “potencial 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. De la tensión simbólica entre ambos órdenes surgió la posibilidad de remodelar las sociedades de manera permanente. De este modo se desarrolló un dilatado proceso de transformación social que inició en las civilizaciones axiales y culminó en la modernidad occidental (Eisenstadt, 2007:107).

En síntesis, Eisenstadt sostiene que 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, el triunfo de las grandes revoluciones significó 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 forjaron alianzas 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, afirma el autor, no sólo se distinguieron por sus causas, sino también por la singularidad de sus procesos, ideologías y resultados revolucionarios.

Procesos, ideologías y resultados revolucionarios

Para Eisenstadt, los rasgos principales del proceso revolucionario eran: la aparición de movimientos de protesta y rebeliones “periféricas” que luchaban –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; el surgimiento de nuevas formas de organización política (asociaciones, camarillas, sociedades secretas) y diferentes tipos de liderazgo (vanguardias, bloques, partidos políticos) y, por último, la creación de ideologías revolucionarias con vocación universal y misionera (Eisenstadt, 2007:18-20).

De acuerdo con el autor, las élites intelectuales y los grupos heterodoxos –puritanos ingleses y norteamericanos, miembros de clubes franceses e intelectuales rusos– articularon las ideologías revolucionarias con los agentes responsables de transformar las rebeliones en revoluciones modernas. Aportaron tanto los líderes como la organización política indispensable para unir las distintas fuerzas sociales revolucionarias. Sin embargo, el sociólogo-historiador subraya el carácter inestable de las alianzas entre élites, organizaciones subversivas y movimientos populares, pues los antiguos aliados podrían convertirse en enemigos políticos durante el transcurso de la lucha revolucionaria. Por otro lado, las fuerzas rebeldes podrían fortalecer sus baterías a la hora de enfrentarse a poderosas fuerzas “contrarrevolucionarias”. En consecuencia, la debilidad o fortaleza de las coaliciones revolucionarias es un aspecto clave, según Eisenstadt, para entender la naturaleza de las revoluciones modernas.

Un componente distintivo de las grandes revoluciones fue el tipo de ideologías que impulsaron las élites intelectuales y los grupos heterodoxos. Las ideologías revolucionarias se caracterizaron por elaborar una denuncia absoluta y 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), impulsó a los rebeldes desde el principio hasta el fin del proceso revolucionario. Una vez triunfantes, las visiones utópicas revolucionarias intentaron hacer tabla rasa del pasado y borrar los símbolos del viejo orden por medio de la violencia y del terror.

Las utopías revolucionarias modernas se distinguieron por tener una dimensión universalista, es decir, una perspectiva que se creía aplicable al conjunto de la humanidad y una dimensión misionera. Las ideologías revolucionarias no sólo pretendían transformar un orden político y social particular, sino a toda la humanidad, de ahí su compromiso ético de llevar a la mayor cantidad de población su mensaje radical (Eisenstadt, 2007:16 y 17).

Otro atributo de las grandes revoluciones fue el tipo de resultados que alcanzaron en el escenario político, la economía política y la formación de estratos sociales: 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 a las viejas clases dominantes y llevaron a cabo cambios profundos en la estructura de clases al desaparecer los viejos criterios de estratificación social e imponer el dominio simbólico de la ciudadanía (Eisenstadt, 2007:18).

Las primeras revoluciones modernas se diferenciaron, sobre todo, por promover nuevas formas de pensar el mundo, la naturaleza y el hombre, es decir, nuevas formas de *reflexividad social*. Para Eisenstadt, el núcleo del programa cultural moderno era su singular concepto de capacidad humana, de su autonomía y de su lugar en la dinámica temporal. La reflexividad moderna fue una forma innovadora de pensar que intentaba 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 (Eisenstadt, 2007:150). 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 independiente, que ejerce pleno dominio sobre la naturaleza y, por lo tanto, capaz de participar activamente en la constitución del orden social (Eisenstadt, 2007:151).

En consecuencia, en la modernidad se desarrollaron fuertes tendencias a la rebelión y la impugnación 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 cambiaron la percepción del tiempo humano, pues el futuro estaba “abierto” a distintas utopías que eran objeto de confrontación. Había tantas utopías como formas de implantarlas (Eisenstadt, 2007:151). En breve, el núcleo del proyecto político moderno fue la promulgación de un *imaginario de protesta* y la apertura de un tiempo nuevo: *Les temps modernes*. El programa cultural moderno surgió por primera vez 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 que enfrentaron los desafíos y posibilidades de la modernidad “original” (Eisenstadt, 2007:172).

En resumen, la teoría cultural de la revolución propone que las grandes revoluciones fueron producto de la combinación específica de causas estructurales, sociopsicológicas y concretas, que coincidieron con el inicio de la modernidad y la civilización cristiana de Europa occidental (y en las colonias de Norteamérica). Sólo en este entorno civilizatorio hubo concepciones religiosas mundanas que concibieron el ámbito político como la arena principal para poner en práctica sus visiones

utópicas; sólo ahí 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 profundos. Fue la combinación de estos elementos, la conjunción histórica de actores, temporalidades y marcos culturales, la que dio origen a los distintos programas modernos, a las *múltiples modernidades* (Eisenstadt, 2007:24 y 25).

Sin embargo, esa convergencia de causas, contextos y marcos civilizatorios no siempre provocó “grandes revoluciones”. En otros contextos históricos y escenarios culturales, los procesos revolucionarios tuvieron como resultado “revoluciones conservadoras” (Eisenstadt, 1992a:416). A pesar de su importancia histórica, asegura el sociólogo, 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 (Eisenstadt, 1992a:424).

Aunque existió una estrecha afinidad entre las grandes revoluciones modernas y las civilizaciones axiales, el sociólogo israelí se pregunta: ¿por qué hubo cambios revolucionarios en unas y no en todas las civilizaciones axiales? Para responder esta pregunta, Eisenstadt recurrió al método comparativo.⁷

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 japonesa) para identificar un modelo de cambio “no revolucionario”. Por último, confrontó las *civilizaciones axiales con regímenes patrimoniales* a fin de esclarecer por qué

⁷ El análisis sociológico e histórico examina diferentes problemáticas por medio de la comparación global de cierto número de casos, para tratar de establecer causas y resultados de los procesos sociales en la corta, mediana y larga duración. el “tiempo-eje” (Jaspers, 1980:20).

los procesos revolucionarios no siempre produjeron grandes revoluciones. Este fue el caso de las Guerras de Independencia de América Latina.

Estrategia comparativa de Eisenstadt

<i>Civilizaciones axiales de orientación ultraterrena</i>	<i>Civilizaciones axiales de orientación mundana</i>	<i>Civilización no axial</i>
Budista	Europa occidental (cristiana)	Japón
Hindú	América anglosajona (protestante)	
Musulmana	China (confuciana)	
América Latina (católica)		

Fuente: elaboración propia.

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 en ella predominó una visión negativa del mundo como un “orden social contaminado, impuro”, provocado por la ruptura de la “armonía original”. Para evitar la “impureza” terrenal, los hindúes “renunciaron” a este mundo 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 tenían la pretensión de cambiar las relaciones entre clases sociales, ni tampoco querían modificar el vínculo jerárquico centro-periferia. Los grupos rebeldes no consideraron la participación en el ámbito político como la arena principal para llevar a cabo sus visiones trascendentales. Tampoco establecieron procedimientos para exigir rendición de cuentas a los gobernantes (Eisenstadt, 2007:61-74).

Otra civilización de orientación ultraterrena fue la Rusia imperial, pues aquí 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 (Eisenstadt, 2007:125 y 126).

Civilizaciones axiales de orientación mundana

En China, una civilización de orientación “mundana”, el espacio político fue decisivo para la reconstrucción del orden social. El confucianismo concibió las actividades mundanas como expresión de un “orden sagrado”, es decir, para “ganar el cielo” se requería de los súbditos disciplina y el cumplimiento de los deberes mundanos dentro de la familia, la comunidad y el servicio imperial. Asimismo, 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.

No obstante, 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 a 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 (Eisenstadt, 2007:75-83). 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 fundamental de la “salvación del alma”. Aunque las diferentes iglesias cristianas (católica, oriental, bizantina y rusa) resolvieron de manera distinta la tensión entre el mundo material y el mundo sagrado, Eisenstadt afirma que gracias a ese pluralismo religioso –tradiciones judía, griega, y tribales “paganas”– surgió una multiplicidad de tradiciones culturales que, combinada con el pluralismo estructural y político ecológico, creó las condiciones favorables para el estallido de revoluciones modernas. Como resultado de esa 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 ante los centros políticos (Eisenstadt, 2007:93-100).

Por lo anterior, Eisenstadt concluye que en la civilización cristiana de Europa occidental (y en las colonias de Norteamérica) (Eisenstadt, 2013a:129-152) 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” (Eisenstadt, 2007:100). Sin embargo, las revoluciones modernas no fueron el único modelo de cambio social radical. Existió otro patrón de transformación global “no revolucionario”: la civilización japonesa.

III

Las modernidades americanas: *ethos* igualitario versus *ethos* jerárquico

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 formaron 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 civilizaciones: la *civilización de Norteamérica* (Estados Unidos y Canadá), y la *civilización de América Latina*, formada por las colonias del imperio español y portugués (Eisenstadt, 2013a:131).

Las Américas tuvieron diferentes orientaciones religiosas (*ethos*), por ello, el análisis comparativo de Eisenstadt hizo hincapié en 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 católicos se preservó la legitimidad del régimen absolutista (*ethos jerárquico*). La tensión entre el *ethos* igualitario y el *ethos* jerárquico, según Eisenstadt, se reprodujo durante el periodo de “europeización de las Américas” y dio lugar a dos formaciones culturales distintas: la civilización de Norteamérica y la civilización 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 norteamericana hubo un

proceso de democratización “desde abajo hacia arriba”, y los movimientos sociales moderados o radicales se desarrollaron siempre bajo marcos institucionales.⁸

Por otro lado, de acuerdo con 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 Hispanoamérica, 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, pues los reinos del extenso imperio español y portugués estaban sujetos a un control rígido de la Corona. Por otra parte, aunque los pueblos indígenas gozaban de ciertos privilegios por ser súbditos españoles, fueron sometidos al trabajo forzado y una pesada carga tributaria. Así, 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 se reforzó por la filosofía escolástica que se enseñaba en las universidades hispanoamericanas. Las élites de las colonias española y portuguesa se adaptaron muy bien al orden patrimonial vigente. Por ello, 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 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 (Eisenstadt, 2007:134).

En mi opinión, la distinción que hace Eisenstadt entre grandes revoluciones y movimientos de liberación nacional es de suma importancia para el análisis de las revoluciones de Independencia latinoamericanas (siglo XIX), pues mientras que las revoluciones clásicas se desarrollaron en regímenes políticos estables y comunidades humanas con límites territoriales claros e identidades colectivas bien definidas, en América

⁸ El “centro” comprende el orden de los símbolos, valores y creencias de las élites que imperan en una sociedad; la “periferia” es aquella parte de la sociedad que no pertenece al centro, donde la toma de decisiones y la autoridad son escasas y difusas (Shils, 1961:117-130).

Latina las revoluciones liberales surgieron cuando no había sólidos lazos geográficos e identitarios en Hispanoamérica.⁹

En ocasiones, subraya Eisenstadt, los líderes de la Independencia no eran suficientemente fuertes para derrocar a los regímenes autocráticos y las coaliciones revolucionarias se dividieron en momentos clave de la lucha contra el antiguo régimen español. Por este motivo, aunque hubo procesos revolucionarios en el inicio de la modernidad latinoamericana, no fue posible afianzar *–institucionalizar–* las transformaciones del programa cultural moderno. Sin embargo, el sociólogo rechazó etiquetar como revoluciones “fallidas” o “fracasadas” a las guerras de Independencia, más bien sugirió examinarlas como revoluciones que enfrentaron agudas tensiones entre movimientos nacionalistas versus revolucionarios, afectando de este modo el desenlace final de la contienda política.

Ante el temor de las clases altas por la violencia y las posibles consecuencias “revolucionarias” de las rebeliones populares, las alianzas interclastas fueron débiles e inestables en América Latina. La desconfianza de un sector de la élite hacia los movimientos “potencialmente revolucionarios” propició la escasez de recursos militares, económicos e ideológicos, debilitando así la lucha contra el régimen absolutista. A su vez, la debilidad de los liderazgos revolucionarios provocó un desenlace contradictorio: las fuerzas políticas ligadas al antiguo régimen (fuerzas conservadoras) establecieron sus propios programas “modernos” (Eisenstadt, 2007:163). Así, la modernidad inicial latinoamericana en muchas ocasiones fue impuesta por fuerzas conservadoras, por ende, los cambios sociales revolucionarios fueron moderados o revertidos.

En resumen, el *ethos jerárquico* latinoamericano privilegió vínculos verticales 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.

Conclusiones

Sin duda, el análisis cultural de la revolución de Eisenstadt amplió el debate sociológico sobre los procesos revolucionarios y el surgimiento de la modernidad. Al incluir las

⁹ El sociólogo-historiador aclaró que España, Italia, Alemania y las Revoluciones europeas de 1848 también enfrentaron el dilema entre movimientos de liberación nacional y movimientos revolucionarios.

civilizaciones axiales, el sociólogo-historiador resaltó la importancia capital de las *visiones cosmológicas*, *las ideologías revolucionarias* y *la reflexividad social*, para comprender el cambio social. El núcleo de esta perspectiva teórica es la tensión simbólica entre el orden mundano y el orden sagrado como fuente del “potencial revolucionario”, pues de ella ha brotado de manera incesante el anhelo de remodelar las sociedades humanas. Así, el motor de la historia es la permanente confrontación entre visiones ortodoxas y heterodoxas del orden social.

Entre las civilizaciones axiales con potencial revolucionario destacaron las de orientación mundana, pues aspiraban a reconstruir el mundo material mediante las luchas en el espacio político, para poner en práctica sus proyectos utópicos. Asimismo, el análisis de los procesos, ideologías y resultados es una aportación valiosa de Eisenstadt, pues distinguió diferentes patrones de cambio social. No todas las revoluciones produjeron grandes cambios sociales. No siempre las transformaciones radicales fueron resultado de grandes revoluciones. Gracias a su perspectiva comparativa contribuyó a superar la visión teleológica de la historia humana.

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 y la América anglosajona, no ocurrió en todas las civilizaciones axiales.

Otra trayectoria revolucionaria surgió en “las Américas”. La civilización de Norteamérica compartió las características de la civilización europea protestante (*ethos igualitario*) y las condiciones propicias para la aparición de una gran revolución moderna: la revolución norteamericana de 1786. En contraste, la civilización católica de la Contrarreforma tuvo fuertes orientaciones ultraterrenales (*ethos jerárquico*) que impidieron criticar la autoridad del régimen absolutista, intervenir en el espacio político y exigir la rendición de cuentas a los monarcas ibéricos. Además, las élites intelectuales hispanoamericanas eran dependientes del Estado patrimonial y no pudieron forjar alianzas duraderas con los movimientos populares. La debilidad de las alianzas y liderazgos revolucionarios en América Latina, según Eisenstadt, propició en varios casos la imposición de programas modernos conservadores, pero inestables.

Ciertamente, el enfoque neweberiano de Eisenstadt tiene alto valor heurístico para investigar las visiones trascendentales de las élites y grupos populares en América Latina, sin embargo, las categorías de “civilización católica de orientación ultraterrena” y “*ethos jerárquico*” resultan insuficientes para entender la complejidad de los fenómenos religiosos en la región. Es un punto de partida, pero reproduce las imágenes duales que dominaron la sociología de la modernización de los años

sesenta. Asimismo, el acento del sociólogo en los procesos de institucionalización revolucionarios nos ayuda a comprender mejor la dinámica pendular del cambio social latinoamericano (revolución-autoritarismo-revolución). La hipótesis de la (no) convergencia de las revoluciones de la Independencia de Hispanoamérica y la modernidad inicial sugiere nuevas preguntas sobre el problema de la legitimidad política de la monarquía española y la continuidad del *ethos* jerárquico. Por último, la teoría de las modernidades múltiples nos lleva a repensar viejas problemáticas: ¿es válido describir Mesoamérica como una civilización pre-axial?, ¿acaso la evangelización católica no tuvo también orientaciones “mundanas”? ¿podemos identificar un *ethos* igualitario en las civilizaciones “indígenas” del pasado y del presente?

Bibliohemerografía

- ADAMS, Julia, Elizabeth S. CLEMENS y Ann Shola ORLOFF (2005), “Introduction: Social Theory, Modernity, and the Three Waves of Historical Sociology”, en *Remaking Modernity. Politics, History, and Sociology*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press.
- EISENSTADT, Shmuel Noah (1978), *Revolutions and the Transformation of Societies: A Comparative Study of Civilizations*, Nueva York, The Free Press.
- EISENSTADT, Shmuel Noah (1979), “El marco social y las condiciones de la revolución”, en *Estudios Políticos*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, núm. 12. Dirección URL: <[http://DialnetElMarcoSocialYLasCondicionesDeLaRevolucion12733150%2\)pdf](http://DialnetElMarcoSocialYLasCondicionesDeLaRevolucion12733150%2)pdf)>.
- EISENSTADT, Shmuel Noah (1992a), “El marco de las grandes revoluciones: cultura, estructura social, historia e intervención humana”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO, vol. XLVI, núm. 133.
- EISENSTADT, Shmuel Noah (1992b), “Cultura, religión y desarrollo de las civilizaciones de América del Norte y América Latina”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO, vol. XLIV, núm. 134.
- EISENSTADT, Shmuel Noah (1993), “Civil Society and Democracy in Latin America: Some Comparative Observations”, en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, Universidad de Tel Aviv, núm. 4 (2). Dirección URL: <eial.tau.ac.il/indez.php/eial/article/view/1237/1265>.
- EISENSTADT, Shmuel Noah (1998), “The Construction of Collective Identities in Latin America: Beyond the European Nation State Model”, en Luis RONIGER y Mario SZNAJDER (editores), *Constructing Collective Identities and Shaping Public Spheres*, Brighton, Portland, Sussex Academic Press.
- EISENSTADT, Shmuel Noah (2000), “Multiple Modernities”, en *Daedalus*, vol. 129, núm. 1, invierno. Dirección URL: <<http://www.jstor.org/stable/20027613>>, [consulta: 26 de junio de 2020].
- EISENSTADT, Shmuel Noah (2007), *Las grandes revoluciones y las civilizaciones de la modernidad*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

- EISENSTADT, Shmuel Noah (2013a), “Las primeras múltiples modernidades: identidades colectivas, esferas públicas y orden político en las Américas”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, vol. 58, núm. 218, mayo-agosto.
- EISENSTADT, Shmuel Noah (2013b), “América Latina y el problema de las múltiples modernidades”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, núm. 218, mayo-agosto.
- EISENSTADT, Shmuel Noah (2017), “La era axial: la emergencia de las visiones trascendentes y el ascenso de los clérigos (1982)”, en *Sociología Histórica*, España, Universidad de Murcia, núm. 7.
- HOBBSBAMM, Eric (2012), “Lo sucedido en 2011 me recuerda la revolución de 1848 en Francia”, en diario *La Tercera*, 8 de enero. Dirección URL: <<https://www.latercera.com/diario-impreso/eric-hobsbawm-lo-sucedido-en-2011-me-recuerda-la-revolucion-de-1848-en-francia>>.
- JASPERS, Karl (1980), *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza Universidad.
- JIMÉNEZ PÉREZ, Diana Laura (2020), *De la caída del Antiguo Régimen al triunfo de Fidel: tres modelos teóricos sobre las transformaciones revolucionarias*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, tesis de licenciatura en Sociología.
- JOAS, Hans y Wolfgang KNÖBL (2016), “Lección decimotercera. La renovación del parsonianismo y de la teoría de la modernización”, en Hans JOAS y Wolfgang KNÖBL, *Teoría social. Veinte lecciones introductorias*, Madrid, Akal.
- SAN PEDRO LÓPEZ, Patricia (2017a), “Introducción. Las tres olas de la sociología histórica y el método comparativo”, en Patricia SAN PEDRO LÓPEZ (coordinadora), *Convergencias y divergencias. La modernidad mexicana vista desde la perspectiva histórico-comparativa*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.
- SAN PEDRO LÓPEZ, Patricia (2017b), “Movilización popular y cambio social posrevolucionario en las Huastecas, 1920-1940. Un enfoque comparativo”, en Patricia SAN PEDRO LÓPEZ (coordinadora), *Convergencias y divergencias. La modernidad mexicana vista desde la perspectiva histórico-comparativa*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.
- SAN PEDRO LÓPEZ, Patricia (2020a), “Del catolicismo social al nacionalismo católico. José de Jesús Manríquez y Zárate, obispo de Huejutla, 1923-1939”, en Gabriela AGUIRRE y Nora PÉREZ RAYÓN (coordinadoras), *Los proyectos católicos de nación en el México del siglo XX. Actores, ideologías y prácticas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco/Terracota.
- SAN PEDRO LÓPEZ, Patricia (2020b), *La teoría de las modernidades múltiples de S. N. Eisenstadt. Una agenda preliminar para pensar la modernidad latinoamericana*, México, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, Reporte de investigación. Dirección URL: <<https://drive.google.com/file/d/1RlslfWofywcGrGjPRehk40Z>>

XomXHAjhH/vie>.

SHILS, Edward (1961), "Center and Periphery", en *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Professor Michael Polanyi*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

SKOCPOL, Theda, (1984 [1979]), *Los Estados y las revoluciones sociales. Un análisis comparativo de Francia, Rusia y China*, México, Fondo de Cultura Económica, traducción de Juan José Utrilla.

TILLY, Charles (1984), *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, Madrid, Alianza Editorial.

Recibido: 16 de febrero de 2023

Aprobado: 18 de mayo de 2023