

BERTRAND BADIE Y GUY HERMET

POLÍTICA COMPARADA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en francés, 1990
Primera edición en español, 1993

Título original:
Politique comparée
© 1990, Presses Universitaires de France
ISBN 2-13-043156-9

D. R. © 1993, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S. A. DE C. V.
Carretera Picacho Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-3474-X

Impreso en México

INTRODUCCIÓN

La política comparada no constituye sólo un sector de la ciencia política con métodos, objetos de análisis y autores de referencia propios; asimismo —y tal vez sobre todo— es un modo de investigar el conjunto de los fenómenos políticos, una manera de profundizar en el análisis empírico y en la teoría política en todos los sectores del conocimiento. Tal vez a eso se debe el lugar aparte que ocupa en la ciencia política, y el carácter casi tabú que la rodea hace tiempo, a juzgar por la escasa enseñanza que se desprende explícitamente de ella y por el retraso con que ha inspirado la publicación de obras. Es verdad que esta reserva es más propia de los franceses que de los francófonos, y que la política comparada tuvo mejor suerte en las universidades anglosajonas, donde se llama *Comparative Politics* o *Comparative Government*. En ambos casos, la reflexión comparativa no pretende imponerse como una subdisciplina, sino como una *manera de ser* en la ciencia política.

Se pueden intuir las funciones de esta manera de ser. Comparar ayuda ante todo a *conocer* y a *conocerse*: a conocer al otro, desde luego, al dejar de identificarlo con los estereotipos que el sentido común le ha atribuido y al dejar de encajonarlo, sobre todo si está lejos, en las categorías misteriosas aunque cómodas de lo exótico. También ayuda a conocerse, pues es cierto que el análisis de los demás permite precisar aquello que constituye nuestra propia identidad: así como la idea de color sería perfectamente desconocida si el universo fuera monocromático, con el género monográfico el investigador se arriesga a no ver lo que constituye la particularidad del sistema político que estudia, dado que no puede compararlo con ningún otro sistema para así destacar lo que tenga de indiscutible, de singular o de particular.

Comparar permite además *comprender*, es decir, interpretar: interpretar lo que quiere decir política en este o aquel lugar sin limitarse a la concepción universalista o etnocéntrica en la cual peligran caer los investigadores; interpretar una acción o el funcionamiento de determinada institución, o incluso el que se recurra a tal o cual práctica, pues ningún objeto político remite a un significado universal, sino antes que nada al sentido que le confieren sus actores. Cada parlamento, cada partido, cada modo de movilización política está marcado por la huella de una historia, de una cultura que los distingue de los parlamentos, partidos y modos de movilización propios de otros países. Así pues, la acción que se despliega en el seno de cada uno y su manera de funcionar ocultan una parte distintiva e indiscutible, y el hecho de no conocerla puede conducir a una mala interpretación del juego que efectúan sus actores.

Comparar también nos lleva a relativizar, a abandonar nuestro léxico político, nuestras teorías, nuestros determinismos y prejuicios. No existe un léxico universal de la ciencia política, pues no todos los conceptos pueden univer-

salizarse *a priori*, y menos que nada con base en definiciones estrictas y limitantes. No existen los determinismos universales, pues las historias son demasiado numerosas para ello, demasiado complejas y, en realidad, demasiado independientes unas de otras. No hay teorías políticas totalmente universales, pues ninguna teoría puede intentar ser independiente de la cultura del sociólogo que la establece, y ninguna cultura puede pretender haber alcanzado el universalismo. Por ello, el análisis comparativo tiene como principal beneficio desarmar las certidumbres construidas por otros, con el fin de precisar, afinar, corregir o enmendar los paradigmas y, con el tiempo, definir la frontera que separe los dominios de lo universal y de lo particular.

Por último, la comparación tiene como objetivo *liberar*. Ante todo, liberar del peso del etnocentrismo, que ya hemos analizado, pero también del peso más insidioso de lo universal y lo uniforme. Al mostrar la pluralidad o la diversidad, el método comparativo destaca también la importancia del acontecimiento, de la invención, de la ruptura, de la movilización y, por ende, de la acción. El análisis comparativo —siempre y cuando no caiga en una explicación totalitaria más, por ejemplo al querer explicar las diferencias mediante un determinismo cultural tan simplista como terrible— muestra que si las trayectorias del desarrollo político son diferentes, no es porque los hombres sean diferentes o porque no hayan interpretado de la misma manera las leyes de la historia, sino en gran medida porque han tomado diferentes decisiones, porque han reaccionado de distinta manera ante acontecimientos diferentes y porque han establecido tradiciones diferentes. El propósito del comparatista —como aquel guía que terminó el recorrido turístico de unos franceses por un país lejano expresando su deseo de que el viaje por lo menos les hubiera enseñado que “Francia sólo está en Francia”— es el de presentar primero aquello que es, en determinado lugar y momento, como la expresión de lo que hubiera podido no ser y que, en todo caso, no existe en ningún otro lado y en ningún otro momento.

Esto es, que comparar compete más al método crítico que al método positivo y que, por ello, la tarea del comparatista consiste más en despertar dudas que en analizar. Tanto más cuanto que, finalmente, sabemos mejor lo que este comparatista no debe hacer que lo que debe ser. El método comparativo, que suele confundirse con la yuxtaposición de estudios regionales, debe ir más allá, debe confrontar la información proveniente de dicha yuxtaposición; por ende, implica el conocimiento de varios ámbitos. En ocasiones se confunde al método comparativo con la reflexión teórica, pero no hay que limitarlo a eso; es necesario demostrar que este método puede habérselas con la información empírica y verificarla. El método comparativo a veces se limita a la historia comparada, como para expresar mejor la indiscutible singularidad de cada modelo de desarrollo; también hay que distinguirlo de ella con el fin de resolver el falso dilema de la ciencia política sempiternamente universalista y de la única historia que puede marcar las singularidades. El método comparativo, que de vez en cuando se limita al análisis institucional (acaso se presta a ello mejor que otros métodos), también debe intentar definir las prácticas políticas del poder y de la oposición.

Esta obra no pretende resolver todos estos problemas y mucho menos llenar los vacíos descubiertos. Tampoco intenta hacer el balance de todos los trabajos que, en mayor o menor medida, han servido para el análisis comparativo de las ciencias políticas, tanto más cuanto que, si bien faltan las síntesis respectivas, son numerosísimos los trabajos especializados y más todavía las obras que pueden ayudar al comparatista en su empresa. Mucho menos trata de descubrir los diferentes sistemas políticos construidos en la historia: estos son innumerables y a cada uno podría dedicársele justificadamente un libro aparte. Nuestro propósito es mucho más modesto: en la primera parte señalaremos los problemas específicos del método comparativo y efectuaremos una recapitulación de los mismos; enseguida indicaremos los ejes que comprueben este método en el ámbito del análisis del poder político (en la segunda parte) y en el análisis (eco del anterior) de la expresión política (tercera parte). Como hemos comprobado que el método comparativo se aplica sobre todo a las *instituciones*, limitamos o dejamos de lado el análisis de las instituciones constitucionales o administrativas. Puesto que decidimos escribir un libro —y no un ensayo—, de ninguna manera pretendemos crear un “nuevo método comparativo”; quisimos más bien efectuar un balance crítico de los principales hallazgos, establecer bases para la investigación y presentar una guía de todo lo que queda por descubrir en este ámbito que sigue siendo nuevo.*

OBSERVACIONES GENERALES RESPECTO DE LAS REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Por supuesto, los artículos, obras y colaboraciones indicados al final de cada capítulo no constituyen relaciones exhaustivas de los trabajos acerca del tema analizado. Por una parte, se trata esencialmente de obras de los autores mencionados en el texto. Por la otra, se incluyen también estudios no citados pero que son interesantes desde el punto de vista del método comparativo. En consecuencia, y desde esta perspectiva más que nada metodológica, no se pretende proporcionar al lector un repertorio más o menos sistemático de las obras que contienen información básica respecto a los diferentes ámbitos políticos habidos o por haber de este mundo. En pocas palabras: presentamos estas bibliografías como clave para la “biblioteca de iniciación” del comparatista, en un terreno que por fuerza implica decisiones subjetivas.

Dadas las múltiples coincidencias que impiden efectuar subdivisiones tajantes en estas bibliografías, los títulos presentados al final de cada capítulo no están clasificados de manera interna, salvo en un caso.

Por último, hay varias obras que se registran en más de un capítulo. La principal razón intelectual de esta repetición es que dichas obras pueden ser objeto de muchas lecturas. Por lo demás, nos ha parecido cómodo para el lector permitirle la posibilidad de referirse a cada capítulo o a cada parte de esta obra por separado, y que encuentre siempre una base bibliográfica suficientemente completa acerca del tema examinado.

* Los autores agradecen a Sylvie Haas-Blaise que ayudara a darle forma definitiva a este volumen y colaborara con ellos en la recopilación de la bibliografía. En muchos sentidos, ella también es “autora” de este libro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Algunas obras generales acerca de política comparada

- Almond, Gabriel A., y G. Bingham Powell, *Comparative politics: a developmental approach*, Boston, Little, Brown & Co., 1966.
- Blondel, Jean, *An Introduction to comparative government*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1969.
- Dogan, Matei, y Dominique Pelassy, *Sociologie politique comparative, Problèmes et perspectives*, París, Economica, 1982.
- , *La comparaison internationale en sociologie politique*, París, LITEC, 1980 (recopilación).
- Eckstein, H., y David Apter (comps.), *Comparative politics: a reader*, Nueva York, The Free Press, 1963.
- Finer, Samuel E., *Comparative government*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977.
- Grawitz, Madeleine, y Jean Leca, *Traité de science politique*, París, PUF, 1985, 4 tomos.
- Holt, Robert T., y John E. Turner (comps.), *The methodology of comparative research*, Nueva York, The Free Press, 1970.
- La Palombara, Joseph, *Politics within nations*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1974.
- Macridis, Roy, *The study of comparative government*, Nueva York, Doubleday and Co., 1955.
- Meny, Yves, *Politique comparée*, París, Monchrestien, 1988.
- Merkel, P. H., *Modern Comparative Politics*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1970.
- Robin, M., *Histoire comparative des idées politiques*, París, Economica, 1988.
- Rokkan, Stein (comp.), *Comparative research across cultures and nations*, París, The Hague, Mouton and Co., 1968 (casos de trabajos comparativos).
- Seiler, Daniel-Louis, *La politique comparée*, París, A. Colin, 1982 (col. "U2").
- , *De la comparaison des partis politiques*, París, Economica, 1986.
- , *Comportement politique comparé*, París, Economica, 1985.

PRIMERA PARTE
LA COMPOSICIÓN DE LA COMPARACIÓN

La ambición del método comparativo se inscribe prioritariamente en un esfuerzo de naturaleza metodológica, ya que la mera acumulación de estudios monográficos aislados entre sí en el plano intelectual, en el fondo sólo equivale a la confesión de una carencia en este ámbito. Desde luego, al emprender la interpretación comparativa se da un buen paso cuando, por lo menos, se traduce en ese estado de ánimo que lleva al investigador a admitir que sólo puede reconocer lo específico de su terreno al compararlo con otros ámbitos, ya sean parecidos o diametralmente opuestos. Sin embargo, la mente abierta y la curiosidad no bastan para que la política comparada tenga por lo menos los atributos más elementales de una categoría científica. Para acercarse a esa categoría, la comparación debe efectuarse de manera sistemática y crítica, por un lado, como procedimiento de investigación y, por el otro, como trabajo de configuración de un objeto cuyo sistema también debe obedecer a la preocupación comparativa, aunque sea único.

Los dos capítulos de esta parte preliminar se refieren a este requisito previo y científico para efectuar la comparación. En el primer capítulo, que es más abstracto o teórico, se analizan la validez del método comparativo, las múltiples maneras de concebirlo y, desde luego, su alcance heurístico frente a la contradicción que necesita superar, entre lo universal de algunas instancias primordiales de lo político y lo particular de cada situación real. Por su parte, el capítulo siguiente examina con detenimiento los mismos asuntos, aunque los incluye en la preocupación más empírica de definir las referencias de las variables de análisis más importantes en la diferenciación de los procesos políticos observables.

I. EL MÉTODO COMPARATIVO

EN GRAN parte, la ciencia política se constituyó gracias al método comparativo, que no tardó en imponerse como sustituto de la experimentación: puesto que el sociólogo no puede ver los objetos sociales en el laboratorio, se propone comparar los hechos sociales pertenecientes a las mismas categorías, aunque insertándolos en contextos diferentes, con el fin de explicar de esta manera su génesis y sus diferencias de configuración y de arreglo. Por ello, con frecuencia se ha intentado comparar a las instituciones constitucionales francesas con las inglesas, y también a los sistemas de los partidos surgidos por toda Europa, a los sindicatos y los grupos de presión. Aunque esta iniciativa más que nada dio lugar, en el seno de la ciencia política, al nacimiento de la disciplina especializada de las instituciones políticas comparadas, inaugurada a finales del siglo XIX por Lowell, y proseguidos por Bryce, los comportamientos políticos a su vez han pasado a ser objeto del mismo tipo de empresa: aunque, a este respecto, la comparación no fue por fuerza transnacional y, por ejemplo, la escuela francesa de análisis electoral intentó organizarse efectuando la comparación de los votos emitidos en unidades geográficas diferentes, con el fin de volver a encontrar, mediante las variables que puede ofrecer la geografía (la naturaleza del suelo, el tipo de propiedad y el tipo de actividad económica o el nivel de la práctica religiosa), los principios que explican las diferencias comprobadas en el comportamiento del elector.

Todas estas orientaciones muestran que la comparación se impuso más como método que como objeto. Su propósito no era realizar el inventario de las similitudes y las divergencias comprobables de un país a otro, sino transformar este inventario en el conductor de una explicación de los procesos sociales. Entonces, qué importa que los objetos comparados pertenezcan o no a países diferentes, a países vecinos o distantes, con tal que se pueda decir que son comparables —o sea, que tienen suficientes puntos comunes para pertenecer a la misma categoría y hacer válida la comparación— y que al mismo tiempo se distinguen de tal manera que la comparación es útil. Así, el método comparativo se inspira directamente en el método de las variaciones concomitantes elaborado por John Stuart Mill: su propósito es interpretar las variaciones que presenta un objeto social dado al relacionarlas con las diferencias comprobadas en el modo de acción de tal o cual factor, en igualdad de circunstancias. Por ello, la geografía electoral dio a luz un cúmulo de investigaciones e hipótesis comparativas: por ejemplo, el canónigo Boulard intentó explicar los diferentes matices políticos de las unidades geográficas aislando la variable religiosa y elaborando el mapa de la difusión del cristianismo en Francia. Antes, en la corriente del siglo XIX, Tocqueville abrió el camino cuando comparó a Francia con Inglaterra en *El antiguo régimen y la*

Revolución y quiso explicar algunas diferencias que eran objeto de su investigación: la importancia del proceso revolucionario, la expansión del Estado y de la democracia de este lado de la Mancha, haciendo la comparación con el curso de la historia sociopolítica del otro lado. Así pues, el autor destaca la fuerza de las divisiones sociales en Francia, relacionada sobre todo con la perpetuación de los derechos feudales.

Un método como éste tiene sus límites, sobre todo en el ámbito de las ciencias sociales: el medio en el cual se elabora un objeto social es tan complejo e incluye tal cantidad de variables, cada una potencialmente explicativa, que es muy difícil aislar a una de ellas y asegurarse de que todas las demás sean neutras. Así pues, el método de las variaciones concomitantes es, en el mejor de los casos, aproximativo. Cuando mucho permite elaborar hipótesis sin que el comparatista pueda por ello comprobar sin lugar a dudas si son exhaustivas y si se encuentran entre las más pertinentes para la explicación del objeto analizado. Por ejemplo, el análisis del desigual desarrollo de los partidos comunistas en el seno de la Europa Occidental puede resaltar las características comunes de las sociedades que tienen o tuvieron un partido comunista fuerte: su pertenencia al mundo latino y al ámbito cristiano romano, y la existencia de un Estado fuerte en su seno. No obstante, la concomitancia nunca ha sido absoluta: el caso finlandés debiera considerarse excepcional; el caso de Alemania, donde hubo un partido comunista fuerte, apenas cabe en esta hipótesis. Por lo demás, el comparatista está desarmado cuando tiene que demostrar que no pasó por alto otra variable más pertinente y más adecuada con esta lógica de la concomitancia. Por último, y en primer lugar, nada le permite confirmar la pertinencia de una variable *única*, pues acaso el desarrollo de los partidos comunistas se deba a factores diferentes en cada sociedad y en cada historia.

Así pues, es azaroso anquilosar la comparación en ciencia política asociándola a un método dado, por riguroso que éste sea *a priori*. Sobre todo, cuando más allá de estas incertidumbres el método comparativo clásico se ha visto cada vez más zarandeado desde los años setenta y ha confrontado una serie de crisis de las que a duras penas surgen nuevas orientaciones que ahora fundamentan la renovación del método comparativo.

LA CRISIS DEL MÉTODO COMPARATIVO CLÁSICO

El método comparativo clásico entró a una crisis en el contexto de los años sesenta, no tanto debido a sus fragilidades metodológicas como a sus dificultades para adaptarse a las transformaciones que por entonces marcaron el objeto del análisis político. Para empezar, su contexto era el de la descolonización, que marca la aparición, en la escena internacional, de un gran número de Estados nuevos que reflejan un orden político evidentemente mucho más alejado del mundo occidental. Podía tener sentido comparar los parlamentos de Francia y de Gran Bretaña, pero ¿puede decirse lo mismo de la comparación de los parlamentos francés y egipcio, del partido radical

francés y el partido *baath* sirio, de la vida política de Francia y la vida política de Burkina-Fasso? Por una parte, es forzoso reconocer que la diferencia de contextos es demasiado acentuada para que pueda efectuarse una comparación binaria y que, por otra parte, con una comparación de este tipo se corre el riesgo de preferir las *formas* a los modos reales de funcionamiento y así ocultar todo lo que constituía lo específico y la incumbencia reales de lo político en el seno de las sociedades extraoccidentales.

Frente a este desconcierto prevalecieron dos actitudes: o se alegaba que la empresa comparativa era imposible puesto que se aplicaba a sociedades demasiado diferentes, o se intentaba dar al postulado de la comparación bases nuevas y supuestamente mejor adaptadas. La primera salida consistía en rechazar el análisis de las sociedades extraoccidentales en el ámbito de las *area studies*: lo específico de las sociedades africanas, del Medio Oriente y las latinoamericanas sería tal que, por una parte, sólo podrían estudiarlo los especialistas y, por la otra, su conocimiento se consideraría como un análisis monográfico del terreno y no como una comparación con otras sociedades, cuyas conclusiones tendrían que ser formales. Aunque esta actitud aún tiene fervientes partidarios y ha inspirado excelentes investigaciones empíricas en las que ha destacado la riqueza de los métodos antropológicos, tiene sus límites: por un lado, la falta de comparación, aunque se efectúe con el ánimo de respetar lo específico, puede agravar involuntariamente el carácter etnocéntrico del análisis: la comparación obliga a destacar las diferencias y por ende a utilizar con precaución los conceptos; por lo contrario, se corre el riesgo de elaborar la monografía a partir de prejuicios, utilizando de nuevo y sin criterio antiguas categorías y métodos cuya compatibilidad con el objeto o la situación estudiados no se hayan establecido antes. Por otra parte, a medida que el análisis monográfico se multiplica desemboca en un cúmulo de conocimientos yuxtapuestos y desarticulados que impiden el conocimiento de lo político. De esta manera, la ciencia política se torna un espacio de conocimientos cada vez más desestructurados y se arriesga a limitarse al arte de la descripción.

La segunda postura fue la del desarrollismo que, al principio de los años sesenta, se impuso como salvador del método comparativo. En realidad, su argumento era muy sencillo: si la comparación entre las sociedades extraoccidentales y las occidentales del mundo contemporáneo podía ser desconcertante, en cambio era más eficaz y legítimo postular que las condiciones presentes de funcionamiento de las primeras tenían cierta analogía significativa con el anterior modo de funcionamiento de las segundas. Finalmente, las sociedades europeas se enfrentaron al mismo desafío que las sociedades africanas o asiáticas de hoy: el absolutismo monárquico recuerda la naturaleza autoritaria de los regímenes; la venalidad de los cargos es pariente de la corrupción; la inestabilidad de las fronteras europeas, cuando menos hasta finales del siglo pasado, remite a las dificultades de la construcción nacional. Así pues, sostener esta tesis equivale a postular que en todos los órdenes políticos existe un proceso de desarrollo político y que comparar significa medir los desfases, es decir, el subdesarrollo de algunos sistemas políticos, o

sea, prescribir las recetas necesarias para remediar dichos retrasos. Un método así sólo puede llevarse a la práctica en la medida en que se postule que todas las sociedades deben converger en un modelo único de modernidad política cuyo perfil se conoce *a priori*.

Durante la época del desarrollismo triunfante, esta perspectiva dio pábulo a varios tipos de comparaciones. En algunos análisis se investigaban más bien las *causas* del desarrollo político para explicar la desigualdad de las condiciones en que éste se realiza, de sociedad en sociedad. De esta manera, equiparando el desarrollo político con la construcción de la poliarquía (sistema marcado por la libre competencia para obtener el poder político), R. Dahl compara a las sociedades en función de su nivel de PNB por habitante, postulando la pertinencia política de elevar dicho PNB. Por su parte, K. Deutsch y D. Lerner proceden a comparar los niveles de movilización social alcanzados por cada sociedad, es decir, los grados de decadencia del vasallaje comunitario tradicional. Por lo contrario, otros análisis se dedican a identificar los síndromes de desarrollo político, con el fin de mostrar su desigualdad de sociedad en sociedad; tal es el caso de G. Almond cuando establece los criterios de *secularización* y *diferenciación* de lo político; y de Pye cuando fragua los de capacidad e igualdad política, para apreciar asimismo cómo y en qué medida ha superado cada sociedad las seis crisis que en sus postulados presentan como inherentes de todo proceso de desarrollo: crisis de identidad, de legitimidad, de penetración, de participación, de integración y de distribución.

Pocos conceptos y pocas teorías de la ciencia política tuvieron una carga ideológica tan fuerte como el desarrollismo. Al principio éste remedaba a la tradición evolucionista que proclama la existencia de una ley universal de cambio político: todas las sociedades cambian al desplazarse de la tradición multiforme a la modernidad uniforme comparable al orden contemporáneo de las sociedades occidentales. Así, la primera carga ideológica se refiere a esta concepción acabada del desarrollo que postula la orientación de éste hacia una reducción progresiva de las diferencias que separan a las sociedades extraoccidentales de las occidentales. Así pues, se niega o desprecia la pertinencia de la aportación del antropólogo: el análisis de las tradiciones es secundario respecto de la realización progresiva de la modernidad. Otra carga ideológica, el desarrollismo, también fue fraguada para legitimar las políticas de cooperación y las subsecuentes prácticas de dependencia. La ayuda material al Tercer Mundo es necesaria ya que no sólo permite su progreso económico, sino además que logre un modelo de gobierno liberal y pluralista; por esta razón, supone que las sociedades en vía de desarrollo importen masivamente los modelos occidentales de gobierno. Por último, el desarrollista contribuye de manera inmediata a legitimar el poder de los príncipes en el seno de las sociedades extraoccidentales: como no tienen un desarrollo acabado, el régimen autoritario no sólo es aceptable y explicable; también sirve para movilizar los recursos necesarios para remediar los atrasos.

De esta manera se advierten todos los peligros que hay en el fondo de una empresa que, para rehabilitar el método comparativo, tiende a confundir las

diferencias con los retrasos. Ahora bien, no todo lo que el comparatista advierte que es distinto entre uno y otro orden político, puede reducirse por fuerza a estados incompletos ni puede borrarse por obra de una mera técnica gubernamental. La actualidad política lo demuestra de manera muy clara: sería superficial considerar que los conflictos islámicos, los fracasos de algún régimen africano o el funcionamiento peculiar de la vida política de la India son meros residuos, señales de atrasos en el orden político racional y universal. El desarrollista, más que salvar al método comparativo, ha acelerado su crisis. Esta crisis, precipitada y evidenciada por estos procedimientos, tiene tres características: crisis del universalismo, crisis de la explicación y crisis de las relaciones del análisis comparativo de la historia.

La crisis del universalismo

El análisis comparativo clásico, y particularmente su faceta desarrollista, descansan en un doble postulado: lo universal de los conceptos y lo universal de las prácticas. Esta doble profesión de fe universalista remite a una convicción epistemológica: no puede haber en ella una ciencia de lo político sin una serie de conceptos aplicables al conjunto de las situaciones políticas; también corresponde a un prejuicio: el de que la cultura no interviene significativamente en la elaboración de las categorías para el análisis ni en la hechura de los órdenes políticos conformados y que siguen constituyéndose en el espacio y el tiempo.

Esta última afirmación es más paradójica y más frágil. Al declarar de esta manera lo transcultural de los conceptos y las prácticas políticas, el método comparativo clásico sólo pudo refugiarse en los axiomas desarrollistas: una vez descubiertas las diferencias culturales, sólo tenían un valor residual destinado a perderse a medida que se efectuara la modernización; en el mejor de los casos, los conceptos se elaboraron según el método weberiano de los tipos ideales, es decir, como una racionalización utópica, acentuando su aspecto más significativo y permitiendo interpretar aquello que los separaba de las situaciones concretas y reales, como debido a los restos de una tradición, tanto más fácil de aislar para postular después su desaparición progresiva. Por ejemplo, se suponía la existencia de un tipo ideal de burocracia racional-legal que no se distinguiría de la burocracia camerunesa o china más que por el efecto residual de las prácticas patrimoniales que, como tales, no modificaban para nada la esencia universal del fenómeno burocrático.

Esta perspectiva no pudo resistir un doble ataque. Primero el de las prácticas políticas que, en lugar de acercarse a un modelo universal, no dejan de corroborar y ampliar la distancia que las separa de éste. Los estados africanos que lograron la independencia al principio de los años sesenta casi calcaron el modelo institucional occidental: a medida que construyeron su vida política, ésta fue mostrando los procedimientos de surgimiento de una política que no podía reducirse a los modelos conocidos y que se expresaba por medio de un conjunto de mecanismos de hibridación, y también de apropiación e inven-

ción, que muestran sin lugar a dudas que el cambio político no corresponde a la obra de una matriz universal. Cada vez más, los movimientos de oposición fuera de Occidente se organizan y movilizan a partir de una temática de lo específico, sin que se pueda considerar razonablemente que son el último coletazo de una tradición que agoniza.

El segundo ataque provino del propio análisis científico. El fracaso que sufrió en África y en Asia el modelo estatal occidental, la dura confirmación de su especificidad y de la imposibilidad de universalizarlo, tuvieron dos efectos en el propio seno de las ciencias sociales. Para empezar, un renovado interés por las tradiciones que el desarrollista se negaba a estudiar: de ahí el saludable descubrimiento de la antropología política, que destaca la gran variedad de los escenarios políticos; de ahí también, y en esa misma dirección, el redescubrimiento del concepto de cultura y del análisis cultural que, sobre todo a iniciativa de Clifford Geertz, vuelve a inscribirse en el análisis comparativo desde principios de los años setenta. El segundo efecto fue el de precipitar el reexamen de las condiciones históricas de producción de la modernidad política occidental. Si ésta encuentra tantas dificultades para universalizarse y finalmente fracasa en dicha empresa, acaso sea necesario analizarla de otra manera, destacando las circunstancias particulares de su surgimiento. Esta nueva sociología histórica del Estado y de lo político occidental fue iniciada por Barrington Moore, que se interroga acerca del nacimiento de la democracia, y fue continuada tanto por Perry Anderson, cuyo objeto de estudio es la aparición del Estado absolutista, como por Tilly, que se interroga acerca de la génesis del Estado-nación, y por R. Bendix, que efectúa investigaciones respecto de la legitimidad popular... Los politólogos occidentales, al regresar a su propia historia, descubren que su jerga, que consideraban universal, en gran parte sólo sirve para explicar una trayectoria de desarrollo político. Así, Estado, nación, democracia representativa, espacio público y sociedad civil son categorías de la historia occidental que erróneamente se consideran conceptos universales.

Esta es pues la situación de la primera crisis del método comparativo clásico: sus partidarios creían que empleaban un léxico universal de la ciencia política; en realidad sólo efectuaban sus comparaciones con la jerga de una ciencia política occidental y, por ende, se entregaban al juego estéril de confundir las comparaciones y la medida de las distancias que separan los distintos órdenes políticos extraoccidentales del orden político occidental, también considerado homogéneo con demasiada precipitación. El efecto de "des-composición" que siguió a esta primera crisis fue apabullante: el descubrimiento de lo específico afectó profundamente a la definición de lo político, que ya no podía presentarse como algo diferenciado universalmente, ni territorializado, ni tampoco relacionado con la hipótesis weberiana del monopolio de la violencia física legítima. Cada vez es más azaroso pensar que lo político por fuerza remite a un ámbito definido de acciones, a un espacio territorial cerrado, a la construcción de un monopolio, al cumplimiento de una forma de legitimidad. ¿Es posible entonces ponerse de acuerdo en una definición universal de lo político? ¿Resisten la crítica de lo universal las

definiciones propuestas por los políticos de los años sesenta (todas muy diferentes, por lo demás), época en la que el behaviorismo y el desarrollismo estaban relacionadas con el mismo triunfo? ¿Se puede afirmar en rigor que es posible definir a la política y reflexionar acerca de ella independientemente de las culturas y de las historias, y que éstas, para producir lo político, rinden tributo a una jurisdicción universal? ¿Es pues razonable fundar una ciencia política comparativa en una definición de lo político al mismo tiempo bastante amplia, extensa, rigurosa y funcional para aplicarse con provecho por lo menos a todas las sociedades contemporáneas? En realidad muchos malentendidos se disiparían y se evitarían muchas simplificaciones si se reconociera la imposibilidad de una definición universal de lo político; si se aceptara que definir lo político no tiene valor axiomático para abordar la investigación de las ciencias políticas, sino que, por lo contrario, señalar sus definiciones múltiples y comparadas constituye uno de los objetos más importantes de la investigación en ciencias sociales. En efecto, esto equivale a decir que la crisis del universalismo por la que atraviesa la política comparada supone que se dude del desglose *a priori* del objeto político, su aislamiento demasiado prematuro en el interior del todo social; uno y otro corresponden a modalidades variables de cultura en cultura, lo que obliga al comparatista a emprender una empresa *sociológica* integrada.

Este recurrir a la cultura, a la antropología y a la historia sugiere el desquite del conocimiento *individualizante* respecto del conocimiento *universalizante*, el retorno a lo que Robert Nisbet llama lo "concreto singular" a costas de lo "universal abstracto". Este traslado, aunque necesario, no deja de encerrar varios peligros: ¿puede seguir hablándose de ciencias sociales aunque desaparezca todo lo universal? ¿Cómo sería una jerga de ciencias políticas que se limitara a reunir los vocabularios políticos particulares de cada cultura? ¿Para qué serviría una comparación que se limitara a yuxtaponer los diferentes tipos que se consideraran incuestionables?

Por estas razones, la crítica del universalismo debe ser moderada, sobre todo porque es evidente que numerosos procedimientos sociales y políticos, en particular los que pertenecen a un nivel abstracto, contienen una dimensión universal: algunos conceptos, como el de acción social (según la define Weber), y los conceptos de norma, de ley, de centro y periferia, de obligación política y de movilización resisten la crítica de la relativización. Esto revela que compete al método comparativo efectuar una clasificación que a la fecha no se ha emprendido de manera sistemática y que consista en distinguir a los conceptos monoculturales de los transculturales: los primeros estarían relacionados con determinada historia —por ende, no podrían exportarse; en cambio, los conceptos transculturales podrían universalizarse y trascenderían las culturas. Esta labor crítica es indispensable para superar los procedimientos del método comparativo clásico y para elaborar un nuevo método comparativo que sea válido. Empero, se adivinan sus dificultades, ya que la distinción entre concepto monocultural y concepto transcultural no deja de ser ambigua. Puede definirse como transcultural a un concepto de dos maneras: ya sea porque ha sido elaborado dentro del marco de una teoría o de

un modelo analítico cuya pretensión universal resista la crítica (este es el caso de los conceptos de acción social o de obligación política); ya sea porque represente en lo abstracto a una construcción política situada en el espacio y en el tiempo pero que, *en la práctica*, haya adquirido un valor universal. Así como la primera acepción no produce demasiadas confusiones, la segunda puede dar lugar a malentendidos: si bien es evidente que los objetos políticos inventados por determinada cultura pueden adquirir una dimensión universal, también conviene establecer hasta qué grado de desnaturalización o de hibridación conserva su identidad el objeto en cuestión y puede ser representado por un concepto único y singular. Los conceptos de burocracia, ideología, de exigencia, de reivindicación y de política pública tienen una historia y un modo de incluirse en la escena política, pero que poco a poco se universalizaron. En cambio, los conceptos de Estado, gobierno representativo, nación y soberanía pertenecen a una historia de la que no pueden desligarse sin modificar profundamente su contenido. No se sabe el resultado de conceptos como totalitarismo, democracia o legitimidad popular, cuya evolución es muy confusa. Estos aspectos delicados muestran que el meollo del asunto está en el nivel de la definición, es decir, en el enunciado de las características del concepto. Así pues, al comparatista le corresponde considerar la cultura y la historia para distinguir estrictamente los niveles de abstracción de cada concepto, y no vacilar en utilizar diferentes términos para cada uno de estos niveles. Por ejemplo, orden político o escena política son términos más abstractos y universales que Estado, palabra que indica un modo específico de estructurar dicho orden o escena.

La segunda dificultad consiste precisamente en ubicarse en este laberinto producido por la pluralidad de las definiciones que recibe la mayoría de los conceptos de la ciencia política. Por ello, el método comparativo supone la reducción previa de esta polisemia que dificulta la distinción entre lo monocultural y lo transcultural. Según como se defina al Estado, éste puede parecer universal (como mero sinónimo de escena política) o específico (si se define mediante los atributos que marcaron su invención en una trayectoria histórica dada). Así pues, este riesgo de confusión orienta el trabajo de definición que debe efectuarse respecto del contenido histórico de los objetos analizados: si éste no se define bien mediante un concepto y una terminología específicos, la comparación resulta imposible e ilusoria. El comparatista debe señalar, nombrar y definir lo específico de cada etapa de su análisis, debe examinar sus dinámicas, el proceso de su posible exportación y su posible efecto de hibridación, es decir, su transformación en la sociedad a la que se trasplanta.

Así, la tercera dificultad es expresar estos conceptos y relacionarlos con el lenguaje autóctono. La traducción sistemática de éstos al lenguaje del comparatista suele crear una ilusión de transculturalidad e implica por ello un deslizamiento de sentido. Por lo contrario, con el uso en la lengua original se corre el riesgo de declarar la incuestionable especificidad de su significado. En realidad, la operación de traducción constituye un peligro para el análisis comparativo y debe vigilarse muy de cerca para conservar la distinción entre los conceptos universales y los específicos. Por ejemplo, está claro que el concepto de

radicalismo es específico de la cultura francesa y que no debe confundirse con lo que expresa el término inglés *radical*. El término *libéral*, que en Francia expresa el liberalismo económico y una concepción restrictiva de la intervención del Estado, encierra la misma trampa, pues en la cultura estadounidense se refiere a un sistema de actitudes de izquierda, que propicia la intervención redistributiva del poder político. De la misma manera, la palabra árabe *Umma* indica un modo específico de construir lo social al designar a la comunidad compuesta por el conjunto de creyentes, con lo que impugna la concepción territorial de orden sociopolítico. Así pues, por sus implicaciones políticas remite a una categoría propia que no puede confundirse con la categoría de Iglesia o con la de comunidad religiosa. Otro ejemplo, la palabra *dawla*, que con excesiva precipitación se tradujo como Estado, conceptualiza un orden político que no puede expresarse con los conceptos de la sociología política occidental y que sólo se traduce con una larga perífrasis; este término debe conservarse para expresar un concepto específico de una cultura.

Así pues, la crisis del universalismo sólo puede superarse reordenando a fondo las jergas de la sociología política y, ante todo, abandonando la ilusión de que la jerga ideada por la ciencia política occidental para explicar su propia historia es universal. Desde luego, este tipo de trabajo corresponde a una obra de crítica teórica y a un ordenamiento lógico, pero también supone, y de manera prioritaria, la reorientación de la investigación empírica, que por una parte consiste en confrontar los conceptos de la sociología política con el sentido que dan los autóctonos a los objetos políticos que supuestamente designan y, por la otra, en comparar las características que fundamentan sus definiciones de los objetos reales a los que se supone corresponden.

La crisis de la explicación

Inevitablemente, la crisis del universalismo que afecta al método comparativo desemboca en la crisis de su facultad explicativa; admitir que los procesos políticos contienen una parte indiscutible de especificidad equivale a dudar de los paradigmas explicativos que generalmente utiliza este tipo de método, en particular el desarrollismo. Por lo mismo, la nueva tendencia explicativa que se deriva de ello culmina en un modo de exposición mucho más modesto, aunque indudablemente más válido.

En efecto, la explicación política ya no puede afirmar la existencia de un factor determinante y universal que trascienda las culturas y las historias. Es forzoso admitir que la hipótesis ya se insinuaba en la mayoría de los trabajos comparativos. El lugar que se otorgaba a un determinismo económico que se considera universal era particularmente importante y no se encontraba sólo en la tradición marxista. El determinismo mediante las infraestructuras, proclamado por éstas, tal vez ha sido muy nocivo para el análisis comparativo derivado de ellas y ha trasplantado a las más diversas realidades históricas el mismo tipo de cuestionamiento explicativo, creando así la ilusión de una transformación parecida de las sociedades. Sin embargo, y de manera

paradójica, se encuentran la mismas orientaciones en todos los escritos desarrollistas, que también parten del postulado de un desarrollo político que rinde tributo al desarrollo económico.

El postulado, que es el núcleo de un esfuerzo comparativo, es doblemente azaroso. Supone que en todas las culturas se concibe a la economía de una misma manera, y que su articulación con lo social y lo político es de la misma naturaleza universal. Esta concepción elimina una parte esencial del objeto del método comparativo, que es el de comparar los diferentes modos de articulación entre las instancias que componen el juego social. Además, encuentra una fuerte oposición en la antropología que, por lo contrario, demuestra una gran variedad de modos de construcción de lo económico y de sus relaciones con lo social. Karl Polanyi, y luego Louis Dumont, mostraron que lo económico no goza de autonomía y de racionalidad más que en el contexto de la historia occidental y que, en cambio, en el seno de otras culturas e historias se encuentra firmemente "encajonado" en el orden social. En su análisis de Tanzania, Goran Hyden demostró que en el seno del campesinado el juego económico no puede distinguirse de las relaciones sociales comunitarias y que así no apoya ni su autonomía como mercado, ni la intervención, en su seno, de los actores políticos, que por lo mismo considera extranjeros.

Por lo demás, el determinismo económico da por hecho lo universal de las estrategias, las cuales sin embargo se elaboran de manera histórica, con lo que remiten a lo específico. Si el determinismo ha gozado del favor de las ciencias occidentales, probablemente se deba a que la explicación con base en lo económico reflejaba una dimensión importante de la historia occidental, y que sobre todo remitía a la estrategia detenida por las "burguesías conquistadoras" cuando relacionaban de manera consciente su éxito económico con el ejercicio de un control activo del funcionamiento de las instituciones políticas, y por ello con el proceso de democratización. Este vínculo, establecido históricamente entre la empresa económica y la empresa política, ya no es ni universal ni exclusivo de los demás factores para explicar el desarrollo económico europeo: su extensión forzada a las demás historias plantea la uniformidad de las estrategias desplegadas por los actores y, por ejemplo, supondría que el empresario saudita o indonesio adopta *a priori*, sólo por su profesión, el mismo comportamiento que el seguido antes por su colega europeo.

Todo esto indica que el paradigma explicativo no es *culturalmente neutro*. En realidad, la referencia a la cultura sugiere que el mismo factor no siempre es pertinente, ni tiene siempre la misma pertinencia; que no todos los actores sociales lo perciben de la misma manera, y que por ello su papel limitante no se reconoce de la misma manera en cualquier parte; que su modo de insertarse en los procesos sociales no es objetivamente el mismo dondequiera; que, por ejemplo, en un contexto de individualización de las relaciones sociales, la pertinencia y el alcance explicativo del factor económico no son los mismos que en un contexto dominado por la fuerza de las solidaridades comunitarias. En realidad, el propio concepto de determinismo tiene una connotación cultural, ya que describe la aceptación de determinado factor en un sistema de significados dado. Que en algunas culturas, como por ejemplo

la otomana, el determinismo militar se prefiera al económico, sugiere la importancia de las conquistas y los recursos armados en la historia del mundo turco. En todo caso, el método comparativo puede establecer como objeto de análisis a esta pluralidad de los modos de organización de los determinismos sociales. En cambio, si su objetivo es comparar los hechos sociales, tiene que repudiar cualquier modelo monocausal de explicación, so pena caer en el artificio.

Esta interferencia entre la cultura y la explicación y esta indiscutible diversidad de los modos explicativos contribuyeron a poner en duda las pretensiones causales del análisis comparativo clásico. Así lo evidencian los trabajos más recientes, pues reorientan la explicación hacia el modo "secuencial" o hacia el método weberiano de la afinidad electiva. La primera de estas dos fórmulas está estrechamente relacionada con la reintroducción de la historia: consiste en comparar las trayectorias históricas con el fin de explicar las diferencias que las separan mediante el efecto producido por la sucesión de las diferentes secuencias históricas. La segunda se debe al resurgimiento del análisis cultural y al redescubrimiento de la epistemología de Max Weber.

El análisis de tipo "secuencial", que fue iniciado por Barrington Moore, fue precisado después por Stein Rokkan y por Perry Anderson. Moore, quien se interroga acerca de las diferencias entre las trayectorias que separan a los sistemas políticos europeos, distingue entre la vía democrática y la dictadura, que incluye a las vías fascista y comunista, e intenta explicar por qué las sociedades europeas emprendieron caminos diferentes. Cada uno de estos caminos proviene de una secuencia revolucionaria diferente: la revolución burguesa en el caso de la primera; y la revolución desde arriba, por iniciativa del príncipe, en el caso de la segunda; la revolución de masas con predominio campesino en el caso de la tercera. Aunque Moore se inspira en conceptos que toma prestados de la sociología marxista, se cuida de indicar un determinismo *a priori* y de referirse a una lógica causal. Con más prudencia, pretende establecer las características que constituyen lo específico de las secuencias que precedieron a cada una de estas tres revoluciones, y por ello el principio de estos tres regímenes. Esto lo lleva a evidenciar la pertinencia de los modos de organización de las formaciones rurales preindustriales y a situar en el tipo de ordenamiento que caracteriza a éstas los elementos que explican la división de estos regímenes. Los aspectos de estas formaciones sociales se precisaron con base en tres criterios elaborados teóricamente: la importancia relativa de la aristocracia y de la burguesía, el tipo de economía rural definido esencialmente por la relación sostenida con el Estado y la orientación más o menos revolucionaria del campesinado. Por ello, el análisis efectuado no es causal: ninguna de estas variables se considera la *causa* de la aparición de un régimen; por lo contrario, la combinación de las variables permite describir la naturaleza de cada una de estas formaciones, pues el propósito de Moore se limita a revelar la *correspondencia secuencial* entre un tipo de formación y un tipo de régimen. Por ejemplo, muestra que la revolución campesina que preparó el camino para el régimen comunista *estuvo precedida* por una secuencia caracterizada por la debilidad relativa de la burguesía, por la existen-

cia de una agricultura represiva y por la tradición revolucionaria del campesinado. El autor, consciente de la realidad de las individualidades históricas, admite que la revolución burguesa predemocrática está precedida por dos tipos posibles de secuencias: el tipo inglés, caracterizado por la apertura de la aristocracia hacia la burguesía comerciante, el establecimiento de la economía agrícola comercial y la escasa tradición revolucionaria del campesinado; y el tipo francés, caracterizado por la agricultura mucho más reprimida y por una tradición campesina revolucionaria.

En Rokkan encontramos una iniciativa de la misma naturaleza cuando recurre al método de las "diacronías retrospectivas" para elaborar su "carta conceptual de Europa" y explicar así la diferenciación de los modos de desarrollo político practicados en Europa. Esta iniciativa es radicalmente opuesta a la del determinismo *a priori*: Rokkan comprueba de manera empírica las diferencias entre los modos de construcción estatal y nacional tal como se efectuaron a través de Europa y luego se remonta en el tiempo para indicar las variables que pueden explicar esta distribución. Rokkan describe esta distribución de manera geográfica, y comprueba una fuerte oposición entre el Oeste, caracterizado por una construcción estatal precoz, y la Europa Oriental, donde confirma el orden imperial agrario; en cambio, en el centro domina un modelo de construcción estatal tardío, contenido durante mucho tiempo por la resistencia del sistema de ciudades-Estado. Otra oposición distingue una construcción nacional rápida y más bien consensual en el norte de Europa, y en el sur una construcción nacional más tardía y conflictiva. Esta comprobación empírica lleva a Rokkan a *deducir* la pertinencia de cierto número de variables que contribuyeron a estructurar de manera diferente el pasado de cada uno de estos tipos de sociedad. Así, parece que la oposición Este-Oeste fue *preparada* por otro modo de economía, que provocó el triunfo de la economía mercantil cerca del Atlántico y el de la economía rural en las regiones orientales. Las diferencias en el centro (la "espina dorsal"), desde el mundo germánico hasta el mundo italiano, fueron preparadas por un ordenamiento territorial diferente, caracterizado por la proximidad y competencia de los centros potenciales, es decir, por las ciudades que podían ser el punto de partida de una construcción estatal, mientras que tanto en el Este como en el Oeste, la extensión de las zonas rurales impide este tipo de competencia. En cuando a las oposiciones entre el Norte y el Sur, remiten al juego de la Reforma y por ende a una variable de tipo religioso.

Esta iniciativa le permite a Rokkan dar una explicación comparativa en la que repudia al determinismo. El interés de su trabajo es sobre todo mostrar que ninguna instancia es el origen *a priori* de los procesos políticos: la variable económica explica el proceso de construcción de un centro estatal en Europa, aunque en combinación con una variable territorial; en cambio, no interviene en la explicación de las modalidades de construcción nacional que incluyen una variable religiosa. La elección de cada una de esas variables y la definición de su grado de pertinencia no se efectúan en función de una teoría causal *a priori*, sino mediante la lectura de las diferencias comprobadas de manera empírica y de su interpretación con base en proposiciones de natura-

leza histórica que permiten situar lo que caracteriza la secuencia que precede a cada uno de los tipos señalados. De esta manera, la oposición entre el Norte y el Sur de Europa no sugiere ninguna pertinencia económica, pues desde este punto de vista la sociedad inglesa y las sociedades escandinavas son sumamente diferentes; en cambio, el episodio del renacimiento religioso y la oposición de los países de la Reforma y la Contrarreforma sí le dieron bases. La distribución de los modos estatales no se explica sólo a partir de los tipos de economía que precedieron a la modernidad política, ya que entonces las diferencias entre la Europa Occidental y la "espinas dorsal" de Europa pierden su significado: la historia que preparó esta distinción no es sólo una historia económica, sino también una historia territorial. Así, la construcción de estas variables se hace al abrigo de toda pretensión universal, que es pertinente en la explicación de "la carta conceptual de Europa", y a eso se limita.

Entonces se plantean varios problemas. El primero es el de la *naturaleza* de la explicación. Tal como se elabora, se limita a destacar las *secuencias históricas*: la Reforma *precede* a una secuencia temprana y consensual de construcción nacional; la Contrarreforma *precede* a una secuencia tardía y difícil de construcción nacional. Aunque Rokkan no habla de ninguna causa, siente la tentación de aventurarse un poco y de *racionalizar* esta concordancia buscando aquello de la secuencia pasada que explique la secuencia histórica siguiente; por ejemplo, observa que un factor importante para la socialización nacional fue el surgimiento de las Iglesias nacionales divorciadas de Roma, como consecuencia de la Reforma. Así, sin darse cuenta, el autor pasa del mero señalamiento de la concordancia histórica a una deducción cuya fragilidad ya se conoce y que Popper denuncia más que nadie, llamando la atención en su carácter intuitivo. La concordancia de la Reforma con la construcción nacional, ¿cómo permite deducir que la formación de las Iglesias nacionales causó la integración nacional? No obstante, la prudencia de Rokkan evita que desvaríe: si hay una causa, no la presenta como única, y sobre todo la muestra como una singularidad histórica, pues es muy cierto que sólo es pertinente dentro de la historia europea, que no sirve más que para un tipo de explicación situada históricamente, y que no puede generalizarse al conocimiento de todos los tipos de orden político.

Otro problema se debe precisamente al modo de construcción de este objeto singular constituido aquí por el proceso de diferenciación de las trayectorias seguidas por la historia europea. Su señalamiento es empírico y se comprende gracias a la distribución geográfica, cuya coherencia busca el autor. Ahora bien, nada permite establecer la pertinencia de una distribución geográfica: la proximidad territorial no puede considerarse *a priori* para un factor de similitud que tiende a clasificar en la misma categoría a los países vecinos. Sin embargo, esta lectura geográfica es la que le permite al autor encontrar diferencias y concebir las secuencias que las establecen. Esta manera de clasificar, frágil en realidad, lleva a Rokkan a fijar tipos geográficos que le permiten superar la mera yuxtaposición de los casos constituidos por cada uno de los Estados europeos. Ahora bien, precisamente el reconocimiento de la carga histórica que contiene cada modelo de desarrollo político lleva al

comparatista a un análisis que, a medida que se afina, hace que cada Estado constituya un caso particular cuya comparación con los demás justifica la movilización de un número de variables que aumenta sin cesar. En esto cae inevitablemente Rokkan conforme define su modelo y rebasa las grandes tendencias que advierte en la distribución geográfica. ¿No es el límite principal de la explicación secuencial —para aclarar la diversidad de las concordancias históricas— el distinguir siempre las trayectorias políticas, encontrar siempre otras nuevas, en realidad tantas como Estados hay en el mundo, es decir, como colectividades marcadas por una historia propia? Para definir a estas especificidades históricas, el comparatista tendrá que recurrir a un número creciente de variables, superar las facilidades de la deducción y, en realidad, inclinarse por la descripción.

Casi en lo mismo incide Perry Anderson. En *L'État absolutiste* nos muestra cómo la construcción del Estado absolutista fue precedida por una secuencia de fuerte feudalización que engendró una crisis de autoridad. La comprobación empírica, construida en este nivel de generalidad, propicia una deducción: la fuerza del Estado sería función de la amplitud de la crisis de autoridad y, por tanto, del grado de feudalismo de la sociedad. Si se superan las tendencias más marcadas para considerar cada trayectoria histórica real, la deducción parece más frágil y las variables se confunden y se complican. Por ello, puede establecerse que, al recurrir al método secuencial, el análisis comparativo permite encontrar concordancias históricas y, gracias a ellas, "variables importantes" (Reforma y Contrarreforma, grado de comercialización y de feudalismo, etcétera) que así conforman una fase intermedia en la investigación y que deben afinarse conforme se consideran los casos singulares. Sin embargo, la función de esta etapa intermedia no es secundaria, ya que permite construir el análisis de casos singulares con otras bases distintas de las monográficas, al permitir la comparación y propiciar hipótesis explicativas, aunque sean parciales.

El segundo modo de explicación al que recurre el método comparativo es el de señalar las *afinidades electivas*, proveniente de la obra de Max Weber y, en particular, de *L'Éthique protestante*. La ruptura con la pretensión causal es aún más tajante: el proyecto de Weber no era establecer si el capitalismo determinaba al protestantismo o viceversa, sino buscar los elementos de afinidad que propiciaban la solidaridad de uno y otro. Este proyecto llevó al sociólogo alemán a mostrar de qué manera el protestantismo, al renovar las construcciones teológicas del cristianismo y romper con la concepción mediadora de una Iglesia dispensadora de indulgencias, transformó la Salvación eterna en la principal preocupación del individuo, haciendo que se demostrara en la tierra que formaba parte de los elegidos y que desplegara un sistema de actitudes compuesto de ascetismo, de investigación del comportamiento y, por ende, de racionalización de sus acciones. Estas orientaciones se analizan como otras tantas afinidades con el espíritu del capitalismo y, por ello, como fundamentos de la solidaridad que une a estos dos individuos históricos.

El provecho que el comparatista puede obtener de esta lectura es particularmente valioso porque, sobre todo, permite construir de manera lógica el

lazo que une a un tipo de cultura con un tipo de construcción de lo político. Por ejemplo, este es el proyecto de quienes estudian el vínculo entre la cultura cristiano-romana y la invención del modelo estatal occidental o, en una perspectiva más estrictamente comparativa, el fundamento de las tipologías establecidas para mostrar cómo diferentes tipos de religión remiten a diferentes tipos de orden político. Así, Samuel Eisenstadt distingue tres tipos de articulación de esta vida con la otra y observa su afinidad con tres tipos de conceptos del orden político, el cual es valorado en tipos religiosos como el chino, que se orienta principalmente a la vida en este mundo; se margina y apenas se considera legítimo en religiones como el budismo y el hinduismo, que se orientan principalmente a la otra vida; se construye en forma de tensiones con lo espiritual en religiones como las de la familia judeo-cristiana; que llaman al hombre a actuar en la tierra para ganar su salvación en el más allá.

El método de las afinidades electivas, igual que el método secuencial, tiene más valor como manera de describir una singularidad que como descubrimiento de las variables explicativas, sobre todo porque plantea un problema de verificación: si bien con el análisis empírico se puede verificar la correlación de los dos tipos que se consideran afines, es mucho más difícil establecer con referencia a qué principios se basa esta correlación; si en efecto hay correlación entre la expansión del capitalismo y la del protestantismo, ¿esta afinidad se explica con referencia a la preocupación por la salvación, con referencia a otra característica o, por lo contrario, como sugería Trevor-Roper, mediante la incompatibilidad del capitalismo y de la Contrarreforma? Si existe una afinidad entre los tipos de religión y los tipos de órdenes políticos, ¿se explica ésta siempre con base en el modo de articulación de esta vida con la otra? El alcance explicativo del método comparativo termina cuando se corre el riesgo de reestablecer el universalismo, la causalidad simple o el evolucionismo.

La crisis de la relación con la historia

Por último, el método comparativo clásico resultó seriamente afectado por su incapacidad para definirse respecto de la historia e integrar en su análisis la dimensión histórica de los objetos sociales que se proponía comparar. El desconocimiento de esta dimensión torna artificial e ilusoria cualquier comparación, ya que al no considerar más que manifestaciones inmediatamente contemporáneas, el análisis corre el riesgo de dejar de lado todo lo que la profundidad histórica revela de excepcional y singular.

La decisión de no considerar a la historia se ha expresado de dos diferentes maneras en las tradiciones del método comparativo clásico: una ha sido recurriendo a una epistemología behaviorista según la cual la ciencia política y la historia son dos disciplinas distintas e independientes entre sí; la otra, recurriendo a postulados según los cuales la historia tiene un sentido *a priori* y por ello está sometida a determinada teoría de la sociedad. La primera de estas visiones, que predominó sobre todo en el contexto de los años sesenta, define el papel del politólogo y le atribuye la misión de *observar* el funcionamiento

del sistema político, fijar su medida y delimitar sus normas mediante técnicas de cuantificación. Esta iniciativa pudo aplicarse tanto al análisis de los mecanismos de la vida política como al de los comportamientos políticos. En uno y otro casos, los resultados de las comparaciones efectuadas son lastimeros y a veces delicados.

El análisis behaviorista de los mecanismos de la vida política tuvo como resultado particular los análisis sistémicos, que conforman al conjunto de los papeles políticos propios de una sociedad como un sistema, es decir, como un conjunto de elementos interdependientes que forman un todo coherente, identificable y destinado a prevalecer. Sólo desde el punto de vista comparativo, estos postulados encerraban cuando menos tres peligros. Para empezar, la construcción sistémica se basa en una definición *a priori* de lo político, por ejemplo la asignación autoritaria de valores a la que se refiere David Easton, que se considera válida en todo momento y en todo lugar y supone que ni el tiempo ni la cultura la afectan; así, establece una concepción esencialista de lo político, es decir, nominalista. Desde luego, la comparación resulta considerablemente insulsa: postular una definición universal de lo político lleva a un ejercicio meramente formal que consiste en encontrar en cada espacio cultural los elementos que pueden avalar la definición *a priori* de lo político; así no se consideran otras manifestaciones más significativas de lo político propias de cada una de las culturas.

El segundo peligro es que esta definición esencialista de lo político, aunada al postulado de su persistencia, lleva a considerar transhistóricas a las prácticas políticas y, por ende, a restar importancia a sus transformaciones. La descripción que el análisis sistémico de Easton ofrece de lo político es la de una secuencia histórica relacionada con un estado preciso del ambiente que Easton en realidad no analiza y cuyas transformaciones competen precisamente al análisis histórico. Ahora bien, este análisis revela que la descripción de lo político propuesta por Easton, igual que los modos de articulación en el medio social, convienen a un momento preciso, es decir, pertenecen a una situación y un contexto dados. Finalmente, la asignación autoritaria de valores y la mancuerna pregunta-respuesta, que constituye la base de la analogía cibernética del modelo de Easton, describen los logros de lo político en la fase del Estado benefactor, el cual supone la centralización de las funciones políticas, el que éstas se hagan cargo de las demandas de la sociedad, la existencia previa de un comportamiento de la demanda que impulse a los individuos a transformar en exigencias de asignación las insatisfacciones que experimentan en sus propias experiencias, y la clara diferenciación de un espacio privado demandante y de un espacio público beneficiario, es decir, elementos que remiten a una historia singular: la de la aventura occidental. Inevitablemente, el que este modelo se utilice para las comparaciones lleva a efectuar una descripción totalmente falsa del funcionamiento de los sistemas políticos extra-occidentales y de los tradicionales: una descripción ajena a la realidad.

El último peligro es que el postulado de persistencia inherente a la gestión sistémica lleva a disimular o restar importancia a las rupturas y a reducir lo específico que caracteriza a las crisis propias de cada orden político; de esta

manera condiciona estrechamente lo singular de su trayectoria. Las crisis que distinguen a la historia china, y que en particular marcaron el reemplazo de una dinastía por otra, no pueden compararse con las crisis que han marcado la transformación de la sociedad del mundo musulmán y están lejos de remitir a modalidades universales de autorregulación, como sugiere la perspectiva sistémica. Así pues, el comparatista debe estar pendiente no sólo de la definición de lo político propio de cada historia y de la diversidad de su relación con lo social —que puede estar marcada tanto por la diferenciación como por la indiferenciación—, sino también y sobre todo de lo específico de las crisis que lo afectan y de las transformaciones resultantes.

El análisis behaviorista de los comportamientos políticos produce las mismas incertidumbres y encierra los mismos peligros. Si se efectúa con prudencia, da por resultado una descripción —útil por sus precisiones— de los comportamientos electorales correlacionados con un conjunto de variables sociológicas como la práctica religiosa, la clase social a la que se pertenece y, en menor grado, el sexo, la edad y el nivel de educación. Esta configuración puede dar la ilusión de que es posible la comparación; más que nada muestra diferentes correlaciones entre una y otra región, entre uno y otro país. Así pues, también esta prolongación comparativa depende de que se considere a la historia, como por lo demás lo sugieren las últimas orientaciones de la sociología electoral. Para empezar, el análisis múltiple de los comportamientos electorales sólo es válido cuando considera al contexto social y político y a la manera en que modula las correlaciones. Ahora bien, incluir esta variable contextual significa sobre todo que se atiendan las tradiciones políticas de cada unidad geográfica, es decir, sus traducciones históricas, que se expliquen sus correlaciones y que se dé sentido a las comparaciones. Por lo demás, sólo el análisis histórico contrarresta las ilusiones producidas por la correlación, pues permite elaborar hipótesis acerca de la naturaleza de los vínculos que unen a las variables. En un célebre análisis del comportamiento político del departamento de Sarthe, Paul Bois mostró que dicho comportamiento precedía al comportamiento religioso, que el acontecimiento activador que fue la Revolución francesa dio pie a alineaciones políticas que, a su vez, provocaron alineaciones religiosas: la hostilidad hacia la Revolución activó sobre todo las prácticas religiosas. No obstante, en otras situaciones puede verse que el comportamiento religioso antecede al comportamiento político; gracias al análisis histórico, el voto republicano y el voto de izquierda de las minorías protestantes del Alto Loira parecen una manera de proteger la identidad religiosa. Así, cuando los comportamientos se analizan sin atender a la historia se corre el riesgo de no lograr sino una explicación sencilla; cuando se pasa a la comparación se corre el riesgo del contrasentido y de establecer, con base en correlaciones parecidas, analogías entre situaciones distintas en realidad y remitir, por ejemplo en el caso de la región de Sarthe y del Alto Loira, a acontecimientos políticos que dependen de procesos sociales muy diferentes.

La otra cara del desapego de la historia se encuentra en las tradiciones comparativas que apelan a una teoría sociológica que atribuye *a priori* un sen-

tido a la historia. Este es el caso del análisis marxista y de las sociologías evolucionistas. El análisis marxista afirma la sucesión lineal de los modos de producción; las sociologías evolucionistas han dado lugar a una pluralidad de sociologías de la modernización, todas las cuales se basan en una definición precisa, armoniosa y universal de la modernidad hacia la cual convergen todas las sociedades. Como ya se vio a propósito del desarrollismo, no todas estas perspectivas culminan en una verdadera comparación, pues se limitan a medir los desfases.

Quizá la sociología marxista se encuentra aquí con el principal freno a sus posibilidades comparativas, pues tiende a efectuar la comparación a partir de dos postulados en particular limitantes: considerar *a priori* que todas las historias se realizan bajo el efecto de la causalidad económica y que atraviesan por las mismas etapas, que se definen con base en modos de producción universales. El primero de estos postulados es particularmente peligroso, pues supone que lo económico puede aislarse, en todo momento y en todo lugar, y establecerse como una categoría de pensamiento y de acción, y que su situación jerárquica determina siempre a todas las demás instancias. El segundo postulado considera insignificantes *a priori* las diferencias que la cultura, la política y cualquier otra instancia puedan establecer en los modos de producción de las distintas trayectorias históricas. Asimismo, el propósito de incluir el "modo de producción asiático" para analizar a la sociedad china y a la sociedad india revela más la confusión que una verdadera posibilidad de sacar al método comparativo marxista de su claro etnocentrismo. En cambio, hay evoluciones más recientes que parecen más decisivas y que se proponen considerar de nuevo la pluralidad de las historias y de las culturas. Para empezar, éste es el caso del "marxismo cultural" que pretende conciliar, sobre todo en la historiografía británica, la inclusión de las condiciones socioeconómicas y la de las características culturales propias de cada clase, como condición de la manera en que se forma la conciencia de clase. Así, E. P. Thompson muestra cómo la experiencia social, la experiencia vivida por cada colectividad, y por ende cada clase social, conforma su particularidad y explica sus diferencias. Desde esta perspectiva, el sociólogo, en lugar de subrayar lo que tienen en común las clases obreras, destaca las particularidades de los modos de formación de cada una. Con la misma lógica, Perry Anderson, en su investigación respecto a la formación del Estado absolutista, se esfuerza por modificar la teoría marxista en que se apoya con el propósito de establecer que en cada trayectoria cada uno de los modos de producción se construye de manera particular y que esta manera específica se torna la base del análisis comparativo. Por esto, el autor modifica la orientación explicativa del marxismo al establecer que ésta no se interesa tanto por la pertinencia de las categorías universales en que se basa como en la particularidad de la construcción de dichas categorías en cada historia: el orden político, las ideologías y el derecho coinciden en esta construcción y se tornan elementos aclaratorios y de comparación. El autor aplica este proyecto al análisis de la diversidad de los modos de producción feudales en la historia medieval europea, de donde obtiene la explicación de la pluralidad de los modos de construcción del Estado.

Michael Hechter y W. Brustein prosiguen este análisis y se toman más libertades con la teoría marxista al proponerse demostrar que la historia es portadora de la pluralidad de los modos de producción, que el modo de producción feudal no constituye una etapa universal, sino que corresponde a *una* historia en particular cuyos elementos formadores y consecuencias se proponen señalar. De esta manera sugieren que el modo de producción feudal explica simultáneamente la formación de las clases sociales y del Estado moderno, sin que por lo mismo haya constituido una etapa común de las historias europeas, ya que en el norte de Europa algunas se organizaron conforme al modo pastoral sedentario y en el mundo mediterráneo hubo algunas que se basaron en el modo de producción manufacturera.

Cada una de estas iniciativas pone más o menos en duda la pretensión universalista de las categorías de la teoría marxista, sin que las defina de nuevo ni aclare su pertinencia explicativa. Estas iniciativas consideran que la clase obrera participa en la lucha de clases, pero a partir de que atienden lo específico de su formación en cada historia; estudian la relación de los modos de producción con lo político, pero a partir de la investigación activa de su diversidad y, por ende, de su identidad plural. En cada caso, ya no consideran a la historia como datos que se conocen *a priori*, sino como un enigma y cuadro de investigación, y reintegran a la comparación su papel, que consiste en destacar las diferencias significativas que culminan en la construcción de la pluralidad de tipos. Así pues, esta renovación marxista propicia una reorientación comparativa de los trabajos que se inspiran en el materialismo histórico: con todo, su efecto sólo es parcial, pues si bien permite rectificar la declaración de lo universal de las *etapas* del desarrollo, parece que no puede impugnar el otro postulado: el que se refiere a lo universal del determinismo económico, lo que sugiere engañosamente lo universal del tipo cultural que lo supone.

Las tentativas aclaratorias de las visiones behavioristas o marxistas revelan lo que la historia puede aportar a la comparación, y el perjuicio que causa su ausencia. La comparación que no atiende a la historia implica ante todo el riesgo de culminar en una gestión de tipo existencialista: confrontar los órdenes políticos sin considerar su profundidad histórica, y por ello su gran movilidad, tiende a *fixar* las diferencias al declarar que en todas las sociedades lo político forma parte de una identidad construida y por antonomasia invariable. En cambio, cuando se atiende a la historia se revelan las rupturas, las invenciones y las crisis, y por ello se pueden comparar los órdenes políticos: no la organización de los órdenes políticos, sino sus procesos de construcción. El análisis de este proceso es un elemento medular del conocimiento y más que nada permite descubrir mejor los aspectos específicos de cada tipo: lo singular del Estado occidental destaca más cuando se capta por medio de las condiciones que marcaron su construcción que cuando se considera con base en su configuración institucional, la cual puede reforzar la ilusión de que es universal. Por lo contrario, el análisis sociohistórico de la construcción del Estado permite descubrir los acontecimientos, estrategias y elecciones que propiciaron determinada estructuración de las relaciones políticas. Estos parámetros remiten al juego de los actores caracterizados en un momento dado del

tiempo por esperas precisas, intereses particulares, frustraciones y fracasos, y también por el efecto de un contexto formado por las relaciones de poder y las conexiones sociales entre los actores, así como por los modelos culturales aprendidos. Analizar como tal un proceso de invención política equivale a aislar sus aspectos más singularizantes y a destacar lo precario de su invención: las tensiones y readaptaciones que sólo pueden provenir de la duración, es decir, precisamente de la modificación de los parámetros de su origen.

Asimismo, la ausencia de la historia amenaza con hacer del análisis comparativo un descubrimiento de ilusiones. Como indicó Charles Tilly, fotografiar un orden político en un momento dado equivale a preferir el poder y no la oposición, lo legítimo y no lo ilegítimo, la relación y no la acción social. En efecto, la representación estatal de un orden político permite aislar la estructura y la organización que garantizan la eficacia del poder, mientras que la oposición no remite a la misma permanencia, o más bien no adquiere permanencia más que en su aspecto más actualizado y, por ende, menos desestabilizador. Por las mismas razones, toda descripción fija de un orden político permite deducir la existencia de una fórmula de legitimidad que haga que lo acepten los gobernados; en cambio, tiende a ocultar (o, en todo caso, a restar importancia) a los fracasos de esta fórmula, a su desigual penetración en los diferentes espacios de la sociedad, así como a la elaboración de fórmulas coincidentes de deslegitimación o contralegitimación. Finalmente, la perspectiva estatal de determinado orden sugiere que éste descansa en un modo dado de estructuración de las relaciones sociales, dejando así de lado las producciones estratégicas y el establecimiento de nuevos tipos de acción, y dudando de lo perenne de las relaciones sociales e incluso la pertinencia de que se consideren.

Finalmente, la historia constituye la muralla más segura contra los efectos negativos de una gestión macrosociológica. Una comparación que no atiende a la historia puede suponer la existencia real de grandes conjuntos o totalidades como el "mundo musulmán" o el "mundo occidental". La introducción de la historia multiplica casi al infinito las unidades de análisis, esos espacios políticos que merecen aislarse y compararse. No sólo esta diversidad compete a cada espacio político que aspira a la soberanía y, por ello, a la elaboración de una escena política propia, sino que dentro de cada uno de estos espacios de soberanía aparecen historias propias que producen su propia tradición política y su propia relación con lo político. Por ejemplo, si se declara que la Revolución francesa tuvo un efecto estructurador en la construcción de la escena y el juego políticos de Francia, el análisis sociohistórico muestra que este efecto estructurador no fue el mismo en la región de Sarthe, estudiada por Bois, en la de Vendée, estudiada por Tilly, en París y en el Alto Loira. Así, la referencia histórica lleva en una regresión infinita a unidades de análisis cada vez más finas, a una estrategia comparativa que, según las situaciones y los objetivos de la investigación, consiste en efectuar la comparación en determinado nivel. Ningún nivel de análisis es ilegítimo en sí, pero su elección sólo es posible en función de la definición previa del objeto de la investigación y después precisar qué supone la preferencia de determinado nivel.

Así pues, ¿la sociología política comparativa está llamada a desaparecer ante la historia, que de esta manera se transformaría en método de la política comparada? La tentativa de constituir una sociología histórica sugiere en realidad otra cosa. La política comparada sigue siendo sociológica porque no rechaza *a priori* la conceptualización sociológica y los métodos o paradigmas de la sociología, sino que sencillamente pretende discernir, en el seno de esta maquinaria, entre lo universal y lo particular, entre los materiales marcados precisamente *por una* historia y lo que, por lo contrario, se vuelve a encontrar en *las* historias. Asimismo pretende conservar su autonomía respecto del modo de explicación histórica, al considerar que explicar los fenómenos sociales no por fuerza equivale a encontrar *continuidades*, sino a incluirlas, reinterpretarlas y examinarlas con base en los logros de la teoría sociológica. La construcción de los Estados no remite sólo al efecto de una duración prolongada que transforma al pasado feudal en variable explicativa, sino también al efecto de las estrategias, las crisis y las interacciones sociales que se precisan y definen respecto de estas *continuidades*.

Con base en este proyecto se constituyó, durante los años setenta, una sociología histórica de lo político; es notable que surgiera tanto en el seno de la corriente marxista como en el de una nueva tendencia desarrollista. En el primer caso, Barrington Moore desempeñó desde 1967 el papel de precursor y fue sustituido por Perry Anderson, Immanuel Wallerstein, Michael Hechter y Theda Skocpol. En el segundo estuvieron Samuel Eisenstadt, Stein Rokkan y Reinhard Bendix. Charles Tilly, que aprovecha varios aspectos de la sociología marxista, aunque también algunos de Emile Durkheim, parece dar un paso más y dice que la referencia a la historia y a la sociología son indisolubles. Es significativo que en estos trabajos se prefiera tratar el tema de la construcción del Estado Occidental y que haya un esfuerzo por descubrirla de nuevo en su especificidad histórica, lo que evidencia lo que la modernidad política occidental puede tener de específico e inaplicable a otras historias. El "rodeo" a través del Occidente cumple así la doble función de reconstruir lo universal propuesto como particularidad histórica y de servir como punto de comparación con las trayectorias de otras culturas. No obstante, es lamentable que esta sociología histórica de lo político se refiera en esencia a la aventura occidental y que casi no pueda aplicarse a los mundos africanos y asiáticos.

Por lo demás, la sociología histórica de lo político constituye más un proyecto que las reglas de un método. Parece que no cabe discutir la reintroducción de la historia para aclarar los aspectos específicos y para afinar las comparaciones. Definir una estrategia de investigación, el modo de construir el objeto de análisis, la articulación entre el método del historiador y el del sociólogo, interrogarse acerca de la naturaleza de los recursos documentales que se han de utilizar, saber si el historiador y el "sociohistoriador" consultan los mismos documentos, los tratan de la misma manera y se plantean las mismas interrogantes y, por último, delimitar un modo de verificación empírica, son otros problemas que nunca se han planteado como tales y que ha ido resolviendo sobre la marcha cada uno de los autores que más o menos abiertamente declaran practicar la sociología histórica. Asimismo, la manera de re-

resolver estos asuntos varía según los autores: si bien Tilly se inclina cada vez más por mezclar su tarea con la del historiador, los autores de la corriente marxista permanecen mucho más cerca del cuestionamiento sociológico, sobre todo practican el análisis tipológico y basan su práctica en hipótesis meramente sociológicas. Si bien para todos, menos para Tilly, la prioridad corresponde a la macrohistoria, hay una gran diferencia entre la dimensión de sus comparaciones: Rokkan se limita a Europa y Eiseinstadt, Bendix y Anderson declaran la pertinencia de un cuestionamiento sin límites espaciales o temporales. Por su parte, Moore y Skocpol consideran pertinente una explicación fundada en la elección de las variables primeras, en tanto que Bendix y Eiseinstadt se oponen a ello y se limitan a la orientación e interpretación de las diferentes trayectorias históricas. En pocas palabras: parece que la sociología histórica carece de manifiestos metodológicos declarados y de un método con reglas si no comunes, por lo menos expresadas claramente por cada uno de los miembros de esta disciplina.

LAS NUEVAS ORIENTACIONES DEL MÉTODO COMPARATIVO

Tanto la crisis del universalismo como las imprecisiones de los modos clásicos de explicación y la necesidad de considerar de nuevo a la historia han llevado al comparatista a renovar su método, sin que a la fecha se cuente con un manifiesto del nuevo método comparativo. En realidad, éste tiende a construirse al contacto con los nuevos paradigmas de la ciencia política: el redescubrimiento del análisis cultural y la reconstrucción de la sociología dan lugar al análisis estratégico. En este camino parecen conformarse algunas tendencias cuya pertinencia conviene apreciar. En realidad, parece que las actuales tendencias consagran el regreso a la sociología weberiana y constituyen el intento de volver a utilizar el paradigma del maestro alemán para establecer las nuevas bases del método comparativo renovado. Se sabe que Weber no elaboró su teoría sociológica con base en la engañosa entelequia de la *sociedad* sino en la *acción social*, que se considera una acción desplegada por un actor en dirección de otro, a partir de un sentido compartido por ambos. Así, Weber indica que el juego social al mismo tiempo que es interactivo tiene una base cultural. Podría decirse que el nuevo auge de los conceptos de cultura y de acción señala la vigencia de la obra del sociólogo alemán: no obstante, los problemas teóricos y metodológicos planteados por el uso conjugado de estos dos conceptos y por los análisis provenientes de ellos indican las inconveniencias de que estos conceptos sean las bases de la nueva empresa comparativa.

El regreso del análisis cultural

El análisis cultural tiene ya un siglo de existencia, pues lo iniciaron durante la segunda mitad del siglo XIX los antropólogos anglosajones. Dicho análisis provocó conflictos en las definiciones, las cuales conocieron una amplitud

raramente igualada por los demás sectores de las ciencias sociales. Este concepto, cuyo propósito fue analizar las sociedades primitivas caracterizadas por su reducido tamaño y por su gran integración comunitaria, difícilmente podía servir, sin un previo examen crítico, para explicar el funcionamiento de las sociedades modernas y efectuar comparaciones entre ellas. En particular, era menester superar tres perspectivas. La primera tiene que ver con la definición *normativa* de la cultura, considerando a ésta como el conjunto de los valores compartidos por todos los miembros de una sociedad. Si se define un valor como un concepto de lo deseable, es difícil reconocer por decreto que las sociedades industriales modernas, complejas, diferenciadas y conflictivas, puedan definirse con base en un sistema de valores impuestos de manera uniforme y unánime en su seno. De la misma manera, la definición *histórica* de la cultura parece poco pertinente, ya que supone concebirla como la herencia transmitida de generación en generación de acuerdo con un modo riguroso de reproducción social. Esta construcción, aceptable en el caso de las sociedades tradicionales, en las que sólo se considera legítimo al orden que se apega a la tradición, de ninguna manera conviene a las sociedades modernas en las cuales, por lo contrario, prevalecen el cambio social y la innovación que se *opondrían* artificialmente a la cultura. Ahora bien, ésta también se encuentra sometida al cambio y a la innovación: así, la comparación fundada en una concepción histórica y reproductora de la cultura sería engañosamente estática, postularía la perennidad de las culturas y, por ende, de los modelos políticos con los que tiene afinidad. Habrá que expresar otras reservas, esta vez respecto de la construcción *behaviorista* de la cultura, comparándola con un modelo de comportamiento que, si no es el que siguen todos los miembros de una sociedad, sí es el dominante. Además de que con las técnicas de observación —y sobre todo el sondeo— se corre el riesgo de exagerar la importancia y la difusión de este modelo de comportamiento, es decir, de invocar su existencia, es imprudente situar a la cultura en el nivel de lo inmediatamente observable, segmentarla según los tipos de comportamiento, y sobre todo relacionarla de manera tan estrecha al efecto revelador de las conjeturas. No obstante, esto es lo que hicieron Almond y Verba en su gran investigación comparativa acerca de la "cultura cívica", con la cual pretendieron destacar el comportamiento político de cinco países (Gran Bretaña, Estados Unidos, Alemania, Italia y México). La (relativa) regularidad observada en la producción de los comportamientos sociales, delimitada de manera dudosa y frágil, se integra arbitrariamente a una cultura sin considerar las interacciones sociales, la perspectiva que se tiene de las instituciones y cómo se originan las situaciones en las que se despliegan los comportamientos. La comparación se falsea en todos los niveles, no se concede la debida importancia a lo específico de los modos de construcción de lo político propios de cada sociedad y se invoca engañosamente lo universal de los comportamientos mediante un cuestionamiento único, que se aplica a todos los individuos de las sociedades estudiadas.

Recientemente se precisó una perspectiva semiótica del análisis cultural que ha permitido superar varias de estas dificultades y propició su uso con

finés comparativos. Clifford Geertz, quien también redescubrió a Weber, definió a la cultura como el sistema de significados conocido por los miembros de un grupo, el cual lo aplica en sus interacciones. Esta construcción es menos limitante que la definición normativa: Geertz destaca justamente que el juego social no supone que los actores sociales compartan los mismos valores sino, más sencillamente, que dichos actores se comprenden entre sí. De esta manera, la cultura remite a un código de significados que, como Weber sugería, le da una orientación social a la acción. Asimismo se acaba con las trampas del historicismo: un código remite a una construcción lo bastante abstracta para ser compatible con la inclusión del cambio social, los efectos de la innovación y la ruptura. También se evitan los peligros del análisis del comportamiento pues la construcción semiótica permite distinguir claramente cultura y comportamiento: la cultura sirve de gramática, de principio estructurante del comportamiento y remite a la abstracción; el comportamiento se refiere a lo inmediatamente observable; la cultura pertenece al patrimonio común; el comportamiento a lo plural y conflictivo. Geertz utiliza la metáfora weberiana que considera al hombre como un animal suspendido "en las redes del significado" que él mismo ha tejido e indica todo el provecho analítico que puede obtenerse de esta construcción semiótica de la cultura: para actuar, y sobre todo para renovar su acción, el individuo-actor debe producir sentido; a continuación, éste organiza el juego social, le da poco a poco su configuración específica y así ayuda a estructurar el comportamiento del conjunto de los actores sociales. El análisis cultural renovado de esta manera permite que el análisis comparativo ponga en perspectiva los diferentes *sentidos* que dan a lo político, en el espacio y el tiempo, diferentes colectividades, y, por ende, las diferentes construcciones de lo político que de aquí se derivan. La consideración global de este sentido permite observar que la diversidad de estas construcciones de lo político guarda afinidad con las construcciones de los otros espacios del juego social; en particular, llega a conceder una importancia particular a lo religioso; organiza los ritos y las creencias que se refieren a lo sagrado colectivo —que en las *Formas elementales de la vida religiosa* Durkheim definía como "la expresión concisa de la vida colectiva" y, por ende, como la cristalización de este sistema de significados que se produce con el ritmo de la historia particular de cada colectividad.

No obstante, esta construcción no resuelve todos los problemas que plantea al comparatista el uso —a pesar de todo necesario— del concepto de cultura. Es más, el nuevo auge del análisis cultural ha provocado numerosas discusiones que no se han zanjado verdaderamente. Algunos críticos destacan las dificultades del método, al cual llaman operacionalización de la perspectiva semiótica, sin dudar de sus bases. Otros se sitúan en un nivel más teórico y llegan a rechazar la validez misma de la construcción y el proyecto derivado de ella. Los primeros, que podemos llamar "metodológicos", plantean el problema del conocimiento y, por ende, de la construcción de la cultura del otro. Esta dificultad es la verdadera culminación de la crisis del universalismo que hemos analizado y se debe a su traducción en el contexto propio del análisis semiótico: ¿se puede despojar al sistema de los signifi-

cados que forman la base de una cultura extranjera al expresarla en la lengua del investigador, es decir, a partir de su propio sistema de significados? El problema que ya encontramos, a propósito de la reconsideración de la universalidad de los conceptos, se plantea de manera más sistemática, ya que así se extiende a la representación de todos los elementos del sistema de sentidos utilizados por los demás. Para resolver esta dificultad, el análisis cultural recurre cada vez más a la *lingüística*; al usar los métodos de esta ciencia social logra que no se pierda el sentido por efecto de la integración precipitada (y sobre todo torpe) de otros sistemas de significado al código cultural propio. De esta manera, el análisis de los vocabularios políticos permite identificar mejor las características específicas que distinguen a unas culturas de otras: así se abre un nuevo campo de investigación para la política comparada, el cual, al poner en perspectiva los términos empleados en cada lengua para designar a las instituciones y las prácticas, al interrogarse acerca de su etimología y de los sucesivos deslizamientos de sentido de dicho léxico, puede conocer cómo se construyen en cada sociedad las expectativas políticas de los individuos, sin que se definan con demasiada precipitación mediante las categorías del sociólogo occidental.

Otro problema de método se refiere a la *dimensión* de las culturas y, por tanto, de cómo construye sus modalidades el investigador comparatista. ¿A partir de qué momento, con base en qué criterios puede considerarse que una colectividad social posee una cultura propia, es decir, un sistema de significados que la distingue de otras colectividades? En realidad, el concepto de cultura se emplea anárquicamente para designar tanto a conjuntos amplios ("la cultura islámica", "la cultura occidental") como a colectividades muy reducidas, ya que de la misma manera se puede hacer referencia, por ejemplo, a la cultura propia de una aldea. Desde luego, el problema puede resolverse mediante criterios objetivos: así, uno puede declarar que, para poseer una cultura propia, una colectividad debe caracterizarse por interacciones sociales al mismo tiempo bastante concretas y autónomas. Lo bastante concretas para que tengan sentido y por ende produzcan modelos culturales; asimismo, lo bastante autónomas para que sus modelos culturales sean diferentes de los transmitidos por otras colectividades. De esta manera, en una sociedad marcada por una gran movilidad social, las oportunidades de que los modelos culturales particulares de los grupos sociales se conserven tienden a disminuir en tanto aumentan las culturas de dimensión nacional.

No obstante, lo esencial compete a la estrategia del investigador y a la naturaleza y extensión de los objetos que desea analizar o comparar. Si su propósito es el conocimiento de determinado objeto político, la variable cultural que determine habrá de tener la dimensión de dicho objeto: el análisis monográfico de la estructura de poder en una aldea supone que se determine y considere su cultura particular; el análisis del sistema político marroquí llevará al investigador a establecer la cultura marroquí como el sistema de significados que contiene la explicación pertinente; el análisis de la construcción del Estado en el mundo occidental al final de la Edad Media lleva a expresar la hipótesis de la pertinencia de la cultura cristiana occidental que abarca al

conjunto de las sociedades afectadas por la construcción del Estado. Si el propósito de la investigación es explícitamente comparativo, entonces llevará al investigador a determinar sus referentes culturales con la dimensión de los objetos que compara: comparar el proceso de transformación política en Occidente y en el mundo musulmán autoriza a considerar a la cultura islámica y a la cultura cristiana occidental como variables significativas. En realidad, sería erróneo afirmar que las culturas tienen una existencia *real*: es decir, que tiene un apoyo territorial dado que constituye su identidad. Las culturas permiten describir las redes de significados que irrigan a la colectividad estudiada: así pues, por una parte compete al investigador establecerlas como tales y, por la otra, decidir la pertinencia de haberlas establecido así. Considerar que los conjuntos culturales islámico, marroquí o *fassi* tienen significados puede ser admisible si se atiende el fundamento y la profundidad históricas de estos conjuntos, que remiten a interacciones eficazmente concretas y autónomas. Se comprenderá que es mucho más azaroso hablar de cultura "asiática" o incluso de cultura mediterránea.

Las dificultades para considerar los cambios que sufren las culturas constituyen otra falla metodológica del análisis cultural, el cual, en efecto, amenaza con llevar al investigador, consciente o inconscientemente, a declarar la permanencia de los modelos culturales, es decir, su inmovilismo. Así, éstos se esgrimen como una especie de jurisdicción suprema que controla las transformaciones sociales y queda fuera de la historia y de la duración y se tiende a considerar marginales los cambios ocurridos en el Islam desde el periodo del profeta hasta la época moderna, y a incluir el análisis cultural en los cánones del idealismo. Sin embargo, es importante recordar que la propia cultura es fruto de las prácticas sociales, así que cambia, evoluciona y se transforma en función de los acontecimientos, las estrategias y elecciones de los actores sociales. Utilizar la cultura como variable explicativa equivale a colocarse deliberadamente en un momento dado del tiempo y, por ello, impide aplicar las hipótesis al pasado o al futuro. De la misma manera conviene ponerse en guardia contra la facilidad de deducir, del conocimiento histórico de una cultura, proposiciones válidas para el tiempo presente: las afinidades entre el Islam de los abasidas y el orden político ahí establecido no por fuerza persisten durante la época contemporánea; las afinidades comprobadas entre el cristianismo romano y el orden estatal constituido al final de la Edad Media no son eternas *a priori*. Por ello existe el riesgo de una mala interpretación: tenemos acceso a la cultura —que puede captarse en el transcurso del tiempo— sobre todo gracias a la historia: por ello, existe la peligrosa tendencia de que los análisis culturales que efectuamos hagan corresponder a una cultura considerada en su pasado con un orden político concebido en su presente.

Por estas razones, es importante conocer la transformación de la cultura y evitar así las trampas del idealismo. Las tentativas en esta dirección han conocido diversas suertes. El primer reflejo retomaba el idealismo, ya que conduce a muchos autores a una construcción evolucionista del cambio cultural y somete a éste a los principios *a priori* de la evolución, ya se trate de secularización de las ideologías, de su racionalización o de su objetivo. De manera más

sutil, algunos autores han sustituido esta concepción con una visión propagacionista, pues consideran que las culturas cambian por efecto de la propagación, al incorporar o copiar aspectos culturales exógenos. La importancia de este fenómeno no provoca muchas dudas, tanto más, cuanto que las corrientes transculturales son constantemente más numerosas y las culturas están menos aisladas cada vez. Los fenómenos de mundialización, de gran movilidad de los actores sociales y de las representaciones, ideologías o imágenes, contribuyen a una imbricación cada vez mayor de las culturas y desembocan en otros tantos mecanismos de reapropiación de los aspectos culturales incorporados, es decir, de características de aclimatación simbólica o de transformación profunda. De esta manera, comparar los procesos de desarrollo político equivale a considerar este primer tipo de transformación que sufren tanto su sustrato cultural como, con el tiempo, los mecanismos de interacción e intercambio producidos entre ellos. Por ejemplo, no se pueden comparar los cambios políticos ocurridos en el mundo musulmán en los últimos decenios con los que han marcado la historia reciente del mundo occidental sin medir las interacciones efectuadas entre las dos culturas que se relacionan y, sobre todo, sin considerar los efectos de la "occidentalización" en la cultura islámica.

Además de estos mecanismos de difusión, las culturas también cambian por innovación, es decir, por el propio juego de los actores sociales, tal como se desenvuelven dentro de cada espacio cultural. El problema entonces es establecer hasta qué punto es libre esta medida o si por lo contrario está supeeditada al juego de las variables culturales. Esta última hipótesis se encuentra implícita en toda construcción culturalista que suponga que cada cultura se define, si no por su propio principio de transformación, por lo menos por una "limitación del campo de lo posible". Con frecuencia se ha calificado a esta visión de resabio de idealismo que lleva a considerar que el hombre está sometido a los primeros modelos culturales. No obstante, es igualmente imprudente creer que el individuo, socializado en una cultura dada, suspendido —como apunta Geertz— "en las redes del significado" que él mismo ha tejido, pueda innovar haciendo total abstracción de su propio sistema de significados. Aquí el análisis cultural dispone de un fuerte postulado que llega a dominarlo: para que pueda efectuarse el juego social es indispensable que los actores compartan un sentido; una vez que este sentido se produce puede independizarse del actor y conservarse sin él. Con todo, debe considerarse la continuidad de este sentido, característica móvil del juego social y que no es del todo perenne; debe considerarse su lógica de adaptación al tiempo, su capacidad de resistencia al cambio.

De esta manera, la relación del actor con el sentido viene a ser un importante elemento de la investigación y evita que la cultura se detenga en la concepción de inmovilismo total. El actor social se impone primero como productor de sentido: el individuo-actor, del profeta al constructor del Estado, sólo impone instituciones y prácticas nuevas aunadas a la renovación del sistema de significados. La importancia de lo que está en juego, que es lograr que se reconozca un nuevo orden social, explica el importante papel que

tiene en este terreno el profeta, y de manera más general el lugar medular de lo sagrado en la construcción de los sistemas de significados. Empero, más allá de esta producción de sentidos que, definida estrictamente, sólo puede ser excepcional e impresionante, la relación entre el actor y el sentido casi siempre remite al "manipulador de sentido", es decir, al esfuerzo por captar un sistema de significados coherente, modificar o sugerir algunas de sus características para hacer significativa una nueva empresa política. Por ejemplo, esa fue la tendencia de los parlamentarios ingleses durante la Revolución de 1640, cuando intentaron utilizar en su beneficio la teología puritana para dar sentido a su acción contra el Estado monárquico y a su defensa del poder parlamentario. El mensaje puritano, que desde luego no se constituye con este fin, fue captado así para justificar la disminución del poder de Estado y la introducción de un papel de representación de la voluntad nacional que se considera superior a la del rey, dado que expresa la Ley inscrita por Dios en el corazón de los creyentes. Una interpretación del mismo tipo se encuentra en los movimientos opositores islámicos, cuya estrategia consiste en hacer del Islam una ideología política para poder defender, con esta base, una legitimidad superior a la de los gobernantes. Es evidente que el Islam no es *en sí* una ideología de oposición, que el islamismo no es la expresión *única* y obligada de todos los islams y que, como tal, se constituyó bajo el efecto de una manipulación de sentido. No obstante, es asimismo evidente que esta manipulación sólo era posible en un contexto que daba un sentido *a priori* a este tipo de construcción, que hacía significativa esta articulación de lo religioso, y de una fórmula de legitimidad que desea ser exclusiva. Por esta razón, no remite a un fenómeno universal ni a un fenómeno que dependa exclusivamente de los actores.

Por ello, el actor no sólo es productor o manipulador de los sentidos: también se impone como *demandante de sentido*. Está socializado en un sistema de sentido dado y su confrontación con instituciones o prácticas políticas pertenecientes a otro sistema de significados lo coloca en situación de alienación o ruptura, y, por ende, de defensa y conformidad con su propia cultura. El deterioro que sufren en el mundo musulmán las relaciones entre los gobernantes y los gobernados con frecuencia se debe a que, en general, los gobernantes toman prestadas las técnicas de gobierno de origen extranjero que no tienen sentido para los segundos y que los llevan a actuar como demandantes del "regreso" al sistema de sentido que conocen y emplean en sus interacciones.

Así, esta combinación de procesos de producción, manipulación y demanda de sentido coloca al análisis cultural en el seno de la sociología histórica. Sugiere una serie de puntos de investigación, pero también muestra la dificultad para establecer a la cultura como variable explicativa, ya que lo propio de lo cultural es estar en situación interactiva, al mismo tiempo como productor y producto de la acción social. El riesgo del comparatista consiste en olvidar esta dualidad o, por lo menos, sentir la tentación de olvidarla y transformar a la variable cultural en *explicación* de la separación comprobada entre dos tipos de construcción de lo político. Aunque no la olvidara, la complejidad misma de esta variable y de su modo de inserción en la explicación

de lo social haría muy delicadas su operacionalización y su utilización en el marco de una comparación, pues son numerosas las precauciones que deben considerarse para establecer esta variable sin mutilarla ni desfigurarla.

La última dificultad es que el análisis cultural, si no imposibilita la etapa de verificación, sí la torna muy azarosa. En realidad, ¿cómo se puede verificar lo pertinente de una explicación mediante la cultura? ¿Cómo establecer si la configuración de este aspecto político se explica con referencia a tal o cual característica de la cultura ambiente? Con este tipo de análisis se está lejos de los senderos marcados y tranquilizadores de la refutabilidad, como los trazados por Popper al plantear como principio que una proposición sólo es aceptable científicamente cuando, llegado el caso, la experiencia permite refutarla. La cultura remite a una totalidad tan compleja y que con tanta dificultad se aísla de los otros datos del análisis sociológico, que resulta presuntuoso someterla a la experimentación; por lo demás, como no se presta a la cuantificación, no puede servir de gran cosa para un tratamiento estadístico que sustituya a la experimentación.

Por lo tanto, ¿este defecto de refutabilidad obliga a abandonar el análisis cultural? Más generalmente, las incertidumbres y fallas metodológicas que hemos enumerado, ¿deben culminar en la refutación de este tipo de gestión? Esta globalización de la crítica hace que algunos sociólogos pongan en duda, en el plano teórico, el uso mismo del concepto de cultura. A los partidarios del individualismo metodológico les parece sospechoso este concepto, pues conduce a una cosificación excesiva que contradice la referencia a la acción social y postula la intervención de una "mano invisible" o de una "jurisdicción suprema" en la "organización" del juego social y, en particular, del cambio social. Desde una perspectiva marxista o praxeológica se le acusa de excesivo idealismo o, por lo menos, de esencialismo, pues reintroduce la hipótesis de que las sociedades necesariamente estarían guiadas por su concepto de lo sagrado, cuyos principios esenciales se considerarían intangibles y, por lo tanto, fuera del alcance de la acción social. Para las escuelas empíricas, el concepto de cultura tiene el defecto de escapar tanto a la observación como a la verificación, y por ello de servir de explicación, ya sea residual o tautológica, de los fenómenos sociales cuyas variables sociológicas no llegarían a explicarla. Cuando estas críticas se colocan de nuevo en el contexto del método comparativo, convergen para denunciar la ilusión que mantendría el recurso de la cultura, y que conduce al analista a la seudofacilidad de leer e interpretar las diferencias de las trayectorias y los modelos de desarrollo con referencia "prefabricada" a una instancia que pertenecería más a conceptos previos que a una verdadera investigación.

Todos estos datos son conocidos de las ciencias sociales y acompañan siempre al establecimiento de nuevos modelos de análisis. Con todo, parecen más destinados al "culturalismo" que al *análisis cultural*, es decir, a medir más bien las desviaciones del análisis cultural inadecuado, sus ingenuidades y sus excesos que los principios fundamentales de dicho análisis. Efectivamente, cada tipo de crítica parece haberse constituido para denunciar las facilidades a que recurren algunos investigadores con el fin de superar

con excesiva premura las dificultades e incertidumbres del método. La crítica individualista e interaccionista indica el peligro de aislar demasiado pronto a la variable cultural como variable independiente y salir así de la relación interactiva que Weber había puesto en evidencia entre la acción y el sentido. Desde luego, no se puede afirmar cuál de estas dos instancias es la primera: ninguna acción está totalmente desprovista del sentido construido previamente; ningún sentido es intangible. En el contexto de una comparación efectuada en determinado momento, el aislamiento de la cultura como variable interpretativa de las diferencias permite, no obstante, la elaboración de hipótesis útiles que no implican continuidad y que de ninguna manera pretenden producir una explicación *genética* de los fenómenos estudiados y comparados. No porque el análisis cultural establezca diferencias entre lo que *significa* "legitimación" en dos espacios culturales distintos, necesariamente debe culminar en una explicación *cultural* de la *génesis* de estos dos modos de legitimación.

Por razones semejantes tampoco conviene la acusación de esencialismo que se dirige al análisis cultural. En efecto, establecer una variable cultural no equivale por fuerza a abstraerla de las prácticas sociales de las que procede evidentemente y bajo el efecto de las cuales se modifica. Por ello, la cultura debe disociarse claramente de la teología, del inmovilismo y del esoterismo de los escritos, con el fin de delimitar los sistemas de significados tal como se forman y renuevan en lo cotidiano de la acción. Pero, de la misma manera, no conviene caer en un exceso de existencialismo que no consideraría, en el análisis y, sobre todo, en la comparación, los efectos de control de los sistemas de sentido construidos y de las demandas de sentido deducidas. Así, este tipo de crítica en cierto modo se aúna a las críticas expresadas por los partidarios de una sociología empírica para apelar más a las dificultades —ahora relacionadas con la operacionalización del concepto de cultura— que a la pertinencia de su recurso. Aunque sea claro que el comparatista aún no sabe establecer de manera plenamente satisfactoria esta variable, y si su aislamiento inevitablemente provoca fallas y malentendidos, sin embargo es evidente que abandonarla sin más constituye una grave mutilación del análisis y, de manera igualmente directa, un retorno a los supuestos del universalismo.

Debido a toda esta discusión, el análisis cultural efectúa una nueva y saludable definición de sus objetivos y una "revisión a la baja" de sus capacidades aclaratorias. Como había sugerido el propio Geertz, el propósito del análisis cultural es proceder a una "descripción a grandes rasgos" de los fenómenos sociales, invalidando así las trampas del universalismo y pretendiendo conocer tal institución o tal práctica política no mediante sus aspectos exteriores o formales, ni en función de su analogía o de tal o cual institución o práctica, por lo demás conocida, sino de acuerdo con el sentido que le confieren los actores sociales.

De ahí la importancia de las investigaciones que se proponen establecer lo que la política desea decir en cada trayectoria de desarrollo o, más exactamente, lo que la palabra que se acostumbra traducir por política puede significar precisamente en cada espacio cultural. De ahí la necesidad de interro-

garse acerca del significado (también divergente) que reviste en cada cultura la articulación de lo político con las otras categorías conocidas de la acción social: la dualidad política-sociedad civil, ¿tiene sentido universal? La relación con lo económico, ¿no remite, como sugería Karl Polanyi, a una exagerada variedad de significados de historia en historia, y busca la autonomía en Occidente, que en los demás espacios sociales y en las demás trayectorias se "encajona" deliberadamente? De ahí, finalmente, la oportunidad de una minuciosa descripción del sentido que acompaña a cada elemento dado del espacio político, que con demasiada prisa se reduce en ilusiones genéricas: nación, en las diferentes culturas, (o lo que precipitadamente se llama así para designar sobre todo a las colectividades establecidas en el contexto del desglose de la escena internacional en "Estados") no tiene el mismo significado; así, la referencia constante de la cultura islámica al *Umma* —comunidad de creyentes— viene a superponer a los Estados-naciones establecidos de manera territorial un concepto de la comunidad que trasciende el orden territorial y define un contorno o dominio del Islam (*dār-al-islām*) en constante tensión con los fundamentos culturales de la sociedad internacional contemporánea. Lo verdadero de la construcción de la nación, y que procede de una descripción profunda de sus diferentes manifestaciones, es también lo verdadero de los objetos conocidos del análisis político: ley, derecho, régimen, elección, burocracia, partido político, etcétera.

Así pues, la función descriptiva de la cultura, efectuada, desde luego, en un momento dado, y válida sólo para éste, permite desembocar en una función interpretativa. La referencia al sentido, como lo había demostrado Weber, lleva a la comprensión del juego de los actores sociales: comprender lo que significa nación en el mundo musulmán permite comprender lo que significan el discurso y la estrategia de tal o cual dirigente del mundo árabe que proclama la fusión inmediata de su país con el país vecino. Esta comprensión se extiende al conjunto de los actores sociales y sobre todo a los gobernados, a sus expectativas y a la producción de las "demandas de sentido" a que ya nos referimos. Esta extensa facultad del análisis cultural le confiere la propiedad interpretativa del juego social, es decir, de una parte de las relaciones entre los actores y, de otra parte, del funcionamiento de las instituciones.

De esta manera, el análisis interpretativo se encuentra atrás del análisis causal, y de ninguna manera pretende interrogarse acerca de la *génesis* de los fenómenos estudiados. Desde el punto de vista monográfico, el recurso al sentido tiene así por función hacer interpretable un objeto, hacer legibles los elementos que fundamentan su singularidad y los comportamientos que suscitan. La causa de éstos, que remite indistintamente a su génesis y a la del sistema de significados que les acompañan, no pertenece al campo del análisis cultural. Desde una perspectiva comparativa, la epistemología es la misma: la variable cultural permite destacar las características de sentido específicos que distinguen a los objetos comparados más allá de la similitud de sus formas, e interpretar así su modo particular de insertarse en el juego social. Nunca se efectúa una interrogante en términos genéticos, ni por tanto una deducción causal.

El aporte del análisis cultural al comparatista es particularmente rico en el ámbito de lo político, cuya dimensión simbólica es decisiva. Este es el caso del análisis de los procesos de legitimación, es decir, de la elaboración de las fórmulas mediante las cuales los gobernantes llegan a presentar sus órdenes como si los gobernados las comprendieran y aceptaran. La conformidad de estas fórmulas con el sistema de sentido compartido por los gobernados es condición esencial para su eficacia. Precisamente, las crisis de autoridad que sufren las sociedades en desarrollo pueden interpretarse con base en la situación en que se encuentran los gobernantes, de tener que conciliar fórmulas de legitimación endógena con el uso de fórmulas exógenas, las que con frecuencia se derivan de la importación de técnicas o modelos de gobierno occidentales. Por lo contrario, los objetivos de oposición tienen como estrategia denunciar esta hibridación y proponer fórmulas de contralegitimidad que puedan satisfacer las demandas de sentido de una población que se considera ajena a las fórmulas de gobierno a las que está expuesta. Sólo el análisis cultural permite esclarecer e interpretar estas confrontaciones y así comparar el desigual funcionamiento de los sistemas políticos en este ámbito.

El análisis de los procesos de legitimación y deslegitimación constituye así un elemento sensible del conocimiento que puede aportar el análisis cultural, respecto de los diferentes modos de construcción de lo político, de una historia social a otra. Así, el análisis comparativo de las diferentes apariciones de lo político se impone como objeto privilegiado de todo enfoque que ponga en movimiento el concepto de cultura. En cuanto al conocimiento comparado de las *modalidades* de estos surgimientos, remite al análisis estratégico.

El recurso del análisis estratégico

Cuando se dejan atrás el análisis interpretativo y la elaboración de hipótesis referentes a la génesis y transformación de los objetos analizados y comparados, se redescubren la acción y las prácticas sociales que dejan peligrosamente de lado tanto el culturalismo mal dominado como las diferentes construcciones organicistas y cosificantes de la sociedad, por ejemplo, el análisis sistémico, el sistema-funcionalismo y el estructuralismo. El peligro es particularmente real para el análisis comparativo, ya que esta modelización excesiva y *a priori* del orden social amenaza con confundir la comparación con la sencilla medida que separa a las diferentes situaciones concretas del tipo ideal construido sólo en referencia con las sociedades occidentales modernas. Desde esta perspectiva, el reciente "regreso del actor" ofrece la ventaja de separar una modelización demasiado teñida de etnocentrismo y permitir restituir toda la variedad posible de construcciones de lo político. Además, este reciente entusiasmo por la acción se presta también a confusiones y puede ser fuente de nuevas ambigüedades, como atestiguan las últimas discusiones suscitadas por el paradigma del individualismo metodológico que se impone como principal conductor de este redescubrimiento del actor efectuado por la sociología.

Pierre Birnbaum ha distinguido con claridad entre dos posibles maneras de construir este paradigma. La primera remite a una teoría muy ambiciosa del juego social, pues equivale a establecer como principio explicativo universal y exhaustivo al modelo del individuo calculador que se conforma según un tipo único de racionalidad. La segunda es de naturaleza estrictamente metodológica, pues se limita a conducir al investigador a encontrar, tras los procesos sociales, la existencia de estrategias individualistas, sin que éstas por fuerza remitan a un modelo conocido *a priori* ni pretendan proporcionar una explicación exhaustiva. La competencia entre estas dos construcciones es particularmente sensible en el terreno de la política comparada. Al reconocer al individualismo metodológico una identidad de teoría sociológica explicativa se inicia una importante discusión: establecer la hipótesis de un modelo universal de individuo calculador equivale a negar la pertinencia de la variable cultural y la de la diversidad de las formaciones sociales. De esta manera, muchos comparatistas han destacado la importancia de las resistencias comunitarias que rectifican seriamente el postulado del individualismo universal. Algunas historias se caracterizan precisamente por la fuerza de estas resistencias que explicarían algunas de sus características. Por ejemplo, Eric Wolf muestra que el éxito de las revoluciones remite a procesos de movilización impulsados por las solidaridades comunitarias. Por lo contrario, para MacFarlane la antigüedad de la individualización se debe a las relaciones sociales que caracterizan a la sociedad inglesa. Por su parte, para Oberschall, como sociólogo de la acción colectiva, la oposición comunidad-individuo es una variable que explica precisamente la diversidad de los modelos de movilización. De creer a estos autores, el individuo no constituye una categoría universal, sino una construcción histórica que se torna así objeto de análisis y no deja de ser principio explicativo. Por lo demás, la inclusión de la variable cultural complica y profundiza el argumento, pues indica que es peligroso afirmar que existe un modelo universal de racionalidad que trasciende de esta manera toda construcción cultural y, en cierto modo, se impone como "dato natural". El análisis cultural y la historia de las ideas han evidenciado el proceso que propició el nacimiento del individualismo al final de la Edad Media occidental, para que no se considere engañosa ni despierte suspicacias la universalización de esta categoría.

Sin embargo, los defensores de la teoría individualista no han claudicado. Samuel Popkin, en una obra notable acerca los campesinos tonkineses, refuta la oposición demasiado tajante entre comunidad e individuo y considera que es mero romanticismo el concepto de las solidaridades y resistencias comunitarias que anima a determinadas sociedades, y por ello a algunos movimientos revolucionarios. El campesino tonkinés se caracteriza por los mismos aspectos individualistas que el campesino inglés, es igualmente calculador y se caracteriza por su racionalidad económica y política. Popkin parte de una concepción universal de la naturaleza, como J. Elster y M. Hechter, y considera que la desaparición del individuo en el tejido social comunitario es un prejuicio que marca a algunas historias o a determinados momentos de la historia más que a otros. En el mejor de los casos, el análisis comparativo

tiene como función evaluar las diferentes cristalizaciones de las estrategias animadas de manera uniforme por consideraciones individuales.

Como Pierre Birnbaum, podemos considerar que cada una de estas perspectivas tiene algo de verdad y la naturaleza del individualismo es doble: por una parte remite a una dimensión universal, que oportunamente recuerda que la identificación del individuo con la comunidad a la que pertenece nunca es absoluta y, por la otra, remite a la dimensión histórica, que sugiere con igual oportunidad que la importancia y la pertinencia de las estructuras comunitarias no son idénticas *a priori*, sino que pertenecen a determinadas historias y, por ende, a ciertas culturas. La importancia del análisis comparativo es precisamente que establece la desigual construcción de estos referentes comunitarios y su variable cristalización. Sería tan exagerado negar la pertinencia de aquellos trabajos de Ibn Jaldún —y también los de Gellner, de la época contemporánea— que muestran la importancia del sentido de solidaridad en las estructuras tribales y las sociedades agrícolas pastorales del Maghreb, como no dar importancia a la interacción que muy pronto se produjo entre la construcción del Estado en Occidente y la individualización de las relaciones sociales. Así, se indica que el individualismo metodológico debe representar plena, y también exclusivamente, su papel de método en el sentido estricto del término: debe permitir que el investigador encuentre el papel del actor en todas las construcciones de lo social. Aquí se coincide con las bases de la sociología weberiana, donde se encuentra el concepto de acción social, es decir, la acción con un sentido que la hace significativa, y orientada hacia los demás. El buen dominio de la sociología de la acción recuerda útilmente que, si bien los individuos se ven limitados por su cultura y por sus sistemas de sentido, no se conforman con el papel de reproducción pasiva, sino que además practican un conjunto de actividades (que ya ennumeramos) como productores, manipuladores y demandantes de sentido. Asimismo, el análisis que presenta Popkin se funda también en uno de estos elementos por lo menos: el orden comunitario, si bien condiciona la acción y le confiere una orientación distinta de la que podría tener en otras formaciones sociales, desde luego no anula el principio mismo de la acción individual. Por ello, la génesis, la eternización y la transformación de un objeto político, cualquiera que sea, sólo pueden analizarse con referencia a un conjunto de acciones y conductas individuales y colectivas a las cuales el comparatista debe encontrarles un mínimo de coherencia para hacerlas comprensibles. Esta comprensión no debe remitir a una representación única de la racionalidad (que, en todo caso, sería la del investigador) sino precisamente al conocimiento de las conductas reales paralizadas por los actores sociales frente a una situación dada y considerando el sistema de sentidos que acompañó a su elaboración. Así, la relación entre las conductas y la situación permite al observador reconstruir las estrategias de los actores, por lo menos parcialmente explicativas de lo específico de las trayectorias del desarrollo político, y por ello esenciales para su conocimiento y comparación. Desde esta perspectiva metodológica, la sociología de la acción no va en contra de la historia y del análisis cultural sino al contrario: se torna indisociable de ambos.

Para el comparatista, el recurrir a los paradigmas de la acción plantea el problema de *la invención de lo político* que, si bien es importante, no suele considerarse y, curiosamente, era negado por el método comparativo clásico: para el desarrollista, y más en general para el evolucionista, cuya influencia marcó las principales corrientes del método comparativo, lo político, como todo hecho social, se constituye mediante el cumplimiento de una lógica establecida con anterioridad e immanente al orden social. Frente a este efecto del sistema, la acción humana no puede intervenir como fuente de invención sino sólo provocar retraso, aceleramiento o, en todo caso, ajustes. Al abandonarse los grandes determinismos que constituyeron las vicisitudes de este evolucionismo pudieron reconsiderarse el valor de la acción y la importancia de las invenciones, transformando así en elemento esencial a la iniciativa del comparatista.

Empero, en este nivel se plantea un delicado problema de método: la invención de lo político remite tanto al análisis microsociológico como al macrosociológico, es decir, implica tanto al individuo sin mayor preparación política, cuyo proceso de invención se efectúa en el nivel de las interacciones sociales más elementales, como al actor político especializado, dotado de un recurso de poder y cuyo acto inventivo se efectúa en el seno de los circuitos institucionalizados e implica efectos más inmediatos y más amplios que pertenecen al macroanálisis. Desde esta perspectiva, este segundo tipo de invención es mucho más fácil de analizar, pues al mismo tiempo permite mayor visibilidad y una gran inteligibilidad: en efecto, es más fácil concebir la existencia de un actor político profesional, situar su estrategia y reconstruirla, que la de un individuo sin preparación especial.

No obstante, el papel de este último en la invención política no es despreciable y merece que se le dediquen varios análisis. Por ejemplo, la historia y la sociología histórica han demostrado que al final de la Edad Media el Estado Occidental no se había construido sólo a partir de la iniciativa de los centros dinásticos, sino también como respuesta a numerosas expectativas individuales, es decir, demandas de construcción de un poder político central, sobre todo en el seno de la burguesía. Es evidente que éste no ha construido colectivamente una estrategia de clase, sino que este tipo de demanda nueva y esta expectativa de invención proceden de microestrategias, las que por supuesto no se reproducen de modo universal; que —por lo menos de esta manera— empiezan a encontrarse en el siglo XIX, cuando el sultán otomano intentó reconstruir su imperio como un Estado moderno “occidentalizado”. Estas microestrategias, que de suyo cuesta delimitar, obligan a un enfoque comparativo sumamente complejo y sin embargo indispensable para destacar las diferencias fundamentales entre los sistemas políticos. De esta forma, al método comparativo reciente —sobre todo a la efectuada por el grupo de estudio de “los modos populares de acción política”— le interesan los procesos de “destotalización”, es decir, de impugnación (mediante el juego del actor-individuo) de las técnicas totalitarias de gobierno empleadas en algunos países. El escarnio, el refugio en el seno de las estructuras familiares, la pasividad y la utilización de lo sagrado pueden ser otros tantos

comportamientos de "destotalización" que propicien la eficacia y que el comparatista debe considerar para analizar los procesos de transformación que marcan tanto a los regímenes totalitarios como a los autoritarios. Este tipo de investigación implica el uso de los métodos de observación intensiva, como la búsqueda antropológica y el análisis monográfico, lo que hace mucho más delicada la tarea del comparatista, que entonces debe observar la naturaleza comparable de las colectividades que haya aislado en el seno de las diferentes áreas culturales que desea poner en perspectiva.

El análisis de los inventos políticos relacionados con la estrategia de los actores políticos plantea menos dificultades. Es más fácil delimitar estas invenciones cuando forman parte de elementos fuertes de ruptura y de crisis y cuando se refieren a acontecimientos creadores como, por ejemplo, cuando el profeta inventó la Ciudad de Medina o los omeyas el primer gran imperio musulmán, o cuando llega al poder una nueva dinastía, cuando ocurre un golpe de Estado militar o bien cuando, luego de una declaración de independencia, se crea un sistema político, para lo que se emplean estrategias de "constructor de Estado": acontecimiento decisivo pero por desgracia poco estudiado. No obstante, la invención política también puede apreciarse fuera de los contextos de ruptura como resultado de elecciones tomadas "en frío" por el actor político para resolver un problema. Así, se pueden considerar universales las tentativas efectuadas por los gobernantes para consolidar su poder y alcanzar una legitimidad óptima. Entonces el análisis permite descubrir las estrategias de legitimación desplegadas por el príncipe y compararlas, evaluar su eficacia tanto desde el ángulo de su conformidad a la cultura y a las expectativas de los gobernados como del de su adaptación a las circunstancias a las que se enfrentan el príncipe y su ámbito. En particular, esta perspectiva permite comparar los procesos de construcción de un poder ejecutivo en las sociedades en desarrollo y muestra una pluralidad de estrategias, sobre todo en el interior de un conjunto geográfico en el que opera el mismo tipo de referente cultural: así, es muy clara la distinción entre la legitimación por la tunecidad establecida por Bourguiba, la de la arabidad de los dirigentes del *baath*, la de la inspiración tribal-comunitaria de la dinastía saudita, la referencia a la genealogía profética del charifismo marroquí, al conocimiento de la Ley, al Pakistán o a la república islámica de Irán. Desde luego, estas fórmulas no proceden sólo de una elección táctica meramente utilitaria o cínica; se fundan en un sistema de valores que se inscribe en el transcurso del tiempo y en función del cual los actores políticos reclaman y conquistan el poder. Además, la experiencia misma del poder conduce a quienes lo ejercen a reorganizar de manera empírica su fórmula de legitimación en función de las circunstancias y los imperativos del momento; así pues, en el caso del mundo musulmán, a mediar entre los diferentes referentes nacionales, tribales y religiosos. El rey de Marruecos se refiere a una legitimidad religiosa que, en algunas coyunturas, modera con referencias a lo "marroquí"; el monarca saudita pasa de la referencia tribal a la religiosa; la tunecidad bourguibiana ha tenido que inclinarse ante el Islam y moderar el laicismo que originalmente preconizaba; en algunas situaciones, la república

islámica de Irán ha preferido las referencias nacionales. Es probable que en estas reorganizaciones aparezcan con más claridad los elementos de las estrategias de legitimación desplegadas y los modos de desarrollo que se derivan; de ahí la oportunidad de compararlos.

Cuando consideran las invenciones políticas se pueden superar los límites de la mera interpretación que permite el análisis cultural, y el investigador se interroga acerca de la génesis de los sistemas políticos para renovar las condiciones de sus comparaciones. De esta manera, al final de la Edad Media, la estrategia de los centros dinásticos occidentales contribuyó a configurar precisa y concretamente a la dualidad de lo temporal y de lo espiritual, y a transformarla en un elemento motor del desarrollo político europeo, ya que se esforzaba por reconstituir el espacio del poder principesco oponiéndose a la Iglesia, que era la principal potencia rival, y buscando al mismo tiempo imitar sus fórmulas de poder y sus estructuras burocráticas. Es probable que la cultura de secularización, uno de los principales distintivos del Estado occidental, no hubiera alcanzado tal importancia en Occidente si la invención del Estado no se hubiera efectuado sobre todo con base en la emancipación de la tutela pontificia. De la misma manera, al considerar las estrategias de seguridad desplegadas al final de la Edad Media tanto por los actores sociales que las demandaban como por los centros dinásticos que se hicieron sus prestatarios, puede explicarse un aspecto esencial de la génesis del Estado occidental, de su identidad y de su modo de funcionamiento; sobre todo se explica la extensión de las funciones estatales de la prestación de seguridad física, a las de seguridad económica primero, y luego a las de seguridad social.

Más que culturas perennes, se trata de acciones y prácticas que así permiten explicar la génesis de los fenómenos políticos. De esta manera se puede observar que la pertinencia de la legitimación religiosa y de la orientación nomocrática que se observa de manera recurrente en la historia del mundo musulmán proviene, al menos parcialmente, de la insistente búsqueda, efectuada por los actores políticos, de fórmulas que permitan superar la estructura fragmentaria de la sociedad, reconciliar a las tribus que padecen enfrentamientos incesantes, superar la fuerza de las resistencias comunitarias y, con ello, reconstituir una comunidad que trascienda los particularismos y funde en el universalismo religioso su aspiración a la unidad. No se trata de la construcción abstracta de un "modelo cultural" islámico, sino de elementos que permiten definir lo que fueron muy concretamente las situaciones a las que se enfrentaron tanto el propio profeta, que lidió con las rivalidades intertribales, y los constructores de los grandes imperios omeya y abasida, como los príncipes contemporáneos que desean gobernar las sociedades marcadas por las constantes resistencias comunitarias. Empero, esto no significa que estas características sean exclusivas ni siempre prioritarias, sino que en todo caso se impusieron en la historia del mundo musulmán como fundamentos decisivos de la producción de lo político, con modalidades que no se encuentran en la historia occidental. Esta referencia a la invención política permite explicar, por lo menos parcialmente, la variedad de fórmulas de legitimación que se conocen ahora en el mundo musulmán y la manera de "repararlas", y

que la genealogía profética del príncipe, la referencia mesiánica (mahdismo), el respeto de la Ley revelada o la mera recurrencia de la función de protección de la religión y de la comunidad de creyentes vuelvan a introducir el referente religioso.

Esta génesis de las fórmulas políticas y este proceso de invención pueden remitir a diferentes modalidades. Primero puede tratarse de los procesos de *activación de una tradición*: los legistas que rodeaban a los príncipes occidentales redescubrieron —selectivamente por lo demás— el derecho romano al final de la Edad Media; esto desempeñó un papel importante en la construcción de un espacio público dotado de un derecho propio; igual cosa sucedió cuando estos príncipes ejercieron su prerrogativa feudal de sancionar las buenas costumbres, abolir las malas y exigir a sus vasallos ayuda pecuniaria y militar para crear los elementos constitutivos del Estado moderno, elaborar una función fiscal y ejercer el monopolio de la fuerza. De la misma manera, la movilización política del campesinado para construir la República Popular China puede interpretarse como la reactivación de una práctica imperial de dos millones de años cuya característica fue asentar a cada sucesiva dinastía en una nueva implicación del campesinado, que se traducían sobre todo por una nueva distribución de las tierras y por el reajuste correlacionado de su participación en los cargos militares y fiscales. El mismo tipo de hipótesis pudo servir para definir y especificar los modos de creación del orden político en la Rusia soviética a partir de los modelos de la época zarista. En todos los casos, los nuevos gobernantes han seguido la tradición parcialmente o la han evocado para asentar su dominio conforme a prácticas conocidas y que por ello pueden ser eficaces.

Asimismo, la invención puede implicar la *imitación*. Antes que nada, ésta puede basarse en otros ámbitos sociales pertenecientes a la misma colectividad. En buena parte, la invención estatal se hace copiando el modelo eclesiástico: ya se trate de préstamo del derecho moderno al derecho canónico, de la administración territorial del Estado a la de la Iglesia, de la administración fiscal o judicial de la Iglesia por el Estado, de la teoría de la soberanía monárquica a la teoría de la soberanía pontificia, y de las técnicas electivas y representativas elaboradas en la Iglesia de Roma como manera de gobernar, y aplicadas después en el espacio político. El mismo fenómeno puede observarse en las sociedades marcadas por una fuerte imposición de las relaciones de tipo comunitario, donde los conceptos de norma de la indiferenciación (o de la escasa diferenciación) de los papeles, así como las definiciones de poder en el seno de las estructuras tribales, se vuelven a encontrar y utilizar en la escena política. De la misma manera, Clifford Geertz muestra, a propósito de la isla de Bali, que el orden político funciona igualmente retomando un sistema simbólico en el cual se funda el teatro popular balinés.

Empero, lo que más se imita son los modelos extranjeros. El fenómeno existe desde siempre: la influencia bizantina fue tan real en el principado de Kiev primero y luego en Rusia, como en el imperio omeya y en el abasida; estos últimos estuvieron marcados por la influencia persa sasanida y por la influencia bastante menor del mundo helénico. Sin embargo, la amplitud del

fenómeno es ahora muy diferente; hay una serie de factores que invitan a la imitación muchas veces rápida, defectuosa y por ello disfuncional, del modelo occidental de gobierno: la pretensión explícita del mundo occidental a la universalidad, los datos mismos que rigen su dominio económico y militar, la inserción de las *élites* extraoccidentales en los circuitos occidentales culturales y, sobre todo, universitarios, la obligación de los Estados que logran la independencia de establecer de inmediato un orden político y la existencia de un modelo estatal occidental con forma "prefabricada".

Así pues, el comparatista debe estar pendiente de las diversas estrategias de imitación, las que pueden deberse a la mera *coacción* o, cuando menos, a un cálculo que se adelanta a la coacción: los *tanzimat* otomanos se dedicaron a importar modelos políticos occidentales con el objetivo más o menos explícito de ganarse, en el plano diplomático, el favor de las potencias europeas liberales; la utilización generalizada de las elecciones suele tener como función crear las condiciones de lo que se llama "respectabilidad" internacional de un Estado. La importación también puede corresponder a la *estrategia conservadora* de consolidación de los poderes vacilantes; tanto la renovación de la institución militar en los imperios otomano y persa a partir de la ayuda técnica occidental como la "modernización" del sistema burocrático y del educativo, que también se encuentra en Egipto, fueron promovidas conscientemente por el sultán, el *cha* o el *jedive* para aumentar sus propios recursos de poder. De la misma manera, la importación pudo ser impuesta por algunos actores para conquistar, mediante el ejercicio de este papel, posiciones nuevas y mejores en la escena política. Con frecuencia, el proceso de liberación de las monarquías conservadoras ha sido efectuado por hombres pertenecientes al medio de los príncipes, hombres que preconizaban o reclamaban una importación menos selectiva de los modelos occidentales de gobierno, con el objetivo de compartir con el príncipe los papeles de poder que éste monopolizaba. Por último, la importación también puede provenir de los espacios sociales, y sobre todo de las estrategias desplegadas por las minorías étnicas o confesionales que, al impulsar la importación, pretenden protegerse del grupo dominante: desde este punto de vista es significativo el papel de conductoras de occidentalización desempeñado por las minorías judías, coptas, armenias y maronitas de Egipto y del Cercano Oriente.

Para el comparatista es doblemente decisivo el análisis de los procesos de imitación. Primero porque permite conocer mejor la génesis de los sistemas políticos y, por ende, los elementos posiblemente más explicativos de su diversificación y de sus semejanzas. Además, ayuda a evitar las trampas de la comparación formal, necesariamente más notoria cuando los modelos extranjeros se imitan mejor. Luego de señalar estas comparaciones engañosas, el comparatista puede interrogarse acerca de las posibilidades de trasponer una invención política de una sociedad a otra y, considerando la diversidad de las historias, evidenciar las tensiones, las crisis y los fermentos de impugnación que inevitablemente aparecerán.

Por último, no hay que olvidar que la invención no es sencillamente el efecto del desfase sino que también va acompañada de *innovaciones*. La reac-

tivación de la tradición y la imitación desembocan siempre en la *reapropiación*, es decir, en la inserción activa y voluntaria de una práctica conocida, que se toma prestada de otro lugar y se traslada a un contexto nuevo y específico. Ni el Estado africano ni el Estado musulmán son meros Estados *copiados*; también son Estados reinventados, así como el propio Estado occidental no fue el resultado de una mera operación de traspaso del modelo eclesiástico hacia el ámbito político. Estas reinversiones remiten a dimensiones simbólicas inéditas destinadas a hacer soportable la operación de transferencia, y también a infinidad de productos institucionales, a la invención de prácticas nuevas y de significados inéditos que separan al producto importado de su fuente original. Todos estos elementos constituyen un campo de investigación y de análisis valioso para el comparatista.

Además, estas prácticas de invención desplegadas por el poder central se reflejan en los procesos de movilización opositora que pretenden nutrirse con las crisis de legitimidad que provocan los procesos de innovación. Esto no sólo implica que el análisis político comparado esté tan pendiente de poner en perspectiva las formas de poder como las de impugnación, sino que asimismo estudie el fundamento cultural de la impugnación política y su elaboración estratégica. Por esta última razón, el análisis al mismo tiempo se construye en interacción con las estrategias de consolidación de poder y conforme a las mismas técnicas de invención mediante la reactivación de las tradiciones, la imitación de otros sectores de la actividad sociopolítica, la importación y la innovación. De esta manera, la impugnación expresada por el movimiento obrero en Occidente se analiza como la reactivación de las tradiciones de revuelta campesina, como la imitación del modelo asociativo burgués y como la importación de los modelos revolucionarios vecinos. Lo mismo podría decirse de la impugnación islámica que funciona a partir de la tradición y de la copia de algunos modos e ideologías de la historia occidental. De la misma manera, la comparación de las prácticas occidentales e islámicas de impugnación permite observar las diferencias resultantes de los distintos modos de composición, de las distintas culturas y de las situaciones divergentes, objetos que el comparatista aún no estudia a satisfacción.

De esta manera, la aportación de la sociología de la acción es valiosa para el comparatista; para empezar, le permite evitar las ilusiones culturalistas que lo llevarían a explicar la pluralidad de los sentidos dados a lo político estableciendo las culturas como variables independientes. Al considerar la acción se renuevan a fondo las posibilidades de explicación y se ayuda al comparatista a ir más allá de la descripción sin caer en el engaño del desarrollismo pero, sobre todo, al plantear el problema de la invención política, este tipo de sociología permite analizar de otra manera los procesos de diferenciación que se efectúan entre las trayectorias de desarrollo político. El análisis estratégico de la invención política tiene la triple ventaja de invitarnos a una lectura de estas diferencias, a un estudio de su articulación en las culturas básicas y a una explicación sociológica del proceso que ha permitido su construcción. Desde esta perspectiva, contribuye a instalar el método comparativo en el ámbito de la sociología histórica: la referencia a la historia y a la ac-

ción, en lugar de contradecirse, en realidad se solidarizan y se corrigen mutuamente; la sociología de la acción evita el historicismo; la aportación de la historia protege de los engaños del individualismo metodológico.

LA FORMALIZACIÓN DEL MÉTODO COMPARATIVO

Esta aportación cruzada del análisis cultural y de la sociología de la acción ayuda a redefinir el propósito mismo del método comparativo y a formalizar de manera más operativa su gestión. Theda Skocpol, inscrita en la renovación comparativa, se interroga acerca de la dirección que siguen los últimos trabajos y acaba de comparar tres de las orientaciones de la actual investigación comparativa: la aplicación de un modelo general a la historia, la investigación de las regularidades causales y la sociología histórica interpretativa. La primera debe considerarse más bien una actualización de las grandes teorías generales que había fundado el desarrollismo de los años sesenta, aunque tenga más cuidado en sifuar y analizar las diferencias de las trayectorias y alimiente de manera más sustancial su aportación histórica. Por ejemplo, es el caso de los trabajos de Immanuel Wallerstein acerca del nacimiento, auge y diferenciación del sistema capitalista internacional en la Europa del Renacimiento. Así, toda la comparación de las evoluciones de las sociedades europeas efectuada por la autora se limita a una representación *a priori* de la economía capitalista, de su naturaleza y de sus efectos —los cuales afirma que son universales— en las estructuras sociales y políticas. En esto, sigue siendo insensible a la renovación del método comparativo, a las tentativas cuyo propósito es superar las críticas dirigidas al universalismo y al monodeterminismo de la investigación clásica.

La segunda orientación fue iniciada por Barrington Moore, aunque también pertenecen a ella los trabajos de la propia Theda Skocpol, dedicados al surgimiento de las revoluciones sociales modernas. Esta tendencia pretende encontrar recurrencias causales en la historia, sin por ello prejuzgarlas ni prejuzgar su universalidad. Así pues, los trabajos de este tipo no parten de teorías amplias, sino que buscan una explicación adecuada a un conjunto de datos constitutivos de un gran problema histórico que se refiere a varias sociedades, ya se trate del advenimiento de la democracia o de la ejecución de un proceso revolucionario. En uno y otro casos, no se intenta aplicar al conjunto de las historias un modelo general y universal que explique la diferencia de sus configuraciones, sino de encontrar, mediante la deducción, y a partir de la confrontación de diferentes secuencias históricas, variables causales *ad hoc* que permitan explicar por qué algunas sociedades han efectuado una transición temprana y fácil hacia la democracia mientras que otras primero pasaron por una etapa autoritaria, y por qué algunas sociedades en su trayectoria conocieron revoluciones sociales, otras revoluciones meramente políticas y otras más ningún tipo de revolución. Aquí, la comparación se realiza más bien de manera deductiva, conforme a una instancia que tiene la ventaja de estar desligada de las grandes teorías y de su pretensión de reintroducir la

pluralidad y la diferencia. Los límites de esta concepción son igualmente evidentes: la deducción es un método peligroso que desea introducir proposiciones causales a partir de la observación empírica de un reducido número de casos; nada permite apoyar sólidamente ni hacer indiscutible la elección de las variables que de ahí se deriven; tampoco hay nada que permita establecer *a priori* que las mismas variables tienen la misma pertinencia y la misma categoría explicativa en las diferentes historias que se comparan. Cuando Theda Skocpol compara las revoluciones francesa, rusa y china para deducir la regularidad causal, tiene que postular, sin poder demostrarlo, que estas revoluciones tienen la misma explicación, que remiten al juego de las mismas variables y, por ende, constituyen, por definición, el mismo objeto. Aunque se acepte esta hipótesis, aún falta demostrar que las variables que Theda establece (naturaleza agraria del Estado monárquico, crisis entre el Estado y la clase dominante y crisis internacional del Estado) son exhaustivas y permiten dar una explicación cabal y coherente.

La sociología histórica interpretativa es practicada por Clifford Geertz y Reinhard Bendix; también forman parte de ella varios trabajos de Charles Tilly y de Samuel Eisenstadt. Su propósito es el de romper abiertamente con las grandes teorías sociológicas de pretensiones universales y, por lo contrario, comparar las trayectorias históricas con base en su singularidad, y así intentar definir las diferencias que se consideran significativas. De hecho, este proyecto conjunta las aportaciones del análisis cultural y las de la sociología de la acción. En efecto, el sociólogo, desde una perspectiva weberiana, se propone comprender e interpretar el comportamiento de los actores sociales en el contexto estudiado, así como el significado de las instituciones y prácticas políticas identificadas. Así pues, la ambición comparativa tiene varias funciones: primero, ofrecer una lectura de las diferencias comprobadas en la manera de concebir y elaborar determinado objeto político en las diversas historias; interpretar estas diferencias con referencia al binomio acción-significación, es decir, a partir del código cultural utilizado y de las estrategias desplegadas; demostrar en qué medida estas diferencias pueden seguir inscritas en un universo conceptual común y presentarse como la encarnación de un objeto universal abstracto, y por esta razón conceptualizable; determinar, finalmente, cómo la identificación de estas diferencias permite interpretar el desarrollo de las sociedades comparadas y ser representativas de los problemas específicos encontrados en cada modelo de desarrollo.

De esta manera, en *Kings or people*, Reinhard Bendix se propone comparar los diferentes modos de elaborar fórmulas de legitimidad en el seno de varias historias, sobre todo en las de Francia, Inglaterra, Alemania, Japón y Rusia. Así, su proyecto es primero establecer lo que quiere decir legitimidad en cada una de estas historias, luego intenta interpretar estas diferencias de acuerdo con la cultura propia de cada una de estas historias y mediante el análisis de las estrategias de legitimación definidas por los príncipes en diferentes contextos, frente a diferentes situaciones, en relación con distintos acontecimientos. Así, este doble cuestionamiento desemboca en dos asuntos esenciales para la ciencia política: ¿en qué medida el concepto de legitimidad,

como se define de modo normal, es universalmente aplicable a las historias y culturas y, más precisamente aún, qué tipo de definición puede propiciar su aplicación universal? Por lo demás, los diferentes establecimientos de la legitimidad, ¿cómo ayudan a explicar diferentes estructuraciones, desarrollos y funcionamientos de los sistemas políticos, cómo se hacen índice de las diferencias perceptibles, ya sea en otros sectores del juego político, ya en otros momentos de su funcionamiento?

Así pues, esta instancia equivale a reconstruir el método comparativo para integrar en él los efectos singularizantes, tanto los que se ejercen sobre los objetos por analizar como los que afectan a la naturaleza misma de las variables explicativas y de su manera de construcción. Estos efectos singularizantes revisten tal importancia que en realidad han llevado a muchos investigadores a poner entre paréntesis sus proyectos explicativos para limitarse estrictamente, por lo menos de manera provisional, a la descripción e interpretación. De ahí que se prefiera el método de las *fuertes oposiciones*, que tiene como objetivo que el comparatista contraste los sistemas políticos (o parte de ellos) de dos historias y dos culturas diferentes, con el fin de destacar los aspectos que constituyen su singularidad e interpretarlos. De esta manera, el método de las comparaciones violentas adquiere un gran valor heurístico, ya que permite conocer las singularidades de cada modelo de desarrollo político, lo que por definición no puede lograrse con el análisis monográfico. Es evidente que este valor heurístico depende de las unidades que se elijan para compararlas: la calidad de la oposición influye, lo que permite que se destaquen las singularidades de cada construcción de lo político. Mientras más agudo es el contraste, más se refieren a la concepción del orden político las diferencias encontradas, que así permiten plantear el problema de la definición de lo político en el seno de las sociedades comparadas. En cambio, si el contraste es menor y tiene como base a sociedades más cercanas culturalmente, la comparación permite destacar las diferencias relativas al funcionamiento de los sistemas políticos y la identidad de sus componentes. Cuando se comparan el mundo occidental y el mundo musulmán se examinan los diferentes significados de los conceptos de ley, autoridad, legitimidad, nación y política; por otra parte, así no se llega a conocer el funcionamiento de sus respectivos sistemas políticos, como se haría si, por ejemplo, se compararan el sistema político inglés y el sistema político francés, o los sistemas políticos tunecino y argelino. El conocimiento del funcionamiento de las instituciones parlamentarias representativas supone que se comparan parlamentos pertenecientes a la misma historia de construcción de regímenes representativos, y así se puede poner en perspectiva a los parlamentos francés e inglés. En cambio, el conocimiento de los modos de articulación de lo social y de lo político, o de los modos de producción de la ley, supone una comparación que opone a los sistemas políticos organizados en torno a distintos principios institucionales, y que por ende se derivan de diferentes construcciones de lo político, y que así destaquen cómo surgen los modos políticos específicos relacionados con ellos. Interrogarse acerca del nacimiento de la democracia representativa sin considerar a las democracias representativas no tiene mucho sentido y no permite

ubicar las variables explicativas pertinentes que sólo aparecen al oponer a sistemas políticos que no han conocido precisamente este tipo de historia. Analizar el desarrollo desigual de los partidos comunistas en la Europa occidental supone asimismo que se considere a las sociedades europeas que cuentan con un partido comunista importante, como Italia, Francia o España, y otros como Bélgica o Gran Bretaña, donde siempre fue débil.

Esta utilización del contraste permite primero describir situaciones políticas distintas y evidenciar el efecto creado por la presencia o ausencia del fenómeno estudiado acerca del funcionamiento global de la escena política; después permite superar esta fase descriptiva e interpretativa para elaborar las variables que expliquen estas diferencias. En este último nivel, el método de contrastes alienta ambiciones dispares. Si el contraste es binario, es decir, si se limita a la comparación de los dos sistemas políticos, su propósito necesariamente es más descriptivo que explicativo: poner en perspectiva a dos unidades es demasiado limitado para que surjan las variables explicativas más pertinentes, que se derivarán de la comparación de un gran número de sistemas políticos. Si el contraste se refiere a un objeto político preciso y circunscrito (un partido, un dispositivo institucional), la posibilidad de adelantar en la *explicación* es real; si se refiere a un objeto más complejo y extenso (el Estado, las relaciones entre gobernantes y gobernados), el objeto explicativo sigue siendo limitado y el análisis es también esencialmente descriptivo e interpretativo; por ello, se puede establecer que cuanto más remite un análisis comparativo a un contraste acentuado, a la oposición de dos sistemas políticos que dan significados radicalmente distintos a lo político, más imprescindible es que su objeto de aprehensión sea global y sigue siendo escasa la pertinencia explicativa de las variables aisladas. Así, en este nivel, la comparación es más interpretativa que explicativa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almond, G., y B. Powell, *Comparative politics*, Boston, Little, Brown & Co., 1966.
 ———, y S. Verba, *The Civic Culture*, Boston, Little, Brown & Co., 1965.
 Anderson, P., *L'État absolutiste*, París, F. Maspero, 1978, 2 vols.
 Badie, B., *Le développement politique*, París, Economica, 1988 (4a. ed.).
 ———, *Les deux États*, París, Fayard, 1986.
 ———, *Culture et politique*, París, Economica, 1983.
 ———, y P. Birnbaum, *Sociologie de l'État*, París, Grasset, 1979.
 Bendix, R., *Kings or people. Power and the mandate to rule*, Berkeley, University of California Press, 1978.
 Birnbaum, P., *Dimensions du pouvoir*, París, PUF, 1984.
 ———, y J. Leca, *Sur l'individualisme*, París, Presses de la FNSP, 1986.
 Bois, P., *Paysans de l'Ouest: des structures économiques et sociales aux options politiques depuis l'époque révolutionnaire dans la Sarthe*, París, Editions de l'EHESS, 1984.
 Bryce, J. B., *Modern Democracies*, London, MacMillan, 1921-1927, 2 vols.
 Chilcote, R. H., *Theories of Comparative Politics: the search of a paradigm*, Boulder (Col.), Westview Press, 1981.

- Dahl, R., *L'analyse politique contemporaine*, París, R. Laffont, 1973.
- Deutsch, K., *The Nerves of Government, Model of a political communication and control*, Nueva York, The Free Press; Londres, Collier-MacMillan, 1963.
- Dumont, L., *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, París, Gallimard, 1977.
- Eisenstadt, S., y S. Rokkan, *Building States and Nations*, Beverly Hills, Sage Publications, 1977, 2 vols.
- Elster, J., *Ulysses and the Sirens*, Cambridge University Press, 1979.
- Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973.
- Gellner, E., *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Hechter, M., y W. Brustein, "Regional Modes of Production and Patterns of State Formation in Western Europe", *American Journal of Sociology*, marzo de 1980.
- (comp.), *The Microfoundations of macrosociology*, Filadelfia, Temple University Press, 1983.
- Hermet, G., *Sociologie de la construction démocratique*, París, Economica, 1986.
- Holt, R. T., y J. E. Turner, *The methodology of comparative research*, Nueva York, Free Press; Londres, Collier-MacMillan, 1970.
- Huntington, S., y M. Weiner, *Understanding political development. An analytic study*, Boston (Mass.), Little, Brown, 1987.
- Hyden, G., *Beyond Ujamaa in Tanzania, under-development and uncaptured peasantry*, Londres, Heinemann Educational Books, 1980.
- Lerner, D., *The Passing of traditional society. Modernizing the Middle East*, Glencoe (Ill.), The Free Press, 1958.
- Lowell, A. L., *Government and parties in continental Europe*, Boston, Nueva York, Houghton Mifflins, 1986, 2 vols.
- MacFarlane, A., *The origins of english individualism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Moore, B., *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie*, París, F. Maspero, 1969.
- Nisbet, R., *Social Change and History. Aspects of western theory of development*, Nueva York, Oxford University Press, 1969.
- Polanyi, K., *La grande transformation*, París, Gallimard, 1983.
- Popkin, S., *The rational peasant. The political economy of rural society in Vietnam*, Berkeley, University of California Press, 1979.
- Pye, L. W., *Aspects of political development*, Boston, Little, Brown, 1966.
- Shils, E., *Political development in the new states*, S. Gravenhage, Mouton, 1962.
- Skocpol, T., *États et révolutions sociales. La révolution en France, en Russie et en Chine*, París, Fayard, 1985.
- , *Vision and method in historical sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Thompson, E. P., *The making of the English working class*, Nueva York, Vintage Book, 1963.
- Tilly, C., *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- , *Big structures, large processes, huge comparison*, Russel Sage Foundation, 1974.
- , *La Vendée, révolution et contre-révolution*, París, Fayard, 1970.
- Wallerstein, I., *Le système du monde, du XX^e siècle à nos jours*, París, Flammarion, 1985, 2 vols.
- Wiarda, H. (comp.), *New directions in comparative politics*, Boulder, Westview, 1985.
- Wolf, E., *Les guerres paysannes du XX^e siècle*, París, Maspero, 1974.

II. TEORÍAS Y VARIABLES DEL ANÁLISIS

LA ACTIVIDAD comparativa sería un mero pretexto si no considerara la profundidad histórica de cada objeto de estudio y si no identificara las fronteras y los lugares variables de lo político en cada lugar o época. Resultaría aún más vana si el comparatista no se dedicara a ordenar y sistematizar los asuntos que le permiten observar las diferencias o semejanzas que sirven para la comprensión de los fenómenos políticos. Para ello tiene que referirse a la acumulación del saber formal, es decir, a la teoría. Asimismo, conviene que gracias a ésta identifique sus instrumentos de conocimiento: es decir, las variables de su análisis, sin lo cual la comparación se queda en el terreno de la anécdota.

LOS TEÓRICOS DE LA COMPARACIÓN

En el peor de los casos, descartar el "pasado científico" conduce a derribar puertas abiertas o a caer de nuevo en errores de interpretación ya descubiertos. En el mejor de los casos, frena el proceso de investigación y lo hace menos inteligible para su público más importante, constituido por la comunidad de investigadores. Esta comunidad, como las otras, posee códigos semánticos y signos de reconocimiento que no forman parte sólo de un gusto esotérico, sino que marcan el camino hacia la inteligencia relativa de lo político. Quien los ignora emprende otro recorrido o se sitúa en otro registro, por ejemplo, el de la mera recopilación de información, de una "politicografía" que sería a la sociología política lo que la etnografía de los viejos coloniales era a la antropología. O si no, el de las seudoteorías a la moda, cuya intrascendencia asegura su éxito. En resumen, si conocer un terreno es un requisito para estudiarlo, éste solo no basta. La ignorancia de los conceptos de la comparación impide expresar a su respecto interrogantes que ayuden a aumentar su comprensión e identificar sus aspectos específicos. Después de todo, más vale tener conciencia, desde un principio, de estas interrogantes para emprender enseguida la búsqueda de datos, y no complacerse en la posición de los especialistas de un país que se encierran en su torre de marfil.

Desde luego, nadie puede pretender dominar las teorías o paradigmas¹ comparativos de manera exhaustiva y perfecta, sobre todo porque la comparación pertinente puede encontrarse en el lugar menos esperado. Con más modestia, aquí se intenta defender la ambición teórica justificándola, no tanto como despliegue de erudición, sino como preocupación y apoyo del trabajo.

¹ Conjunto de proposiciones elaboradas por un grupo de investigadores de una escuela, relacionadas con el análisis de un objeto o de un fenómeno preciso (por ejemplo, el modo de producción o la relación centro-periferia). En pocas palabras, se pretende enfocar el análisis desde determinado ángulo.

A quien se dedica a la dilucidación relativa de los mecanismos de poder o de la expresión política y no a los movimientos del pensamiento, los autores grandes o pequeños no le importan por sí mismos, sino respecto de dos contribuciones que pueden hacerle al investigador. La primera es que la teoría pura y absolutamente abstracta ocupa poco lugar en el ámbito político, salvo en materia institucional, y que las teorías de nivel intermedio que se refieren a realidades observables representan el género más útil para el análisis. Por esta razón, estas últimas informan acerca de múltiples ámbitos, desconocidos, en los cuales los "teóricos" a veces son también especialistas, sobre todo cuando son más exigentes intelectualmente o no se limitan a la narración tanto como los expertos geográficos de mayor prestigio. Por su parte, su segunda contribución resulta primordial en todas las circunstancias, ya sea para conservarla o para invalidarla en cada caso. Casi por fuerza, el análisis sistemático teórico se basa en la utilización de una o varias variables que se supone ejercen una influencia en el fenómeno estudiado, o que incluso supuestamente lo determinan en una perspectiva causal. Así, la preocupación teórica se confunde en general con la identificación, la utilización y la jerarquización de estas variables, que por lo común se agrupan en las tres rúbricas generales de lo cultural, lo económico y el juego de los actores políticos en su medio nacional e internacional. Más aún, los teóricos de la comparación se clasifican —a veces de manera engañosa— a partir de su orientación culturalista, económica o meramente politológica, que incluye a los conflictos y su solución. En pocas palabras, la teoría esboza la identificación de las variables del análisis. Por ello, no sorprende que la breve revisión inicial de las grandes figuras de la comparación política efectuada aquí culmine sobre todo en la introducción de esta identificación de las variables.

Desde esta perspectiva, el recuento de los teóricos de la comparación política es fácil hasta mediados del siglo xix. Desde Platón hasta Tocqueville hubo pocos comparatistas y cada uno constituye un hito en su época. En cambio, después, al conformarse poco a poco la disciplina de la ciencia política y la profesión de politólogo, resulta imposible señalar sólo algunas grandes obras sobresalientes. Los trabajos realizados desde hace cien años han hecho avanzar de manera considerable el conocimiento y, en un grado mucho menor, la metodología comparativa. Se han multiplicado tanto que su jerarquización es impensable. Después de Marx y de Max Weber, sólo puede pensarse en hablar de corrientes dominantes en el campo del análisis comparado de lo político.

De Platón a Tocqueville: De las instituciones a las costumbres

La preocupación de los teóricos políticos hasta Montesquieu, o al menos hasta los precursores de la comparación, que en los siglos xv y xvi fueron los ingleses Fortescue y Thomas Smith,² era antes que nada normativa. Cuando efec-

² Ambos, desde ese momento, oponen el orden constitucional británico al absolutismo de las monarquías continentales.

túan comparaciones, las aplican a las instituciones y a los modos de gobierno en un ámbito relativamente homogéneo; en cierta manera, tienden a identificar al mejor de los mundos o a la mejor especie de dominio político. Mas aunque con frecuencia se refiere a ejemplos mediante un vaivén entre lo empírico y lo prescriptivo, el punto de vista es ante todo filosófico y abstracto. Asimismo, resulta taxonómico. La *prescripción del régimen perfecto* se basa en la clasificación previa de las formas de poder en un espacio que es sólo el mundo conocido por el observador. A su vez, esta tipología de los regímenes tiende a proporcionar los puntos de referencia que permiten identificar sus procesos de formación o corrupción; en el último caso culmina en la tiranía o en su opuesto, la anarquía. La clasificación en efecto sirve sólo para un objetivo normativo. Además, las alusiones excepcionales a ámbitos políticos verdaderamente ajenos se deben a la vez al prejuicio etnocéntrico del autor y a su decisión de destacar los méritos o las taras de los sistemas que tiene cerca; de ninguna manera se basan en la verdadera comprensión de las diferencias o los parentescos entre ámbitos distantes.

Este es el caso de Platón y de Aristóteles, ambos fascinados por la ciudad-Estado griega: todo lo que ven pasa por su prisma. Su universo abarca cuando mucho a la gran Grecia, que llega hasta Siracusa, en Sicilia. Para Platón, el allende se limita al país de los lotófagos y al reino de los frelones. La comparación que efectúa no es espacial, sino orgánica, pues equipara el funcionamiento de la Ciudad al del cuerpo humano. Por su parte, en la República, la distinción de los diferentes modos de organización política —aristocrática o timocrática, oligárquica, democrática y tiránica— sólo tiende a situar los mecanismos de su corrupción al indicar la vía del régimen ideal que servirá al espíritu común —la *homonoia*— para el bien de toda la ciudad. De la misma manera, Aristóteles desbroza el camino del derecho constitucional comparado al esbozar las características propias de la monarquía, la aristocracia y la democracia moderada, la *politeia*, aunque sólo lo hace para oponerlos a sus perversiones, que son la tiranía, la oligarquía y la democracia plebeya, siempre con el objetivo de captar el rostro del régimen bueno que serviría al interés común.

Más tarde, en el paso del siglo xiv al xv, el historiador árabe Ibn Jaldún utiliza la misma perspectiva cuando analiza los factores del surgimiento y la decadencia de los grandes imperios islámicos. Su práctica comparativa desde luego es sistemática y, como la de Platón, es más sustancial que institucional en la medida en que se orienta al estudio de la causalidad de las leyes. Sin embargo, el único objetivo de la oposición que Ibn Jaldún establece entre la tribu y la ciudad —y que se ha hecho clásica— o entre el espíritu de solidaridad, los lazos de sangre, la integración tribal o comunitaria y la civilización urbana es el de precisar otro modelo de ciudad ideal: el de la Ciudad de Medina en la época del profeta. La intención sigue siendo prescriptiva. Al final, hay que esperar tres siglos más para que la preocupación analíticamente comparativa, dirigida hacia el conocimiento y ya no hacia la normatividad se manifieste con Montesquieu. Por su parte, Hobbes prosigue la búsqueda del buen régimen. Locke pretende inventarlo en un plan práctico cuando

enuncia las nuevas reglas del gobierno no despótico. Por lo contrario, si bien Montesquieu sigue siendo filósofo y, como sus predecesores, se preocupa por la corrupción y decadencia de las formas políticas, si precisa también en una línea pragmática el dispositivo antidespótico de la separación de los poderes, su comparación es al mismo tiempo la del análisis sistemático de los "principios" motores, los procesos de formación y el mecanismo de los diferentes modos de gobierno.³ Montesquieu se interroga, todavía más que Ibn Jaldún, acerca de la causalidad de los sistemas jurídicos y de las leyes, al situarse en la perspectiva en la cual la comparación en realidad fundamenta el proceso de análisis. Así, el autor de *El espíritu de las leyes* aparece como el inventor de la política comparada. Además, no la orienta al estudio de las instituciones por ellas mismas, sino a la comprensión de las variables que influyen en ellas y así abre hipótesis de trabajo formales a la inteligibilidad científica y a la verificación experimental.

Por supuesto, su teoría de los climas, del aire frío que exalta la fuerza y el aire caliente que propicia el relajamiento provoca hoy sonrisas (aunque los actuales prejuicios avergonzantes siguen desvalorizando la indolencia tropical). En cambio, la atención primordial que dedica a las "costumbres" de cada sociedad, en tanto sustratos de los comportamientos y disposiciones públicos, es un anticipo de la práctica culturalista moderna. Lo que es más, ya no se basa en el relato fantasioso y la exaltación de lo pintoresco, sino en gran medida en la experiencia personal o, en todo caso, en el estudio documentado de los medios a los cuales aplica la comparación. Por esta razón, Montesquieu adquiere la talla de primer investigador de campo en el ámbito político. Lo que mejor conoce es Inglaterra, pero también gran parte de Europa, donde estuvo de 1728 a 1732. Sus informes acerca de China, Japón, la India y los países "mahometanos", cuya lógica tributaria observa, aunque no son de primera mano, sino que provienen de sus lecturas, son amplios y bastante exhaustivos para la época. Al mismo tiempo, el procedimiento comparativo de Montesquieu resulta tanto sincrónico como diacrónico, e integra la profundidad histórica de las situaciones que captan su atención. Al principio es meramente inductivo y en *El espíritu de las leyes* se torna también hipotético-deductivo. Por último, si bien destaca a Francia y, en contraste con ella, a Inglaterra, no pasa por alto al mundo extraeuropeo. Montesquieu, creador del concepto de despotismo oriental que se refiere a la omnipotencia de un poder social y político sacralizado, es el precursor lejano de Otto Hintze y de Wittfogel, y en términos más amplios, del análisis político de algunas de las sociedades que actualmente se consideran del Tercer Mundo.

Sin embargo, después de Montesquieu, Rousseau regresa a la actitud a la vez prescriptiva y etnocéntrica —más bien helvética— propia de la filosofía, incluso cuando habla de Córcega y o expresa sus *Consideraciones acerca del gobierno de Polonia*. En lo esencial, la nueva tradición comparativa iniciada por

³ La república, en las versiones aristocrática y democrática, la monarquía y el despotismo (según Montesquieu, la república democrática tiende al despotismo).

el autor de *El espíritu de las leyes* sólo es retomada por Alexis de Tocqueville, que súbitamente la eleva a las cumbres de la excelencia. Tocqueville se preocupa aún más que Montesquieu por la situación política de Francia: en concreto, por la Francia posrevolucionaria del decenio de 1840. Sin embargo, la cuestión que dirige su pensamiento es de alcance general, ya que se refiere al sustrato social, al contenido y al futuro del régimen de gobierno moderno al que él es el primero en calificar de manera sistemática como "democracia" (en lugar de república o régimen representativo). Además, la respuesta parcial que se esfuerza por dar a esta cuestión se basa en un análisis comparativo de las sociedades anglosajona y francesa, que entonces eran el modelo de la modernidad política.

*La democracia en América** es el fruto de esta investigación comparativa. De manera muy clara, ya no se inscribe en una perspectiva filosófica o institucional, sino en una línea sociológica centrada en la dilucidación de las condiciones de surgimiento de un sentido democrático que descansa antes que nada —según Tocqueville— en el sentimiento de igualdad de los miembros de la colectividad política. De esta manera, Tocqueville concentra su atención en lo que más tarde se llamará la cultura política, o inaugura de manera más exacta el análisis cultural de lo político. Las divergencias entre las dos concepciones, que poco después son las tradiciones de la democracia —una demoliberal a la angloamericana, la otra demodespótica a la francesa—, se comprenden desde esta perspectiva. Además, Tocqueville sólo inicia el análisis comparativo moderno de los regímenes democráticos. Antes de eso, con *El antiguo régimen y la revolución* se presenta como el pionero del estudio comparado del Estado. A través de la continuidad centralizadora que observa en el caso francés, antes y después de la Revolución, aclara de otra manera el fenómeno global del origen de los cambios revolucionarios. Como lo demuestra Tocqueville, en estas circunstancias, situarse en la perspectiva comparativa significa elaborar hipótesis de trabajo que hagan útil e inteligible la comparación.

Las escuelas de la comparación:

De Max Weber a las teorías evolucionistas y el paradigma de la dependencia

Tocqueville tiene algunos imitadores. En particular Walter Bagehot, en Inglaterra, quien, es verdad, se conforma con atribuir el temperamento democrático o respetuoso de sus conciudadanos a su "estupidez" (es decir, a su deferencia natural, como rasgo cultural). Además, Marx casi es contemporáneo suyo y, por su parte, abre el camino para otra comprensión de lo político, ya no culturalista, sino fundada en el *determinismo del modo de producción económica*. Sin embargo, Marx no resulta tan comparatista. Parece obnubilado por el modelo británico de régimen parlamentario, el cual sólo es el reflejo o instrumento de la dinámica capitalista de las fuerzas productivas. El resto sólo

* Hay edición del Fondo de Cultura Económica.

sirve para reforzar sus prejuicios, sobre todo cuando se trata de su apreciación halagüeña de los beneficios de la colonización inglesa de la India, de su desprecio por Rusia o de su distante curiosidad por España. El prejuicio persiste cuando Marx encuentra fuera de Inglaterra, particularmente en Francia, la excepción que confirma la regla de la organización política normal de las sociedades capitalistas: esto es, el dominio de la burguesía, ejercido normalmente so capa del gobierno parlamentario. A veces, en sociedades inmaduras (habida cuenta del atraso de su desarrollo capitalista) como la sociedad francesa, sólo él ve el surgimiento casi patológico del Estado excepcional de esta burguesía; un Estado autoritario y no parlamentario que traduce la renuncia de la clase dominante a enfrentarse sólo con sus fuerzas a una clase obrera cuya potencia es muy parecida a la suya. A este respecto, Marx escribe que la burguesía cede entonces su cetro con el fin de conservar su bolsa, pero no advierte que esta dinámica autoritaria, la del segundo Imperio y del *bonapartismo* o del Imperio alemán inspirado por Bismarck, representa más bien una de las modalidades características y no accidentales de la modernización política de Europa. El mismo Engels lo admite cuando afirma que el propósito de la burguesía no es gobernar directamente y que el bonapartismo es su religión política. Pero no insiste mucho en este punto que afecta el ordenamiento del esquema marxista, enfocado en la crítica de la ilusión parlamentaria y de la vanidad del sufragio universal más que en la observación real de los procesos políticos.

En lo esencial, el análisis comparativo, luego de Tocqueville, emprende otros caminos diferentes a los de los teóricos del determinismo económico. Por una parte, encuentra en Max Weber al último de los grandes maestros del pensamiento que marcan a su tiempo. Por la otra, se torna una de las corrientes de una disciplina nueva de las ciencias sociales, la *ciencia política*, que genera más bien escuelas que figuras individuales como Montesquieu o Tocqueville.

No obstante, la víspera de la primera Guerra Mundial, Max Weber no se limita a tomar la antorcha del *acercamiento cultural*: le da su configuración propiamente científica con una óptica macrosociológica entendida en el sentido más amplio. En efecto, las lecturas posibles de Weber son múltiples, y sería engañoso limitarlo al campo de lo cultural. Para empezar, lo que aquí más interesa de su obra se relaciona con su afirmación acerca de la pluralidad y respecto a la irreductibilidad a un modelo predeterminado de lo que podrían llamarse modos históricos de producción de lo político en cada uno de los lugares de poder. Por esta razón, Weber considera lo específico de los procesos que rigen la organización de los intereses dominantes respecto de las formas casi innumerables del orden moral de la autoridad en el tiempo y el espacio. En segundo lugar, enuncia por primera vez con claridad el principio de la neutralidad axiológica: dicho de otra manera, la idea (bastante nueva por entonces) de que el investigador no debe juzgar los valores en que se basan los sistemas que estudia y que le son ajenos.

Weber ataca el prejuicio etnocéntrico al basarse en la consideración última de los valores que presiden veladamente la configuración de las formas de

poder. Como este principio representa para él lo esencial, tal vez la obra más ilustrativa de sus conceptos metodológicos no es tanto la impresionante *Economía y sociedad** como *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En la primera, Weber falsamente parece centrar todo su pensamiento en el análisis del surgimiento de la *racionalidad burocrática* y del Estado moderno. Asimismo, parece que participa de una concepción evolucionista en virtud de la cual la modernidad nace con la territorialización del Estado burocrático, mientras que lo que no forma parte —aún— de ese modelo pertenece a la tradición. En cambio, en *La ética protestante* desarrolla su “explicación comprensiva” de un proceso social —el capitalismo— con base en su “afinidad electiva” con un sistema de valores: el del calvinismo de orientación puritana. Este es el método que sigue también cuando se trata del judaísmo antiguo o de las religiones de la India.

Sin embargo, a pesar del impulso que Weber dio a la investigación comparativa que tiende a buscar los aspectos verdaderamente específicos del poder y de las variables importantes que permiten comprenderlas, la gradual profesionalización del análisis sociológico lo orienta más, tanto en tiempos de Weber como después de él, hacia comparaciones que Jean Blondel sitúa en un nivel intermedio, y que en realidad culminan en *descripciones paralelas de algunos lugares clásicos de lo político*. Durante mucho tiempo, el estudio comparado del derecho político y de las constituciones ocupará la posición más sobresaliente a este respecto, de Alfredo Posada a Duguit y Burdeau, pasando por Hans Kelsen y su ciencia del Estado o por Carl Schmitt. De la misma manera, Moïse Ostrogorski y Roberto Michels considerarán a los partidos políticos y a sus mecanismos oligárquicos, inaugurando con esto una línea de trabajo prolífico en los Estados Unidos y en Europa. Otros más se interesan en el mecanismo electoral desde diversos puntos de vista, desde el análisis casi etnográfico de André Siegfried, en su *Tableau politique de la France de l'Ouest*, hasta el estudio psicosociológico del voto iniciado por la escuela behaviorista americana. En la mayoría de los casos, estas investigaciones sólo yuxtaponen observaciones aisladas. Salvo excepciones, que por ejemplo se refieren a la dilucidación de la influencia de los modos de investigación en la estructuración de los sistemas de partidos emprendida por Duverger, Lavau y Rae, pretenden acumular datos plurinacionales más que estudiar los mecanismos que rigen sus diferencias o paralelismos. Las variables independientes del fenómeno estudiado, cruciales para su dilucidación, siguen descuidándose, con excepción de los factores sociológicos del voto y de la pertenencia socioprofesional. O, cuando no es así, como en el caso de los trabajos de André Siegfried, que atiende particularmente las características específicas de los medios analizados, no tardan en incluirlas en la categoría de las complicaciones inútiles. En esta fase, el “psicologismo” sumario predomina sobre la “ecología electoral”. De manera más general, la comparación prometida se queda en buenas intenciones y los datos sueltos se acumulan sin mayor provecho.

* Hay edición del Fondo de Cultura Económica.

Las variables de interpretación exteriores no se consideran verdaderamente sino a partir del decenio de 1960, con la difusión de la escuela sociológica (principalmente americana) de la modernización, en la que destacan David Apter, Eisenstadt, Almond, Coleman y Powell y que, como es sabido, prefiere estudiar las dinámicas políticas del Tercer Mundo, sin escapar a una práctica de la comparación basada en la referencia al modelo de modernidad euronorteamericano. Esta escuela de la modernización utiliza la perspectiva de Durkheim y destaca los procesos de diferenciación y especialización de lo político, o de institucionalización y refuerzo de la estabilidad y capacidad de penetración del Estado. Además, está aún más marcada que la escuela de Weber por una especie de creencia en la suprema validez universal de la racionalidad legal y burocrática y por un exceso de esquematismo bastante abstracto, propiamente hablando, y no considera las dimensiones culturales, económicas, históricas y ambientales de las sociedades examinadas.

Por su parte, los *teóricos del desarrollo político* se relacionan con los teóricos de la modernización con menos sutileza, y que los ires y venires entre las dos corrientes son frecuentes. Estos teóricos, influidos por Rostow y creadores de una variante antimarxista del materialismo dialéctico, establecen una relación de causalidad estrecha entre el crecimiento de la economía diversificada y competitiva y el cambio político. Empero, esta anotación trivial que caracteriza sobre todo a las sociedades industriales occidentales culmina en definitiva, con Seymour M. Lipset, con el enunciado venturoso de una serie de *pre-requisitos* o condiciones previas para el surgimiento de gobiernos modernos, eficaces y no despóticos, basados en los indicadores de la riqueza individual, la industrialización, la urbanización, el estado de la salud, la esperanza de vida, el control demográfico e incluso la alfabetización. Así, se demuestra que la India no puede tener un régimen democrático mientras que Argentina, por lo contrario, debe disfrutar de él desde hace decenios... Es una verdadera burla.

En realidad, la escala del desarrollo político predeterminada así por variables esencialmente económicas reproduce todas las jerarquías de lo imaginario occidental. En esta escala, el progreso político de los pueblos retrasados se inscribe en un movimiento gradual en el que los despotismos arcaicos normalmente ceden su lugar a las dictaduras que se modernizan a la par del desarrollo económico; a la vez, las dictaduras son sustituidas por gobiernos poliárquicos-democráticos que copian los cánones europeos, por lo menos en las mejores circunstancias. Cuando la dimensión cultural interviene en esta visión, se apoya de manera excesiva en una dicotomía que opone la resistencia oscurantista de la tradición al surgimiento liberador de una modernidad importada de las sociedades antiguamente industrializadas, o con referencia a niveles de "cultura cívica" dilucidados por sondeos comparativos.

Es verdad que la crítica de las escuelas científicas a su vez se transforma en ejercicio escolar cuando sólo se propone invalidarlas a todas sucesivamente, sobre todo si culmina en la expresión de un acuerdo revocable con la última corriente de pensamiento a la moda en una disciplina, como en 1990 es el que en ciencia política se refiere al individualismo metodológico. Hay que aceptar

que el enfoque de la modernización aclara con justa razón una modalidad del cambio político: la de la diferenciación burocrática que rige en especial al particularismo estatal del modelo occidental. Por su parte, las teorías del desarrollo ilustran, aunque de manera retrospectiva, uno de los mecanismos primordiales de la dinámica política igualmente occidental: es decir, la relación que se manifiesta entre la industrialización, el crecimiento excepcional del nivel de vida y la disminución de las presiones políticas potencialmente destructoras del orden establecido de parte de las clases medias e incluso de las poblaciones obreras. Empero, en los dos casos se trata de cuadros de análisis que casi no consideran las múltiples características específicas del Tercer Mundo, salvo tal vez en lo que concierne al Tercer Mundo europeo, que es América Latina, o a los nuevos países industriales del sureste asiático. De ahí las reacciones contra estas esquematizaciones excesivas marcadas por el precedente histórico euronorteamericano, expresadas en particular por los *teóricos de la dependencia* o los defensores del *paradigma de las relaciones centro-periferia*.

Estas dos corrientes, que de manera intelectual se encuentran cerca, sólo dan una perspectiva diferente y políticamente radical a la sensibilidad etnocéntrica de aquellos a quienes critican. El concepto de dependencia, establecido en América Latina por F. H. Cardoso y G. O'Donnell, y aplicado luego en África por Samir Amin, postula que el adelanto económico, cultural y político de las sociedades desarrolladas del norte determina de manera casi mecánica la subordinación de las sociedades del sur. Así, los sistemas de producción de estas últimas sociedades y sus formas de gobierno están dominados por la influencia irremediable de los países ricos que las orientan en función de sus propias necesidades. En estas condiciones, sus *élites* —y otras burguesías, nacionales o no— en realidad son domesticadas por las de las naciones industrializadas. Asimismo, sus administraciones estatales se presentan de manera más o menos manifiesta como cadenas de transmisión del dominio occidental de la forma institucional que fuere, autoritaria o falsamente democrática. Por su parte, el paradigma centro-periferia afina esta perspectiva fechada cronológicamente al hacerla más abstracta y referirla menos a las situaciones poscoloniales posteriores a 1945. Desde este punto de vista, Shils y Easton reinterpretan primero el *principio organicista o cibernético* para plantear que cualquier sistema social, sobre todo económico y político, efectúa un proceso de formación desde un centro dominante que está rodeado por una periferia dominada o subalterna. Luego Rajni Kothari e Immanuel Wallerstein (sobre todo el segundo) aplican este principio a las realidades nacionales e internacionales presentes y pasadas para hacer parecer que el domino no es tanto obra de uno o varios estados poderosos, como de un "centro" multiforme y multilocalizado, que actualmente goza de superioridad económica. Así se configura un nuevo modelo determinista, en el cual las formas de poder y obediencia deben comprenderse a partir de su postura central, intermedia o periférica en el "sistema-mundo" o en sus apéndices nacionales. Así, el destino de los países tercermundistas son los gobiernos autoritarios fuertes o, por lo contrario, los poderes arbitrarios y débiles, o

bien inestables y convulsivos, según que se ubiquen en la semiperiferia o en la periferia propiamente dicha del sistema capitalista mundial.

El defecto de estas construcciones intelectuales, que atraen por sus imágenes sencillas, es que se transforman en dogmas universales, cuando su pertinencia en todo caso se limita a la Europa del siglo XVII o a la América Latina de este siglo. Cuando se trata de otros tiempos y lugares, desdeñan los mecanismos de hibridación o evasión que caracterizan particularmente a las sociedades africanas o asiáticas, y que con frecuencia contravienen las "funciones" que las sociedades centrales desearían asignar a las sociedades periféricas. En definitiva, más que interrogarse acerca de la selección, siempre dudosa, que los teóricos efectúan entre las variables de análisis de los procesos políticos, sin duda es mejor invertir la perspectiva para considerar a las propias variables.

LAS VARIABLES CULTURALES

La variable cultural goza de una especie de prioridad que nada tiene que ver con las discusiones escolares acerca de los órdenes de la causalidad. En efecto, ya se ha mencionado que goza de este privilegio porque plantea antes que cualquier otra la cuestión capital para la comparación, inscrita en la *oposición universalidad/particularismo*. O más bien proporciona una respuesta operativa, es decir, no sustancial sino metodológica. En esencia, los contenidos culturales de cada ámbito sociohistórico lo especifican mediante un gran número de factores de identidad cuya sustancia y organización son únicas. En este nivel, hay que repetir que la perspectiva cultural resulta por fuerza "particularizante". Incluso cuando capta las interacciones con ambientes cercanos o lejanos en el tiempo o la topografía, cuando proporciona además la prueba de la considerable influencia de los mecanismos de hibridación, orienta la comparación hacia la comprobación esencial de la diferencia, es decir, de la unidad de los sustratos de que se nutre cada genotipo político. A este respecto, no basta con reconocer que la configuración de los poderes y de las expresiones políticas se apoya en bases culturales que no tienen nada en común en África, Asia y Europa. Además, es necesario convenir que obedece a procesos distintos —genotipos— en Francia e Inglaterra, en Alemania y en la Suiza alemana, en la Bélgica flamenca y en la wallona, o en la Francia del este y la del oeste, la del norte y la del sur. La universalidad, como la occidentalidad, la orientalidad y la meridionalidad, son sólo metáforas literarias apreciadas por los teóricos ideólogos.

Sin embargo, la perspectiva cambia para quien se convence de que la variable cultural proporciona la respuesta a la interrogante metodológica inicial acerca de la comparación en general. La comparación no es sino una reunión de datos cuando se limita a contabilizar parecidos y diferencias de ámbitos emparentados o de sitios heteróclitos. La comparación sólo cumple su propósito heurístico cuando no tiende a acumular información, sino a la comprensión progresiva —a la explicación comprensiva de Max Weber— de los meca-

nismos que parecen provocar diferencias o similitudes que sólo son resultados. Ahora bien, estos mecanismos —los únicos pertinentes para el conocimiento— siempre se alimentan en el punto de partida deseable de las características culturales específicas, ya sea que se consideren endógenas o que por lo contrario resulten de préstamos y reinterpretaciones. Dicho de otra manera, considerar en primer lugar a la variable cultural es un imperativo metodológico inevitable, es decir, de alcance universal. La universalidad de lo cultural forma parte del buen procedimiento de investigación, no de las características que lo configuran.

Lo mismo puede decirse del señalamiento algo arbitrario de los diversos componentes de la variable cultural. O bien, como desean los antropólogos de la escuela precisamente llamada culturalista, esta variable abarca en todo caso la suma de los aspectos materiales e inmateriales que definen a un conjunto social dado, desde las técnicas de producción hasta la religión, pasando por los modales en la mesa, los valores morales y los conceptos políticos o los que ocupen su lugar. O, si no, lo cultural se concibe como un objeto construido con fines analíticos: más exactamente para la dilucidación de lo que Weber llama el orden moral de la autoridad en cada sociedad. En el primer caso, el del gran conjunto culturalista, lo cultural desaparece como variable independiente de otras variables; encierra a todas las sociedades en el relato de su singularidad, homogeneiza todas sus características sin que se pueda verificar lo que pueden tener o no de capital. Por lo contrario, en el segundo, el de la construcción de la variable cultural con fines analíticos, se llega a la preidentificación a título de hipótesis de los factores que pueden pesar de manera más directa en la edificación de este orden moral de la autoridad y la obediencia. Entonces, como la búsqueda de la universalidad se produce en la escala de la referencia global y cultural, no se inscribe en el contenido de cada categoría de análisis sino en la selección y delimitación de estas categorías, que deben verificarse de manera universal para que la comprensión científica progrese de manera acumulativa y se entienda que sus significados no son universales y que el procedimiento comparativo se justifica precisamente en virtud de la polisemia.

Empero, falta construir este objeto-variable cultural, que nada tiene en común con lo que algunos sicosociólogos han llamado "cultura política". Si esta cultura política verdaderamente existe de otra manera que como orientación vaga o como la apariencia cívica dominante en determinado medio, sólo es una resultante observable en su superficie inmediata; no abre el camino para comprender los mecanismos prolongados. Incluso llega a ocultarlos en la medida en que este concepto implica una especie de autosuficiencia de naturaleza sincrónica. En el mejor de los casos, refleja el efecto de los diferentes componentes de la variable cultural en determinado momento, sin la menor preocupación por ubicarlos. De hecho, el concepto de variable cultural es opuesto al concepto de cultura política; reúne en el transcurso del tiempo los elementos estructurantes de orden moral de lo político, cuya sustancia varía en cada espacio social y se modifica con el tiempo. Sin embargo, la variación del contenido de estos elementos no impide que correspondan en

cada caso a las mismas categorías de los enunciados de los cuadros clásicos de la elaboración y la inculcación de los valores; aunque todos los cuadros a la vez son ideológicos y materiales tienden a expresar e imponer referentes teológicos, metafísicos, normativos o meramente legales de la legitimación del poder y de la obligación de obediencia. La religión y lo sobrenatural ocupan el primer lugar en este ámbito, entendiéndose que las tradiciones jurídicas y la importancia ancestral de los sistemas de autoridad familiares, la influencia de las jerarquías del prestigio o de la distinción social y el efecto más reciente de los modelos de educación intervienen igualmente a este respecto.

La religión

La distinción de las esferas de lo sagrado y lo temporal, que en su origen fue católica, contiene el fermento de lo específicamente occidental. Aparece como el principio de la corriente secularizadora que por una parte culmina en la autonomía del Estado moderno y por la otra en el concepto individualista de la ciudadanía democrática de tipo euroamericano. Aunque algunos detalles de esta afirmación pueden someterse a discusión, es innegable respecto de la singularidad histórica de nuestras sociedades con referencia a las sociedades que no pertenecen al occidente cristiano. Asimismo, sugiere que la relación de lo religioso y lo político ha sido siempre, en las formas más diversas, el componente inicial decisivo de las maneras de ejercicio del poder legítimo y de las prácticas de obediencia.

Empero, esta observación no implica que el *Occidente precristiano* no haya conocido algunas discrepancias entre la autoridad política y la religiosa, o que no haya puesto en duda el carácter sagrado de la obediencia a los gobernantes. De la misma manera, sería falso considerar que *los espacios religiosos no occidentales* permanecieron ajenos a los afanes secularizadores. Más bien parece que dicho factor no alcanzó su plena expresión o que desembocó en disposiciones diferentes de la autonomía de lo político. Así, actualmente, el universo islámico en particular parece constituir el ejemplo más coherente e inmóvil de un mundo regido siempre por la referencia trascendental a la voluntad de un Dios único. Este mundo se concibe idealmente como la Ciudad de Dios en la tierra, cuyo ejemplo perfecto es la ciudad inspirada que fue Medina de 622 a 632, y donde no debería existir al respecto de esta perfección realizada, y en consecuencia siempre realizable, ninguna diferenciación legítima entre el ascendente de la fe, el poder temporal y todas las demás esferas de la actividad humana. La minuciosa construcción que Mahoma dictó a los primeros creyentes de Medina, transformada en *Umma*, sigue siendo la norma esencial para ordenar las actividades humanas con la perspectiva del designio divino.

No obstante, esta concepción monista del *Islam*, confirmada hoy tanto en Irán como en Arabia Saudita, nos deja en verdad impresionados; omite la revisión modernista y liberal del pensamiento musulmán iniciado a principios del presente siglo por Mohamed Abdou y tiende a distraer la atención

sobre el laicismo impuesto en Turquía por Atatürk, o sobre medidas más débiles aplicadas en el mismo sentido en Irak, en Túnez o en la Argelia de los primeros años de la independencia. Asimismo, refuerza la duda fundamental acerca de la capacidad de algunos países islámicos para integrar a las corrientes religiosas —incluidas las integristas— en un sistema pluripartidista. Sin embargo, ése es el rumbo emprendido por Turquía precisamente. Asimismo, ésa es la fórmula que se practica en Indonesia o, más recientemente, en Senegal, donde los dos partidos legales se apoyan en dos confraternidades musulmanas distintas. Ahora, esta práctica mantiene la atención de los reformistas en el Maghreb. Después de todo, no resultaría más extraña que el papel decisivo desempeñado por los partidos católicos y protestantes en la modernización democrática de los Países Bajos durante el siglo pasado. Aunque en este ámbito debe evitarse cualquier simplificación, mostraría puntos comunes con el desarrollo político de Gran Bretaña, donde antes, al hablarse de la Iglesia oficial anglicana se referían a ella como “el partido *tory* en oración” y donde, por lo contrario, el partido liberal reunía a las masas de los fieles protestantes no conformistas y de los católicos.

Lo que importa más que nada es recordar que en el ámbito islámico no tardaron en introducirse fragmentos de secularización, aunque después hayan desaparecido. El reconocimiento del laicismo de un juicio independiente acerca de las cuestiones temporales se remonta al propio profeta. Cuando Mahoma transmitió sus consignas a quien había hecho el encargado de gobernar una parte de Yemen, le recomendó zanjar de manera autónoma y personal todos los problemas cuyo asunto no apareciera claramente en los textos sagrados. El principio del *Idyihad* se remonta a este episodio; literalmente significa “esfuerzo” y presenta con mucha amplitud la idea de que la consideración extrarreligiosa de los asuntos legales y políticos puede no constituir una transgresión de la fe. Desde luego, la reacción contraria a este principio de libre examen triunfa a partir del siglo XII, hasta desembocar en un espasmo doctrinario plurisecular. Empero, la abierta sociedad musulmana de la época del cuento de Simbad el Marino sí existió, precisamente en la época en que las sociedades cristianas occidentales eran cerradas y monolíticas. Nada permite negar la posibilidad de que vuelvan a abrirse. En todo caso, este recuerdo muestra que puede situarse el punto nodal del contraste entre el Oriente musulmán y el Occidente cristiano.

De esta suerte, se trasluce que la inclusión de la variable religiosa no debe culminar tanto en una clasificación trivialmente dicotomizadora de las sociedades supuestamente laicas y las que no son, sino dilucidar las instancias religiosas lejanas o próximas de cada configuración política. Como lo mostraron Max Weber y Louis Dumont, el ejemplo de la India confirma esta segunda posibilidad. Por un lado, la idea de la salud personal de la que se deriva el individualismo europeo no nació con el cristianismo o el protestantismo; se remonta a los orígenes del hinduismo y del budismo. Por otra parte, la salud y la religión individualista corresponden, en el caso de la India, al ideal del renunciante, el cual sólo se redime si escapa de la corrupción de los asuntos terrestres y sobre todo políticos. En estas condiciones particulares, el indivi-

dualismo hinduista o budista concilia el refuerzo de la influencia de lo religioso con el reconocimiento paralelo de la autonomía de lo político. En este nivel no ve el menor obstáculo para que los creyentes de la India se sometieran a gobernantes o señores pertenecientes a otra fe, musulmana en el caso de los príncipes y cristiana más tarde, cuando se trata de los colonizadores europeos. Mas, declarando la impureza de los actos de estos gobernantes, lo hace de tal manera que el poder, indigno de someterse a las categorías morales, se encuentra rebajado a la clase de las decadencias profanas. Más que diferenciado a la manera del Estado occidental, es indiferente para el individuo que debe alcanzar la plenitud fuera de él. Esta disposición de los valores se agrega a la jerarquización inscrita en el sistema de castas y hace que el individualismo espiritual sea compatible con el holismo de la sociedad, aunque desde luego modifica su dimensión política residual en una dirección carente de relación con el concepto occidental de la ciudadanía.

El judaísmo, aunque está más cerca de la dinámica cristiana, es otro caso de relación compleja y paradójica entre la fe y la política. En sus orígenes, como en el Islam, esta relación sin duda se encuentra dominada por la estrecha sumisión del pueblo elegido, de sus guías y de sus reyes, a la voluntad explícita de un Dios único. Gracias a esta ferviente obligación prevalece la identidad religiosa del pueblo judío, que al mismo tiempo la une a sus identidades culturales y étnicas más bien indisociables. Como corolario, subordina el gobierno de los hombres y de las cosas a la ley divina, transmitida por profetas que detentan la autoridad suprema aunque no posean los atributos del poder. La majestad trascendente de la fe afirma a la sociedad comunitaria judía de antes de la destrucción de Jerusalén. Luego conserva para ella sola la cohesión —sin recurrir a la intervención política— en la diáspora. Más tarde continúa en el trasfondo del proyecto sionista elaborado por Theodor Herzl en 1895, pues si bien el inventor del Estado judío evita apelar a la judaicidad y a la tradición hebraica, esta tradición se le impone en su producto, que es el concepto bíblico de una sociedad comunitaria marcada por su destino singular. Aunque propone abrir la nueva Jerusalén también para los inmigrantes no judíos, Herzl no escapa a la imposición de un mesianismo mal secularizado.

Esto no impide que la subordinación judaica de lo político al designio divino adopte características exageradamente específicas y finalmente contradictorias con la primacía de lo religioso. Por una parte, el modelo hebraico de supremacía de lo religioso no desemboca en la fusión monista del Islam donde, en lo absoluto, el poder sólo adquiere su legitimidad dependiente según su conformidad con la ley divina. Por otra parte, este modelo anticipa el desprecio evangélico de los gobernantes, en cierto modo el irónico: "Dad al César." En efecto, la Biblia, como sabemos, contiene abundantes críticas directas a la autoridad temporal y a los errores que se consideran punto menos que inevitables en los jefes de la comunidad. En pocas palabras, el judaísmo profesa el escepticismo respecto de todo poder humano, aunque lo respeta por razones prácticas. Tanto con los reyes judíos como más tarde con el César romano y el zar ruso; los rabinos recomendaban que se orara por este último, porque su sucesor con toda probabilidad sería peor que él. En esto se advierte

el particular desfase de lo religioso y lo político en la cultura judaica, que se distingue como pocos otros medios culturales por su distancia frente al gobierno.

Además, la religión judía no es una religión de evasión al más allá como el cristianismo con san Pablo, sino que une la suerte del alma con la del cuerpo; considera que ambos son mortales y están destinados a salir juntos de la nada en virtud de una resurrección que depende de la gracia de Dios. La idea de la inmortalidad del alma y de la compensación que significa por las desgracias sufridas aquí abajo procede de la filosofía griega y penetra al cristianismo; es pues una idea ajena al judaísmo. Así, la tradición judaica escapa a la alienación cristiana frente a los asuntos terrestres; conoce otra forma de autonomización de lo político distinta al cristianismo y modera su desprecio hacia el poder mediante la legitimación de la prioridad inmediata que concede tanto a la actividad temporal —y política— como a los placeres de la vida. Por lo contrario, el cristianismo transforma a la obediencia resignada hacia los príncipes en vertiente subalterna de la dicotomía absoluta entre la felicidad beatífica prometida tras la muerte carnal y la triste realidad de la vida ordinaria, regida sin el menor alarde por los grandes de este mundo. El judaísmo desconoce el opio del pueblo, mientras que el cristianismo exalta aún más su aroma represor.

El África subsahariana pertenece a un universo religioso todavía más lejano, aunque se hiciera pluriconfesional. Es un universo en el que, incluidos los ámbitos islamizados y cristianizados, la influencia de la fe se ejerce menos en el nivel de las doctrinas explícitas que en el de las prácticas ocultas y de la fuerza de las redes de comunicación o de las solidaridades sectarias. Los morabitos aún ejercen discretamente su influencia en los jefes de Estado. Al mismo tiempo, la brujería puede actuar según las circunstancias como recurso para los dirigentes o, por lo contrario, como amenaza de represalias por parte de los dominados. En definitiva, cualquiera que sea el ámbito considerado, lo religioso aparece como uno de los soportes, muchas veces o por mucho tiempo el más importante, de un orden moral de la autoridad que procede de su racionalidad propia, es decir, de una racionalidad congruente con su contexto sociohistórico. El ámbito cristiano occidental sólo ofrece una variante de esta fenomenología que, partiendo de una racionalidad que se refiere a la teología, desemboca, en su caso, en una racionalidad metafísica primero y luego en una racionalidad legal-burocrática cuyo único valor es el que ella misma se otorga. Cuando mucho, el conocimiento que los sociólogos poseen de este contexto explica que el análisis del efecto político de la variable religiosa occidental haya sido el más desarrollado, y que por esta razón ilustre con más frecuencia las gestiones efectuadas desde esta perspectiva. En esta práctica de la investigación centrada en el Occidente cristiano, la relación de lo religioso y lo político se inspira —acaso excesivamente, por lo demás— en las consideraciones de Max Weber respecto a la ética protestante y su relación con el espíritu capitalista, por extensión con el auge del liberalismo económico y político. Sin duda, la ética protestante —o más bien calvinista— aclara la comprensión de un mecanismo particular del impulso del indi-

viduo-ciudadano en Europa y Estados Unidos. El nuevo orden de valores calvinista, que corresponde a la sensibilidad de la clase comerciante y financiera de la época de la Reforma, tiene un efecto secularizador por lo demás ambiguo en la medida en que difunde lo religioso de manera transversal y no vertical ni jerarquizada, como en el catolicismo. Por ello, ni la profesión sacerdotal ni el ámbito espiritual predominan en las demás profesiones o áreas de la actividad humana. Lo mismo sucede con lo político, que además se somete al examen del libre arbitrio, que lo mismo sirve para la interpretación de las Sagradas Escrituras que para el aprecio que los gobernados sienten por sus gobernantes. De la misma manera, el calvinismo presenta lo que Weber llamaría una "afinidad electiva" con el autogobierno de la sociedad por ella misma. Acaba con las jerarquías religiosas tradicionales tanto como con las políticas y sociales hereditarias, para sustituirlas con el ejercicio revocable de las responsabilidades adquiridas mediante una decisión electoral. En este nivel, legitima por adelantado el mecanismo parlamentario y representativo, al mismo tiempo que, a la inversa, confirma la democracia directa y popular ya en vigor en los pequeños cantones de la Suiza alemana. Para colmo, de manera más contradictoria todavía, la ética calvinista hace igualmente lícitas la práctica censataria y la negación del derecho de voto a la mayoría de los gobernados; asimismo vulgariza lo sagrado y lo hace compatible con la rehabilitación de las actividades mercantiles y manufactureras, que en todo caso son de préstamo e interés, algo condenado hasta entonces por las tradiciones cristiana e islámica. A partir de entonces, el enriquecimiento puede adquirir olor de santidad y el éxito individual sugiere que su beneficiario está señalado por el dedo de lo Eterno y tiene asegurada la salvación. En un sentido más amplio, la prosperidad de unos deja de parecer la fuente de la pobreza de los otros, mientras que la caridad ya no representa más que a una facultad personal, no un deber colectivo. En pocas palabras, el calvinismo no sólo proporciona su fundamento moral al capitalismo sino que justifica la desigualdad de hecho, al considerar a la inversa cierto igualitarismo evangélico al que la Iglesia de Roma sigue parcialmente fiel; se da su aval religioso al principio liberal de la igualdad abstracta de los hombres en la desigualdad real de las personas. La sensibilidad política occidental se nutre siempre de esta aporía que al mismo tiempo alimenta sus tensiones.

Sin embargo, otras dos facetas de la relación occidental entre lo religioso y lo político escapan a la percepción weberiana. La primera refleja en lo esencial la dimensión no calvinista del protestantismo, o bien su efecto ya no liberador ni secularizador, sino despótico y monista. Por su parte, la segunda faceta desconocida de esta relación se refiere al efecto del catolicismo, más específicamente a la lógica estratégica de los grandes aparatos religiosos. Esta lógica, que participa de manera directa de lo político, poco tiene que ver con la teología o la doctrina, sino con lo cultural, pero esta vez debido a la naturaleza de la organización que rige.

En el primer nivel, y como antes se trata del peso autoritario y monista del protestantismo, el linaje calvinista contiene ya una especie de pasión por el consenso comunitario. El libre arbitrio sólo sirve en los límites del conformis-

mo general, y quienes los traspasan se excluyen a sí mismos del cuerpo político y social. La Ginebra de Calvino exhibe características totalitarias antes de que exista dicho adjetivo. Más tarde, la democracia estadounidense se construirá también con base en un *Credo* al mismo tiempo cívico y sagrado que permanece intangible hasta nuestros días. Pero el luteranismo, aún con mucho más fuerza, desemboca en la legitimación perversa de la primacía del Estado bajo las especies más opresivas, y así revela que es diametralmente opuesto a la imagen del protestantismo liberal y antiestatal. El capítulo de la segunda parte sobre la "dinámica occidental" ilustra este aspecto. La influencia que el catolicismo ha ejercido en las dinámicas políticas occidentales, por su parte, adquiere múltiples formas; las más decisivas no proceden de su enseñanza liberal, opuesta sobre todo al Espíritu de las Luces, al liberalismo y al socialismo, sino a sus intervenciones, por lo general muy anteriores en tanto que Iglesia más que como religión. En otras palabras, la Iglesia católica constituye el ejemplo por excelencia del agente cultural que actúa con el peso de su organización, o como aparato ideológico, según el lenguaje de Gramsci. Además, este aparato presenta la particularidad de conducir su propia política de potencia temporal, así pues, de no poder ser rebajado a la categoría de aparato ideológico del Estado o de intelectual orgánico dependiente de la lógica capitalista, como propone la visión de Gramsci. En segundo lugar, a la larga, el papel que desempeña en este nivel resulta más innovador que conservador, en contra de lo que sucede en el plano doctrinario.

Este es el caso cuando la Iglesia promueve, cerca del año 1000, la idea por entonces nueva y extraña de que el matrimonio debe basarse en el acuerdo de las voluntades libres e individuales de los creyentes, al mismo tiempo que trastoca la situación de las viudas y los huérfanos al recomendar que dejen de someterse a su familia y que dispongan libremente del patrimonio que les corresponde. La autoridad católica conserva esos principios respecto de sus intereses de organización, preocupada como está por ampliar su soberanía rompiendo la sujeción de las prohibiciones familiares comunitarias, y preocupada también, como piensa Jack Godoy, por allegarse con más facilidad la herencia de las viudas. Empero, el cálculo político inmediato que orienta esta estrategia cuenta menos, a la larga, que su efecto libertario no buscado. De ese momento data, en Europa, la ruptura del lazo patriarcal o de linaje que impedía que una persona dejase por su propia voluntad la estructura familiar autoritaria. El Islam, acaso por no contar con un aparato organizado parecido al de la Iglesia católica, no pudo inducir estos procesos individualizantes. Más tarde, a partir del siglo XII, una segunda acción concreta del papado se traduce en otra contribución involuntaria a la modernidad occidental, la cual esta vez se relaciona con la separación, que en nuestras sociedades se torna definitiva, de lo religioso y lo político. La Iglesia, que pretende debilitar los recuerdos territoriales, reinstala la distinción entre los asuntos de Dios y los del César, o entre lo temporal y lo espiritual. Pero, como por ese medio se propone despojar al poder civil de sus ambiciones religiosas, en realidad contribuye de manera capital al nacimiento y a la autonomía del Estado secularizado. Todavía más tarde, y saltando diferentes eta-

pas, el aparato católico sólo logra acomodarse al siglo XIX y al principio del siglo XX del liberalismo político encajonando a sus fieles en partidos confesionales que primero controla muy de cerca. Al hacerlo, contribuye sin premeditación a la socialización democrática de las masas conservadoras rurales o urbanas que más bien se proponía aislar bajo su férula.

En estas perspectivas, tanto en el área occidental como en los ámbitos ajenos a él, la inclusión de la variable religiosa en definitiva subraya la variedad e imprevisibilidad de sus influencias, la ausencia de modelos globales y, asimismo, la pertinencia de las comparaciones que tienden a dar una explicación amplia mediante la divergencia más que a buscar parecidos superficiales. De la misma manera destaca que lo cultural no es etéreo, ni inaprehensible, ni está situado sólo entre la multitud de valores: también se basa en sistemas y cuenta con estructuras de acción.

Los aspectos no religiosos de la cultura

Lo mismo puede decirse de los otros componentes de la variable cultural. En el seno de ésta, el elemento religioso tiene cuando mucho una prioridad cronológica parcial. Pero, incluso en las sociedades que definimos no secularizadas, coexiste siempre con otros cuadros de elaboración e inculcación de la normatividad política que en ocasiones llegan a ocupar su lugar. Desde luego, muchas veces es difícil señalar la frontera entre el ámbito de la referencia a la divinidad o a lo sobrenatural y otras áreas que por ejemplo se refieren a la justicia o al respeto de la autoridad. Empero, las necesidades del análisis comparativo obligan a establecer distinciones a este respecto, para no terminar comprobando la interacción de los diferentes órdenes de lo cultural. Todavía más, la interdependencia de estos órdenes no siempre es la regla, al grado de que su autonomía o la prevalencia de uno de ellos especifica algunas dinámicas de lo político y que puede parecer que lo religioso no por fuerza es anterior a todos sus arreglos. Sin que se pretenda agotar los señalamientos posibles, el derecho, las formas de relación social, los modos de autoridad en el seno de la familia o de la comunidad, las jerarquías del prestigio o los sistemas de educación y adoctrinamiento se incluyen sobre todo entre estos aspectos no religiosos de la normatividad cultural.

Sin que haya que ver en eso una constante, en algunas sociedades el ámbito normativo por excelencia del *derecho* y el *ejercicio de la justicia* proceden de fuentes más antiguas que las creencias religiosas. Desde luego, éste no es el caso de los viejos países islámicos, donde la legalidad civil es subalterna frente a la precedencia de las reglas de lo sagrado. En cambio, puede serlo en zonas islamizadas o cristianizadas hace menos tiempo: en el África subsahariana, donde el sentido de la justicia y lo imaginario de la legitimidad siguen desfasados en relación con la ética de la fe, como lo recalcan la resistencia de la poligamia o la persistencia de la brujería como recurso político; también lo es en las poblaciones negro-americanas, donde persisten justicias o jerarquías paralelas al mismo tiempo que la práctica de los sacrificios sangrientos. Más

que nada, Europa ofrece el ejemplo extraordinario de esta situación de anterioridad y de autonomía relativa de lo jurídico y lo judicial en relación con lo religioso.

El hecho mismo es conocido. En Europa, la cristianización de lo espiritual va de la mano con el mantenimiento de culturas jurídicas precristianas: para empezar, el derecho romano del Imperio que termina, luego las costumbres judiciales germánicas o célticas que ocupan su lugar del siglo VII al XII; más tarde el derecho romano reformado a la usanza de las monarquías centralistas que elaboran sus leyes de Estado; por último, los derechos nacionales modernos que, aunque muy posteriores a la cristianización, en realidad se inspiran en los sistemas jurídicos que la precedieron. Ante estos antecedentes, el derecho canónico de la Iglesia representa un papel mediocre mientras que el propio derecho natural de los teólogos de la Edad Media sufre la influencia de éstos. Empero, más que este recuerdo trivial, lo que aquí importa se refiere a la relación que se establece entre esta variable jurídica y judicial independiente de lo religioso y la dinámica política occidental. En este nivel, resulta que la gran discrepancia del Occidente moderno entre los países muy estatizados del continente europeo y los países anglosajones que se resistieron al Estado al plantear la primacía de la sociedad ante la ola estatal se deriva visiblemente de la otra discrepancia introducida entre sus conceptos del derecho y de su aplicación.

Los sistemas jurídicos continentales, que afirman ser herederos del derecho romano, en todo caso restablecieron la distinción desnivelada que éste marcaba entre las reglas de excepción que el Estado se aplicaba a sí mismo (la *Jus* transformada en derecho público) y aquellas (la ley familiar o doméstica) que reservaba de manera subordinada a las personas privadas (*Fas* o derecho privado). Por lo contrario, la ley común anglosajona (la *Common Law*) nunca ha adoptado esta separación jerarquizada. En el espíritu de la tradición comunitaria germánica y céltica, el Estado ha permanecido sujeto en principio, si no en la realidad, a las mismas normas que los particulares. Por lo demás, en el mundo anglosajón, el enunciado del derecho ha permanecido en gran medida jurisprudencial (referido a las sentencias anteriores de los jueces acerca de los casos parecidos), mientras que en el continente europeo se transformó en monopolio jurisdiccional del poder central (en la medida en que el ejecutivo dicta en él con más frecuencia "su ley" al legislativo, que sólo es una rama de la autoridad central). De esta manera, el poder judicial ha subsistido como poder realmente independiente en los países de la *Common Law*, tal vez con más prestigio que el poder ejecutivo, mientras que se ha hecho un mero apéndice del Estado en los países europeos. Por ello, siguió considerándose al juez anglosajón —que conservó su independencia y categoría social— una especie de "héroe cultural" en su medio, incluso como defensor de la sociedad contra la fuerza pública, mientras que su homólogo continental ya no es sino un funcionario destinado a la administración del poder judicial, desde luego, en medio del temor, pero que es respetado sólo gracias a su temida posición en el aparato estatal. Por todas estas razones, la idea del Estado de derecho no nace en el universo cultural anglosajón, en lo que respecta a la antinomia de

sus dos términos. Nace en la Alemania luterana y hegeliana de los juristas vasallos del poder, y por lo contrario designa con exactitud, por esta vez, ingenua la subordinación jurídica de los gobernados en el continente europeo.

Se observan otras configuraciones recíprocas de lo jurídico y lo religioso y de otros vectores culturales. Así en la India donde, durante el siglo pasado, Macaulay aplicó su genio a la buena síntesis de un derecho codificado extraído de las múltiples tradiciones espirituales, consuetudinarias y políticas de la India. Este código híbrido transplantado súbitamente a medios casi innumerables continúa en vigor y trasciende el factor religioso. Empero, su racionalidad occidental, a pesar de sus préstamos indígenas, lleva a un problema más general: el del respeto efectivo de las normas y, sobre todo, de su jerarquización legítima en diferentes ámbitos culturales. En efecto, la primacía de lo racional-legal y de la legalidad como valor expresa una especificidad euro-norteamericana aunque aspire a la universalidad. Sólo representa una variante de las órdenes normativas legítimas, destinada a la extinción o a una propagación tanto más errática cuanto que resulta parcialmente ficticia hasta en el universo occidental (el Occidente supuestamente "igualitario-legal-burocrático-meritocrático" sigue moderando este tipo de lema mediante prácticas "de clientela-hereditarias-amistosas-oligárquicas-sectarias"). Además, como corolario, se plantea la cuestión no menos cultural del principio referente a las relaciones sociales y de la conducta de las personas, inscrito según las épocas, los ámbitos y los tipos de actividad, en la perspectiva dominante de la abstracción individualista o, por lo contrario, de la profundidad holista de los grupos humanos.

Lo que nos parece corrupción o desviación con frecuencia procede de otra jerarquización legítima de las escalas normativas. Para un estadounidense, quien transgrede la ley comete una falta y se arriesga a deshonorarse; empero, para un africano, un brasileño o un corzo, quien no la viola en beneficio de sus íntimos se deshonorra aún más. Asimismo, la idea de burocracia supuestamente va de la mano con las ideas de racionalidad y legalidad para un europeo, mientras que para un chino concuerda más bien con el concepto de potencia. De la misma manera, hacerse justicia por propia mano escandaliza al ciudadano del norte de Europa, mientras que verse obligado a lograr justicia por medio de un agente de la ley externa cuando la razón está de parte de uno aumenta la vergüenza del quejoso en el mundo mediterráneo. Por lo menos esta es la opinión del etnólogo Julian Pitt-Rivers. Esto es, existen valores trascendentales (como la sumisión a Dios o la búsqueda de la salud), valores sociales cardinales (como el honor) o contravalores emparentados (como la deshonorra) y, por último, valores instrumentales de tipo legal o reglamentario. El orden lógico sería que se encuentran subordinados unos a otros a partir de la cima. Empero, este orden en realidad varía según las sociedades, al punto que los valores legales pueden predominar en el caso, de hecho aberrante, de las sociedades occidentales más civilizadas. La única objeción es que no hay que ver en esto la aberración, sino lo específico de un ordenamiento legítimo de la compatibilidad de las diferentes categorías de normas. Cuando el suizo indisciplinado cruza la calle fuera de la zona para peatones, desafía todos los

órdenes morales a la vez, desde los reglamentos municipales hasta el rigor calvinista, pasando por la decencia cívica...

Por supuesto, la integración en cascada de estos aspectos no se efectúa de manera tan completa en la mayoría de los otros ámbitos culturales. Por una parte, el sentimiento de culpa no interviene tanto en muchas tradiciones religiosas que interfieren con la ley, y entonces lo que rige las conductas sociales es más bien la vergüenza al deshonor público. Dicho de otra manera, la categoría de los valores sociales cardinales predomina en estas situaciones, anulando los valores legales. Por otra parte, este orden no prohíbe el realismo a partir del momento en que la normatividad legal viene a existir, y en particular se trata de cuestiones secundarias —procedentes del civismo— que no pueden poner en duda al honor. La resultante de estos dos elementos es el vaivén de los africanos entre el ámbito de la legalidad y el de los valores supremos de solidaridad familiar o de clan (valores que equivalen a delitos para nosotros). Toma también el rostro del incivismo latinoamericano donde, así como lo observa Roberto Da Matta, la referencia al anonimato y al igualitarismo de la ley sólo se propone excluir a los "enemigos" y a los indiferentes, mientras que se trata a los aliados, los amigos y los parientes con base en valores comunitarios realmente apreciados. Y ésta es todavía la forma que esta resultante reviste en las sociedades mediterráneas en las que —según la expresión de Banfield— el "amoralismo familiar" lleva a conseguir del Estado todo lo que puede obtenerse por la vía más o menos legal, y a referirse para lo demás a otros órdenes de valores.

En última instancia, estos escalonamientos, con frecuencia opuestos, de las categorías normativas, obedecen a la lógica de dos grandes representaciones de las relaciones sociales: una comunitaria u *holista*, la otra *individualista*. Aunque su separación en cierto modo sea ideal-típica, ya que el individualismo y el holismo se mezclan siempre en grados variables, la pertinencia heurística global de la distinción se verifica en los contextos culturales e históricos más diversos. En efecto, parece que el predominio en algunos medios de una identidad social que ante todo descansa en la afirmación del individuo, no constituye necesariamente la característica de la modernidad, mientras que la identidad —holista— inscrita en la comunidad no pertenece sólo al orden de la tradición. En realidad, el individualismo económico en particular se observa en épocas y lugares múltiples. MacFarlane lo observa ya entre los campesinos ingleses de los siglos XI y XII. Por su parte, Popkin ilustra la existencia de una masa de pequeños campesinos independientes y "racionales" en el Tonquín colonial, que sin embargo es fiel a creencias ancestrales. Por lo contrario, el holismo puede permanecer subyacente en sociedades que consideramos desarrolladas; esta persistencia se traduce evidentemente en el sentido político de sus miembros y en las formas de organización o de acción de sus sistemas de gobierno. Desde muchos puntos de vista, el Japón constituye el mejor ejemplo.

Las fronteras de los modelos de obediencia o de oposición se encuentran trastocadas en esta luz, sin que los dos grandes modelos, holista e individualista, pierdan su validez. Desde luego, la generalidad sigue siendo, por ejem-

plo, que las sociedades africanas de tradición política acéfala descansen en la primacía de una identidad comunitaria bastante hostil a las intervenciones de un Estado que se considera exógeno; marcadas por una incomprensión casi total del mecanismo de decisión mayoritaria, es decir, de la mera representación, estas sociedades prefieren la discusión —el palabreo— como método de elaboración del consenso. De la misma manera, el creciente alineamiento del sistema de partidos de la India en divisiones de casta traduce otra forma de resistencia holista. Empero, los antagonismos entre las dos representaciones de identidad comunitaria e individualista no son menos frecuentes en el Tercer Mundo. Así sucede en Angola, donde los gobernantes revolucionarios del MPLA con frecuencia pertenecen a la clase mestiza heredera de los colonos portugueses, adicta a los valores occidentales, mientras que los insurgentes contrarrevolucionarios de la UNITA expresan la creación holista de las masas campesinas africanas. Igualmente en Nicaragua, donde los guerrilleros de la *Contra* en buena parte pertenecen a los medios rurales trastocados por el individualismo de izquierda de los dirigentes sandinistas profundamente occidentalizados (lo que los ha llevado a pisotear las tradiciones campesinas mediante la reforma agraria).

Lo más inesperado de todo se debe a que sociedades muy influenciadas por la modernidad siguen rebeldes a la *abstracción igualitaria* del individualismo a pesar del barniz de las instituciones. Ejemplo de esto es América Latina, y en particular Brasil. Es evidente la subsistencia de castas diferentes a las de la India, definidas por los ínfimos matices de la piel y que hacen totalmente ficticio el anonimato legalista; asimismo, estimulan las conciencias étnicas —de tez— que constituyen el cemento social esencial, tratándose tanto de solidaridades internas entre homólogos como de jerarquías de prestigio e influencia entre las personas morenas y las de piel más clara o blanca. Además, para utilizar la terminología de Da Matta, el sistema de valores y de ubicación de la mayoría de las sociedades latinoamericanas pluriétnicas insiste en la inserción de las personas reales en sus comunidades locales o sociales (para las que tienen una envergadura nacional en este último caso). En cambio, sólo exalta al individuo de manera platónica debido a una especie de reverencia gratuita a los principios ideológicos propios de las estructuras legales. Mas, en el fondo y en la práctica, sólo importan los lazos directos y las afinidades de categoría, mientras que el individuo abstracto sólo es tema de conversación y el individuo aislado de carne y hueso no puede contar con nadie. Si toma su distancia frente a la comunidad, este último parece casi despreciar los valores ambientes y se excluye él mismo. Sobra decir que estas observaciones dan qué pensar acerca de la Europa mediterránea e incluso el universo occidental en su conjunto. El holismo y el individualismo siempre están imbricados, al configurarse sólo según dosis diferentes en los distintos países.

Existen otras perspectivas de análisis, situadas ocasionalmente en los confines de la antropología. Así, con las hipótesis desde luego frágiles pero originales de Emmanuel Todd, que erige a las *estructuras familiares* ancestrales como matrices de relación para la libertad y la autoridad, y que aplica este criterio no sólo a las sociedades exóticas de estirpe o de clan, sino también a las

sociedades occidentales. Todd pretende poner en duda las tesis weberianas referentes a la influencia del protestantismo en el desarrollo capitalista y el surgimiento de los gobiernos liberales. Para él, la distinción decisiva no se establece entre los medios protestantes y los católicos, sino entre las zonas sometidas durante mucho tiempo a la familia extendida de estilo patriarcal y autoritario sobre todo en el este de Alemania, y las zonas de familia nuclear más tolerante del oeste de Europa. El autoritarismo político continúa hasta muy tarde en las primeras, mientras que las segundas, según Todd, constituyen la cuna del liberalismo. Además, siempre según Todd, la familia nuclear absoluta a la inglesa, donde la herencia se transmite y reparte al capricho del testador, produce una plasticidad social que permite la iniciativa de los individuos y su movilidad geográfica, religiosa e ideológica. Por lo contrario, en regiones como Francia, donde la familia nuclear aún transmite equitativamente la herencia entre los hijos, este principio nivelador ha influido en la idea de libertad al subordinarla a la de la igualdad garantizada por el poder externo del Estado. Aunque la demostración no sea tan convincente como lo exigiría el rigor científico, conlleva un camino para la investigación que hasta la fecha no se ha frecuentado.

Por lo demás, los análisis de contenido y del efecto de los modelos culturales contemporáneos de la ola inicial de la modernidad política también deben atraer la atención. Este es particularmente el caso de los trabajos de Norbert Elias, quien, refiriéndose a los ejemplos muy claros de Gran Bretaña, Francia y Alemania, sugiere hipótesis acerca de lo que podría hacerse en otros ámbitos. Elias, que utiliza como variable principal la "curialización" —el que primero exista o no una corte y luego un centro político que pueda imponer nuevas normas a la población—, observa que en Francia la centralización política se apoya en su paralelo cultural, mientras que el sentido político británico conserva un tono aristocrático que lo hace independiente del Estado, y que la cultura alemana, auspiciada por las universidades, se torna —también por esta razón— bastante impermeable a los principios universalistas y liberales del Espíritu de las Luces. Aquí se encuentra un inmenso campo de trabajo, no sólo en lo retrospectivo, sino también en los nuevos estados del siglo XIX.

LAS VARIABLES ECONÓMICAS

La inclusión de la variable cultural sugiere en general la comprobación de los aspectos específicos de cada ámbito político. Por lo contrario, como regla no menos general, la variable económica aparece más bien como el parámetro de sus homologías o de la reproducibilidad de los procesos. Lo que es más, mientras que el efecto de lo cultural resulta indemostrable, salvo en algunos casos excepcionales, el de la economía —del modo de producción o del nivel de desarrollo— parece prestarse más a la demostración de la causalidad parcial.

Sin embargo, hay que abstenerse del exceso de seguridad científica. En realidad, el desarrollo más o menos paralelo del capitalismo industrial y de los gobiernos representativos y de los regímenes democráticos en una fracción de

Europa sin duda ha acaparado la atención de los estudiosos, que ahora se han tornado más modestos: empiezan a reconocer que el determinismo económico —o más bien la coacción de la economía— empezó a dirigir el sino de la humanidad hasta el alba de la gran revolución agrícola y de la expansión decisiva de la industria. El imperioso dominio de la economía política del hambre milenaria se derrumba desde ese momento, al menos en las sociedades materialmente desarrolladas; la economía, que se hace diferenciada, en estas condiciones y en estos medios privilegiados pasa a ser recurso de la política en lugar de ser su principal determinante. En pocas palabras, podría establecerse la hipótesis de que la rareza rebaja a lo político a la categoría de mecanismo para la captación de productos que se disputan en un juego que finalmente resulta nulo, mientras que la abundancia relativa hace al ejercicio del poder menos dependiente de la rigidez de un modo de producción.

La economía política del hambre milenaria

Hasta el momento en que la revolución tecnológica y comercial de la agricultura permitió a algunos países occidentales alimentar convenientemente a sus poblaciones, la falta de "subsistencias" condicionó por doquier la existencia de los hombres y de las sociedades. En particular, dictó la disposición inequitativa de las jerarquías sociales y políticas, al mismo tiempo que marcó el compás de las protestas populares contra estas jerarquías y contra el acaparamiento económico al que procedían. Aún en nuestros días, esta *fatalidad material* pesa en la política en los países del Tercer Mundo o de la Europa comunista que no lograron superarla.

El México precolombino ofrece el ejemplo monstruoso aunque sugestivo de esa elaboración política, relacionada con la carestía permanente de lo que se llamaban los "víveres" durante el Antiguo Régimen. Entre los aztecas, los sacrificios humanos en última instancia se deben a la necesidad de obtener comestibles en un medio árido en el cual la ganadería es casi desconocida. Por consiguiente, si la antropofagia es religiosa o ritual en el nivel de su legitimación moral, esto no impide que los sacrificios masivos adopten la realidad de una carnicería propiamente. Empero, lo que aquí importa es que, aunque la matanza humana adquiriera proporciones crecientes en México, al punto de sumar 15 mil víctimas anuales a finales del siglo xv, sigue demasiado restringida para subvenir a las necesidades de toda la población libre. Desde ese momento, el consumo de carne humana se hace exclusivo de los sacerdotes y guerreros nobles, únicos que pueden disfrutar de una alimentación que supuestamente les proporciona la superioridad física sobre los demás hombres. Asimismo desde entonces, el acceso a la vez tangible y simbólico a este consumo indica la categoría social y determina los canales de promoción hacia la aristocracia y el poder. La captura de prisioneros dedicados al sacrificio constituye la condición del ennoblecimiento y, por supuesto, los proveedores de antropofagia son admitidos al festín de los dominantes y se incluyen en su mismo nivel.

Este ejemplo extremo representa el *Ideotyp* realizado del determinismo inevitable de las tensiones materiales en las sociedades de miseria tradicional. En ese medio, la religión, las normas éticas, la estratificación social y, por último, las formas de gobierno, sólo corresponden de manera ingeniosamente sublimada a un contexto inevitable de precariedad agroalimentaria permanente. Cuando mucho, este determinismo se suaviza en proporción de la mayor complejidad de las *élites*, de la resistencia de los productores y del nivel tecnológico en el terreno considerado, como en el caso de lo que Karl Wittfogel llama "sociedades hidráulicas" del Extremo Oriente, en particular de la China imperial. Para Wittfogel, el despotismo minucioso que impera en estas sociedades corresponde al ordenamiento político de un modo de producción impuesto por el sustrato natural y la densidad de población. Los cultivos alimenticios subvienen tanto a las necesidades de las *élites* como a las de las masas a condición de apoyarse en un sistema de irrigación vigilado en sus menores detalles. De ahí la necesidad de una disciplina rigurosa de la mano de obra campesina, asegurada por la influencia de un aparato burocrático excesivamente centralizado. De ahí también el mecanismo de sumisión por el cual la preocupación de supervivencia de las masas trabajadoras las lleva a confiar la gestión de su existencia a esta burocracia imperial cuya omnipotencia parece la condición para la supervivencia de todos. Por estricta necesidad económica, el poder político debe ser más fuerte que la sociedad. A todos beneficia que estructure los grupos sociales a su conveniencia con base en una legitimidad funcional, aunque quienes la detentan la cubran con un ligero barniz religioso de la moral de obediencia confucionista.

Los *despotismos patrimoniales* del Cercano Oriente otomano del sureste de Asia, estudiados por Max Weber y por Schmucl Eisenstadt, ilustran a la vez el mismo fenómeno y sus matices. Estas formas de poder se desarrollan en medios menos desprovistos y tecnológicamente más subdesarrollados que el medio azteca. Por lo demás, no sufren las presiones provocadas por el sobrepoblamiento de la China imperial y su aislamiento comercial. Por esto, la escasez de víveres no estructura tanto al conjunto de la vida social y justifica aún menos una jerarquización dictada por consideraciones sencillamente alimentarias. Para la prosperidad elemental de estas sociedades basta una disciplina burocrática más laxa y un tratamiento menos tiránico de los productores de todo tipo. Para las *élites*, el principal problema no consiste en alimentarse o en satisfacer las exigencias fisiológicas mínimas de la población, sino en subvenir a sus propias necesidades que se han hecho suntuarias y crean una demanda refinada que sólo puede ser satisfecha por un aparato económico diversificado, abierto y dotado de la iniciativa necesaria. De esta manera, si bien el sistema patrimonial mantiene el trabajo forzado de los esclavos de todas las categorías, paralelamente debe descansar en la pericia de los artesanos libres, los comerciantes, los financieros y las minorías cristianas o judías. Además, su eficacia aumenta al desconcentrar la extracción de las riquezas y hacerse tributario de ellas, es decir, recaudador de hombres, de productos o de plata en las colectividades que, por lo demás, son libres de organizarse a su antojo y disfrutar de los bienes excedentes del tributo.

Aunque estos contextos son tradicionales, en su edificio político influye menos la fatalidad económica. Empero, sería un error considerar que el determinismo económico se invierte al grado de transformar al poder patrimonial en rector de la economía. Éste no hace más que influir en beneficio de sus intereses sin dominar por ello la presión de la imperiosa precariedad material. Esta es también la situación que prevalece en Europa hasta el siglo XVIII y a la cual corresponden las fórmulas políticas de la feudalidad y de la monarquía absoluta y mercantilista. Sin embargo, el aumento de iniciativas productoras comienza desde hace dos o tres siglos, lo que culmina en la revolución tecnológica de la agricultura y la aparición de un exceso alimenticio en algunos países. En estas condiciones, el determinismo de la economía se resquebraja por primera vez en la historia humana, sobre todo en los países que, como Francia e Inglaterra, dejan de dedicar una gran parte de la recaudación estatal a la guerra. Luego, en la Europa del Oeste y la América del Norte, se derrumba de una vez por todas con el surgimiento del capitalismo industrial.

A este respecto, puede indicarse la fecha exacta del *gran cambio*: se produce en la Inglaterra de 1840. Hasta ese momento, el proteccionismo agrícola establecido por las *Corn Laws* garantizaba la prosperidad del grupo selecto de los terratenientes tradicionales al mismo tiempo que mantenía la carestía del pan y la subalimentación del pueblo. Sin embargo, ese sistema generador de miseria era menos tolerado cada vez, aunque la gente humilde culpaba a otros males, no a la tarifa aduanal, y de 1837 a 1848 se adhirió en masa al Movimiento Cartista. Entonces, en un contexto nuevo, de relativa abundancia creada por la industrialización, la clase política británica concibe la utilización del recurso económico para fines políticos, como derivado de la presión de las masas que aspiran al sufragio universal; asimismo, sacrificando a los grandes terratenientes cuya influencia declina, deroga las *Corn Laws*. De la noche a la mañana, los productos básicos están al alcance de los hambrientos, que casi de inmediato olvidan el ideal nivelador del cartismo. Cuarenta años después, el canciller Bismarck pone en práctica su propia versión de este mecanismo; ahora en un marco autoritario se apodera de los temas más atractivos en lo inmediato del programa socialista, para instaurar en la Alemania de 1890 un dispositivo de protección social que, a pesar de su estilo paternalista, vaticina al de las democracias escandinavas de nuestro tiempo. Así utiliza la nueva propiedad material de su país para adelantarse a los líderes extremistas, distrayendo a los obreros de la tentación revolucionaria con el cebo de la seguridad que los coloca bajo el ala protectora del Estado.

Esta inversión de la relación de lo político y lo económico se generalizará después en las sociedades industriales y tendrá dos consecuencias. Por un lado aumenta la capacidad de seducción de los dirigentes, que ahora pueden redistribuir los bienes en lugar de monopolizarlos, al mismo tiempo que reducen su control. Por el otro, quebranta la fatalidad ancestral de las revueltas populares llamadas primitivas, porque son provocadas directamente por la extrema miseria física y moral. Sin embargo, sólo se trata de una característica específica de las sociedades acomodadas que en su mayoría son occidentales. En otros lugares, la escasez económica sigue dictando el ejercicio del

poder. Lo que se llamaba en Europa "revueltas del trigo" sigue manifestándose en el Tercer Mundo, donde marcan brutalmente el compás de la expresión política de las masas. De manera más general, lo que Jean-François Bayart llama la "política de la panza" sigue siendo la característica común no sólo del África subsahariana sino de la mayoría de los países con carencias, en los cuales el acceso al gobierno es sólo el medio de asegurarse la supervivencia en el sentido estricto de los grupos que se aprovechan de ello.

El efecto de las revoluciones agrícola e industrial

Desde luego, hay que ponerse de acuerdo acerca del nivel en que lo económico determina a lo político. En un plano muy general, éste es casi total en las sociedades de la miseria. Sin embargo, en ellas el factor económico adquiere la forma de un contexto material muy global e indiferenciado que obedece a condiciones tanto naturales o demográficas como tecnológicas, aunque el elemento político afectado aparece igualmente diferenciado como juego de un poder predador que tiende a confiscarle los escasos bienes a las poblaciones de por sí hambrientas. En cambio, si bien lo económico ya no es una determinante primordial en aquellas sociedades que han salido del hambre secular gracias a las revoluciones agrícola e industrial, en éstas adquiere perfiles más claros que se refieren a la organización y el control de la producción, o a lo que Marx llama el modo de producción. Por lo demás, lo político se circunscribe ahora más a los regímenes de gobierno en el sentido casi técnico de la expresión.

Aunque la *perspectiva marxista* se inscriba precisamente en esta inclusión de la génesis de las formas de gobierno modernas respecto del condicionamiento efectuado por el modo de producción capitalista, sirve poco para el análisis comparativo: se centra en las nuevas relaciones de clase inducidas por este trastorno económico y resulta genérica, es decir, no comparatista; rebaja a lo político y a su expresión parlamentaria-liberal —que se considera típica de la hegemonía social de la burguesía— a la categoría de ordenamientos casi secundarios del modo de producción y de dominio capitalista; desconoce los verdaderos procesos políticos o renuncia a conocer su dinámica específica. Así sucede, por ejemplo, cuando el marxismo común considera a las dictaduras liberales (sobre todo al Segundo Imperio) o a los regímenes fascistas que transgreden la costumbre parlamentaria del poder burgués. En el primer caso, el argumento marxista se reduce a comprobar la anomalía de estas dictaduras respecto del modelo representativo, completado por la referencia explicativa a un equilibrio catastrófico de fuerzas en la lucha de clases que, en el bonapartismo, llevaría a la clase dominante a delegar su papel político formal a un líder autoritario, encargado de fingir neutralidad para servir mejor a los intereses de los acomodados. De la misma manera, en el espíritu de los seguidores más ortodoxos de Marx, los regímenes fascistas no serían, en esencia, sino el producto de las conspiraciones del "gran capital internacional" en un periodo de escasas ganancias y desconcierto social.

Desde luego, Antonio Gramsci acepta más tarde que el determinismo del modelo de producción sólo se aplica plenamente en los grandes momentos de la lógica política, para presidir particularmente el nacimiento de los regímenes representativos o autoritarios modernos, y que esta lógica sigue después su propio curso, independiente de los largos periodos intermedios de difusión del dominio capitalista. Hay que esperar a 1960 para que la escuela neomarxista americana de lo menos ortodoxo se preocupe de aplicar los supuestos marxistas a la génesis de los sistemas políticos modernos, ya no con la base de las consideraciones globalizadoras, sino respecto de un cuerpo de hipótesis sometidas a una minuciosa verificación.

Este es el caso de Barrington Moore, cuyos análisis acerca del efecto de la *revolución agro-comercial* iniciada en Inglaterra a principios del siglo XVIII se repasan en el capítulo dedicado a la dinámica política occidental. Para Moore, esta revolución tanto tecnológica como agraria permite por vez primera extraer progresivamente un fuerte excedente alimentario, primero en algunas sociedades occidentales y después en la mayoría de ellas. Desde entonces, la hegemonía política tiende a caer en los grupos sociales independientes o, al contrario, en los actores estatales que llegan a encargarse de la comercialización de este exceso y a disponer de los recursos materiales requeridos para el ejercicio de su supremacía. Desde esta perspectiva, la revolución burguesa y los regímenes representativos europeos reflejan al principio situaciones en las cuales un círculo civil nuevo acapara sus recursos y priva de ellos a las monarquías absolutistas. Por lo contrario, el autoritarismo alemán y el japonés ilustran otras situaciones en las cuales el Estado conserva durante mucho tiempo el control del exceso agrícola comercializable, encontrando ahí los medios de su modernización y del mantenimiento de su influencia en la sociedad. Por su parte, las revoluciones campesinas al estilo ruso o chino caracterizan medios en los que ni el Estado ni la burguesía independiente llegan a asegurar de manera permanente la instancia económica moderna del dominio político, y donde las masas rurales terminan por no darle la razón a ninguna de las partes mediante el levantamiento devastador del que proceden los sistemas comunistas.

En la misma línea intelectual, el *paradigma de la economía mundial* presentado por Immanuel Wallerstein viene a precisar de manera complementaria el efecto político del desarrollo capitalista inicial. Wallerstein sitúa su reflexión en el cuadro de la representación centro-periferia, en una perspectiva parecida a la de los teóricos de la dependencia al estilo de F. H. Cardoso o de Samir Amin. Según ellos, la manera moderna de la economía-mundial capitalista, aparecida en el siglo XV y consolidada en el XVIII, instaura modos de dominio y de ejercicio de la fuerza que se tornan indirectos porque se fundan en la superioridad económica de los países del centro en relación con los de la periferia y ya no en el uso primordial de la fuerza militar. En estas condiciones, este sistema requiere punto menos que el derrumbe de las barreras estatales que obstaculizan la circulación de las mercancías y del dinero. En suma, estimula la decadencia de la autoridad en los países del centro y el desarrollo en los países con gobiernos liberales y representativos, mientras que favorece

la disolución total de los gobiernos rastreros y casi vasallos en los de la periferia. Entre unos y otros se encuentran los países de la semiperiferia, dotados con un poder ambicioso que tiene acceso a la fuerza económica y, de ahí, al centro del sistema mundial. En general, sus gobiernos voluntaristas adoptan la forma autoritaria, aunque su fuerza militar les permite desempeñar el papel de "gendarmes" del sistema global en las zonas subdesarrolladas de la periferia. Este es el caso de Prusia primero y luego de Rusia en los siglos XVIII y XIX. Asimismo sería hoy el de Brasil, y el de Indonesia o el de Irán hasta 1979 y la caída del Cha.

Los analistas de las *dimensiones políticas de la Revolución Industrial* casi no utilizan el método marxista, ni siquiera el más flexible. Se inspiran ampliamente en el historiador de la economía, David Landes, que observa que, si el arranque industrial se ha avenido con los regímenes de gobierno más variados de todo el mundo, de la misma manera se ha visto que este arranque ha sido tardío y, por consiguiente, se ha situado en un contexto tecnológico cada vez más costoso y asimismo ha requerido la intervención del Estado y el refuerzo de su autoridad. Las páginas dedicadas aquí a la dinámica política occidental muestran cómo Alexander Gerschenkron y Karl De Schweinitz aplican esta observación directriz a la Europa del Este, para recordar que la industrialización temprana aunque elemental de Gran Bretaña tuvo alguna afinidad con el liberalismo parlamentario, mientras que la de Alemania o Francia, más tardía y compleja, incluso ha coincidido con el surgimiento del autoritarismo bismarckiano o del Segundo Imperio. Lo mismo se comprueba en lo que concierne al Japón de la época Meiji y a las rusias zarista y soviética. Aunque en ese caso ya no se trate de desarrollo autoritario sino de extensión e intensificación de las competencias del Estado democrático, una observación parecida viene a la mente en lo que concierne a la evolución política de los países de la Europa del Oeste después de 1945, los cuales, al encarar la necesidad imperiosa de actualizarse en el aspecto industrial y a las inmensas necesidades de la democracia de redistribución, entraron en un ciclo industrial que requería un mayor dominio del Estado sobre la sociedad.

Tanto David Collier como James Kurth y, de otra manera, Guillermo O'Donnell, continúan las observaciones de Gerschenkron y de De Schweinitz y llaman la atención en *los corolarios políticos de la actual fase de la industrialización* en los países más desarrollados del Tercer Mundo. Se inspiran en el precedente último de la entrada de España en la era industrial en el curso de 1960 y así observan que esta empresa de impresionante cambio económico supone la continuidad en la acción gubernamental y la capacidad de represión social que legitiman en cierto modo, al menos de manera funcional, la intervención de un poder más o menos dictatorial. Brasil, Corea del Sur, Taiwan e incluso Argelia ilustran este mecanismo, en el cual los "industrializadores" tienen en su contra no sólo la mano de obra obrera explotada so pretexto de la conservación de la ventaja comparativa frente a los viejos países industriales, sino también a las *élites* locales que temen perder los ingresos de su situación y parte de su influencia (en Irán, estas reacciones pueden explicar la caída del Cha). Por su parte, O'Donnell analiza esta distri-

bución autoritaria-burocrática en América Latina, sobre todo en Brasil, entendiéndose que falta interpretarla en algunos regímenes revolucionarios, sobre todo en China, en Corea del Norte, y en la Unión Soviética a principios del estalinismo.

Collier y Kurth observan además, siempre respecto del precedente español, que este autoritarismo industrializador socava sus propias bases debido a las transformaciones sociales e ideológicas que implica el éxito de su proyecto. La "modernización autoritaria conservadora", sobre todo, modifica el equilibrio de los grupos dominantes al debilitar a las *élites* tradicionales frente a las *élites* nuevas más abiertas políticamente. De la misma manera, la mayoría de la población expresa aspiraciones más cualitativas —políticas— a partir del momento en que sus necesidades materiales se satisfacen mejor. De manera más amplia, la rigidez de las dictaduras es cada vez menos adecuada a las tensiones de las sociedades industrializadas, que se tornan más complejas y funcionan más bien por medio de negociaciones que de represiones. De esta manera, la necesidad del diseño industrial puede revelar casi naturalmente la inadecuación del autoritarismo a las situaciones nuevas, y por ende provocar la apertura democrática a iniciativa de los propios dirigentes autoritarios o, en el caso contrario, imponerla después de un periodo de disturbios sociales. En las dictaduras comunistas se observa un mecanismo parecido aunque dentro de sus propias condiciones, desde luego.

LAS VARIABLES POLÍTICAS DE LO POLÍTICO

Este subtítulo puede parecer inadecuado, ya que una variable de análisis no debe confundirse con el objeto estudiado y que, por lo contrario, debe influir y distinguirse de él. Empero, al hablar aquí de variables políticas de lo político se desea subrayar que las categorías de la cultura y de la economía no son las únicas codeterminantes de los ordenamientos políticos y que, además, existe una influencia recíproca con éstos. Habría que considerar muchos otros elementos, por ejemplo el demográfico o incluso el étnico, dependiendo de que la población de determinado país sea homogénea o no. Además, se impone la evidencia de que los niveles de lo político son muy variados e interfieren entre sí de manera independiente, ya sea en función de la anterioridad de algunos, ya sea debido a que sus diferentes lógicas se refuerzan o se contradicen según las circunstancias. Sobre todo con esta última perspectiva es necesario analizar que existen variables políticas de lo político, y asimismo limitaciones en cierto modo físicas cuyo tratamiento debe ser político, por ejemplo cuando se trata de la dimensión de determinado ámbito político o de su posición, su aislamiento o su vecindad con ámbitos cercanos, su penetrabilidad o su impenetrabilidad. Por lo demás, otras variables se deben a lo que podría llamarse el tiempo mundial, ya que en cada época aparecen correspondencias políticas características. Por último, la acción de los propios agentes políticos constituye una variable de análisis y comparación relativamente independiente, en la medida en que dichos actores en ocasiones superan las

restricciones estructurales o culturales que se les marcan para recrear lo político conforme a su designio, en tanto que muchos sucumben bajo el peso de sus medios. En pocas palabras, la voluntad política puede constituir una variable independiente.

Las limitaciones de espacio

La insularidad facilita el desarrollo temprano de la identidad común de una población. Asimismo, en la mayoría de los casos constituye una gran ventaja para quienes emprenden la formación de un espacio de poder unificado. Poco hay que decir a este respecto. Las islas, sobre todo las relativamente pequeñas, configuran un territorio a todas luces limitado de antemano; facilitan el contacto entre sus habitantes; sus gobernantes pueden controlarlas con facilidad y gozan de una protección natural contra los enemigos externos. Por ende, el gobierno necesita reservarse menos hombres y menos dinero; es más aceptado por los gobernados que en los grandes espacios abiertos, donde las unidades políticas rivales sólo sobreviven merced a la fuerza y el desarrollo indefinido de los medios militares, y por tanto a la presión mal apoyada ejercida sobre los dominados.

Los casos de Gran Bretaña, Australia y Japón corroboran este fenómeno así como en África el de Madagascar, ya que este país fue uno de los primeros del sur del Sahara en constituir un conjunto político unificado desde el siglo XIX. En pocas palabras, el Estado precoz y su relativa cohesión pueden relacionarse con la ventaja que ofrece la insularidad. Por lo contrario, en los amplios territorios continentales, el contexto de las empresas estatales es de rivalidad y conflicto, lo que con frecuencia retrasa la formación de las unidades políticas, al grado de obligarlas a ver a la población como un recurso que pueden explotar al capricho como prestación personal con vistas a una expansión futura o para conservar lo adquirido frente a las unidades de la competencia. Este es el imperativo actual del Medio Oriente en la península de la India, en el Maghreb, es decir, en el África al sur del Sahara. Además, no debe considerarse que la insularidad implica beneficios exclusivos. Los espacios políticos aislados y alejados de los grandes teatros de conflicto gozan de beneficios del mismo tipo, como es evidente en particular en el caso de los Estados Unidos hasta principios de este siglo.

Los núcleos políticos en vía de unificación, ya sea que gocen o no de protección insular en sentido real o figurado, al mismo tiempo sufren las limitaciones de su *dimensión* inicial. De manera general, los "constructores estatales" pueden edificar una base de fuerza más coherente cuando saben o pueden limitar sus ambiciones territoriales al principio. Asimismo, tienen la posibilidad de aplicar menos coacciones internas y de establecer relaciones más armoniosas con sus súbditos. En cambio, quienes de entrada prefieren controlar un territorio amplio o se ven obligados a hacerlo debido a las tácticas de sus opositores, se ven forzados a aplicar un despotismo y una deducción fiscal y humana mayores sobre la población sometida. A este respecto

contrastan los espacios políticos fraccionados de Europa y el gran espacio de China, como señalan primero Otto Hintze y después Paul Kennedy. Así pues, la variable tecnológica interviene en este terreno. Hasta finales del siglo XIX se manifestaba en la capacidad de controlar a la caballería y a la infantería. Desde entonces se mide con base en el progreso de los medios de comunicación y se entiende que en realidad varía entre los países industrializados y los no industrializados.

Por último, es menester tomar en cuenta el ambiente internacional de cada país. Así, de los siglos XV a XVII, el distanciamiento de las sociedades de la periferia nórdica de Europa respecto de la Iglesia romana como potencia facilitó el surgimiento de la modernidad política, como sugiere Stein Rokkan en la "cartografía conceptual" del nacimiento de las grandes divisiones institucionales e ideológicas de dicho continente. En nuestros días se presenta un fenómeno parecido en los países del Maghreb, que están lo bastante cerca de Europa para sentir su influencia y lo bastante alejados del epicentro árabe del Islam para sentir menos su peso.

El tiempo mundial

El concepto de ambiente puede interpretarse de otra manera respecto de la dimensión cronológica de las lógicas geopolíticas o de lo que Zaki Laïdi llama el "tiempo mundial". Como Theda Skocpol, Laïdi observa que existen articulaciones temporales sucesivas de una especie de mercado ideológico mundial, en función de las cuales los cambios revolucionarios —violentos o no— se concentran en determinados periodos, mientras que otros se caracterizan por su estabilidad. A este respecto, Reinhard Bendix recuerda que Inglaterra era tan dependiente de los mercados extranjeros como la España del siglo XVI, pero que del medio ideológico transnacional del siglo siguiente obtuvo la levadura para su revolución tecnológica, económica y política. Otto Hintze se remonta aún más en el tiempo y observa también que el surgimiento del Estado en Europa no obedeció tanto a necesidades funcionales como a un *acto de imitación* suscitado por el recuerdo siempre vivo de los grandes espacios políticos de la Antigüedad, en particular del Imperio romano. En nuestro siglo, el desarrollo del Estado africano en gran medida forma parte de un fenómeno parecido, que ahora toma como referencia a Europa. De manera similar, las fases de autoritarismo y democracia relativa se suceden de manera tan regular, incluso en el mundo occidental, que podría hacerse la hipótesis de una alternancia cíclica de tiempos de cierre y apertura políticos. Esta idea casi se impone en lo que respecta a América Latina y también es aplicable en el Extremo Oriente, es decir, en los países islámicos.

Este mecanismo también interviene en el *terreno de las relaciones internacionales* o del *ejercicio de la fuerza*. En estos planos, el siglo XVII y el inicio del XVIII se caracterizaron por formas de dominio y relaciones entre países que ante todo se basan en la superioridad militar. Luego, hasta 1914, el equilibrio internacional se debió esencialmente a la superioridad económica de algunos

países europeos antes de que, de 1914 al decenio de 1980, hubiera un movimiento en la balanza provocado por un nuevo predominio de la fuerza militar. Ahora, al aplacarse el conflicto Este-Oeste, sugiere la aparición de una nueva fase del mismo ciclo, donde la amenaza de la confrontación armada como *ultima ratio* de la fuerza cede el primer lugar al desarrollo económico. Por supuesto, es difícil incluir este tipo de parámetros temporales en una perspectiva comparativa sistemática. Para no ir tan lejos, al menos es imaginable elaborar con esta base las hipótesis interpretativas aunque sólo sea para escapar al dogmatismo de las teorías deterministas clásicas.

Las variables de la acción

Por último, falta volver a hablar de la última de las grandes variables que permiten la comparación política: la de lo propiamente político. Los principales elementos culturales, materiales y productivos, espaciales o temporales que orientan la dinámica del poder y de su impugnación (incluso cuando lo inmovilizan durante largos periodos) siguen regidos por dos intervenciones estrictamente políticas: por una parte, la que se debe a la adquisición histórica o institucional anterior, y de ahí a la importancia que se da a la manifestación de los nuevos procesos debido a una especie de lógica jerárquica; por la otra, la que se debe a la acción personal o colectiva de los gobernantes o de los agentes políticos en general.

Respecto de la primera perspectiva, Bendix y Rokkan llamaron la atención sobre la *naturaleza secuencial de los procesos políticos*. Por fuerza, la configuración inicial de un poder, territorializado o no, y más o menos centralizado o penetrante, influye en la forma que adquiere después como Estado o sistema de dominio. A su vez, esta secuencia de la estatización determina el cuadro territorial, administrativo, humano e incluso mental de las posteriores secuencias de formación de los grupos dirigentes, así como del aumento o la limitación de la participación popular. En este plano es particularmente importante la forma del Estado o de lo que ocupa su lugar. En nuestros días, determina en gran medida los contornos del movimiento político en las sociedades que prosiguen su búsqueda de modernidad, desde la India hasta el África al sur del Sahara, pasando por Indonesia. En particular, proporciona la base para las estrategias de extroversión o imitación que, en el Tercer Mundo, permiten que los grupos dominantes unan sus recursos ideológicos o materiales en gran medida fuera del ejercicio de su fuerza. De la misma manera, Pierre Birnbaum y Perry Anderson muestran, cada uno a su manera, hasta qué punto las múltiples formas del surgimiento de los poderes centrales en Europa ha orientado el posterior progreso político de los países que controlaban. El absolutismo dictó el destino de Francia y de Alemania, aunque de maneras distintas. A la vez, su fracaso casi determinó el de Gran Bretaña. Así se estableció una especie de frontera entre las sociedades de tipo continental, cuya modernización se efectuó bajo la égida del Estado, y las sociedades de tipo anglosajón o helvético, en las cuales dicha frontera depende más bien

de lo que Birnbaum llama el "centro", entendido como un arreglo más difuso y ampliamente extraestatal del lugar primordial de la legitimidad nacional. Esta divergencia es fundamental en el medio occidental.

La comparación casi no considera el nivel de la acción política. Éste, lejos de diluirse en el registro menor de los acontecimientos o de lo accesorio, representa una variable de análisis esencial en la mayoría de los casos. Según las circunstancias, los *actores individuales o colectivos* de los procesos reales resultan sagaces o desorientados, con o sin la capacidad de controlar los malos efectos de sus decisiones. Las "condiciones previas" de la importancia del juego político dejan sentir su peso sólo por su medio, dicho de otro modo, por la manera como llega o no a sacárseles provecho o a superarlas. La observación es pertinente sobre todo cuando las modalidades de ejercicio de la autoridad política se modifican y tienden hacia una nueva institucionalización. De ahí esta comprobación: estas variables independientes, sobre todo cuando se caracterizan de manera más bien parecida en sociedades que lógicamente poseen características globales similares, ejercen sólo una influencia contingente y variable en los ordenamientos finales de lo político. A corto y mediano plazos, éstos obedecen en algunas ocasiones a la variable de la acción que llega a trascender las desventajas de determinado medio, mientras que por lo contrario sucumben ante ellas en otros medios. El voluntarismo y el talento de los principales responsables de los procesos de cambio o de estabilización proporcionan uno de los ejes para el análisis comparativo, respecto de su capacidad para actuar en su ambiente impuesto.

La intervención de Lenin o del partido bolchevique da muestra de esto, al punto de constituir un factor capital en el proceso político ruso. Lo mismo puede decirse de Bismarck en Alemania, o de Adolphe Thiers en la Francia de 1871, o del rey Juan Carlos y de Adolfo Suárez en la España posterior a 1975. Además, esta variable de la acción sólo influye de manera inmediata. Puede intervenir como una de las principales codeterminantes de las orientaciones mediatas o a largo plazo de los sistemas políticos. El modelo británico en gran medida procede de las decisiones pertinentes efectuadas por la *élite* liberal de este país durante 1830-1850. La división francesa entre el temperamento plebiscitario y el espíritu de facción proviene del llamado que lanzaron al ejército en 1795 los dirigentes revolucionarios atemorizados por sus propias acciones. Por su parte, mucho del autoritarismo moderno en América Latina se debe a la incapacidad de sus líderes democráticos.

A este respecto se plantea una última cuestión, punto menos que fundamental. Consiste en saber si el papel de estos actores decisivos corresponde verdaderamente —como piensa Juan Linz— a estrategias acabadas que poco a poco se tornan conscientes, o si sólo refleja, como indican Almond, Flanagan, Coleman y los teóricos de las crisis políticas, el resultado final de una serie de golpes fortuitos, bien o mal logrados. Más allá de la discusión escolar, lo más probable es que las estrategias dignas de este nombre pueden configurarse poco a poco, en el transcurso de los periodos decisivos de profundos disturbios, mientras que la práctica golpista define la normalidad de la rutina política. Gracias a esta comparación se distinguen las dos situaciones. De

manera más general libera al análisis de los dogmatismos fundados en la consideración de una causalidad única. La monocausalidad no existe en el ámbito político. Las codeterminantes son su regla constante.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abdullah, M. S., et al., *La foi dans la culture, le droit et la politique*, Mainz, v. Hase und Koehler Verlag, 1983.
- Almond, Gabriel, Scott C. Flanagan y Robert Mundt, *Crisis, choice and change. Historical studies of political development*, Boston, Little, Brown & Co., 1973.
- Amin, Samir, *L'accumulation capitaliste à l'échelle mondiale*, París, Ed. de Minuit, 1972.
- , *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, París, Ed. de Minuit, 1973.
- Anderson, Perry, *L'Etat absolutiste*, París, F. Maspero, 1978, 2 vols.
- Apter, David, *Some conceptual approaches to the study of modernization*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1968.
- Aristóteles, *Politique*, París, Les Belles-Lettres, 1973.
- Badie, Bertrand, *Le développement politique*, París, Economica, 1988.
- , *Culture et politique*, París, Economica, 1983.
- Bagehot, Walter, *La Constitution anglaise*, París, Germier-Ballière, 1869.
- Barfield, E., *The moral basis of a backward society*, Glencoe, The Free Press, 1958.
- Bayart, Jean-François, *L'Etat en Afrique*, París, Le Seuil, 1989.
- Bendix, Reinhard, *Nation-building and citizenship. Studies of our changing social order*, Berkeley, University of California Press, 1981.
- Binder, Leonard, James S. Coleman, Joseph La Palombara, et al., *Crises and sequences in political development*, Princeton, Princeton University Press, 1971.
- Birnbaum, Pierre, y Bertrand Badie, *Sociologie de l'État*, París, Grasset, 1979.
- , y Jean Leca, *Sur l'individualisme*, París, Presses de la FNSP, 1986.
- Blondel, Jean, "Généralités: le comparatisme", en Madeleine Grawitz, Jean Leca (dir.), *Traité de science politique*, París, PUF, 1985, t. 2, pp. 1-26.
- , *Government ministers in the contemporary world*, Londres, Sage Publications, 1985.
- Bogdanor, Vernon, y David Butler (comps.), *Democracy and elections. Electoral systems and their political consequences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Cardoso, Fernando Henrique, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1969.
- , *Autoritarismo e democratização*, Río de Janeiro, Paz & Terra, 1975.
- Collier, David (comp.), *The new authoritarianism in Latin America*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- Collins, Randall, *Weberian sociological theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Dahl, Robert A. (comp.), *Regimes and Oppositions*, New Haven, Yale University Press, 1973.
- , *Polyarchy*, New Haven, Yale University Press, 1971.
- Da Matta, Roberto, *Carnaval, bandits et héros. Ambiguïtés de la société brésilienne*, París, Seuil, 1983.
- De Schweinitz, Karl Jr., *Industrialization and democracy*, Londres, The Free Press of Glencoe/Collier Macmillan, 1964.
- Dumont, Louis, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, París, Gallimard, 1977.

- Dumont, Louis, *Homo hierarchicus*, París, Gallimard, 1966.
- , *La civilisation indienne et nous*, París, A. Colin, 1975.
- Duverger, Maurice, *Sociologie de la politique*, París PUF, 1973.
- , *Institutions politiques et droit constitutionnel*, París, PUF, 1968.
- Eisenstadt, Samuel N., y Stein Rokkan (comps.), *Building States and nations*, Beverly Hills, Sage Publications, 1977, 2 vols.
- , *Traditional patrimonialism and modern neo-patrimonialism*, Beverly Hills, Sage Publications, 1973.
- Elias, Norbert, *La dynamique de l'Occident*, París, Calmann-Levy, 1975.
- Geertz, Clifford, *The interpretation of culture*, Nueva York, Basic Books, 1973.
- Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.
- Gershenkron, Alexander, *Economic backwardness in historical perspective*, Cambridge (Mass), The Belknap Press of Harvard University Press, 1962.
- Gramsci, Antonio, *Passato e Presente*, Torino, Einaudi, 1966.
- Hirschman, Albert O., "The changing tolerance for income inequality in the course of economic development", en S. P. Singh, comp., *Underdevelopment to developing societies*, Bombay, Oxford University Press, 1978, pp. 519-543.
- Kazancigil, Ali (dir.), *L'État au pluriel. Perspectives de sociologie historique*, París, Economica/Unesco, 1985.
- Kelsen, Hans, *La démocratie, sa nature, sa valeur*, París, Sirey, 1932.
- Kothari, Rajni, *Politics in India*, Boston, 1970.
- Kurth, James R., "Political consequences of the product cycle: industrial history and political outcomes", *International Organization*, 33 (1), invierno de 1979.
- Lipset, Seymour M., *Consensus and Conflict. Essays in political sociology*, New Brunswick, Transaction Books, 1985.
- , y Stein Rokkan, "Cleavages, structures, party systems and voter alignments", en S. M. Lipset (comp.), *Consensus and Conflict, op. cit.*, pp. 113-185.
- , "Some social requisites of democracy: development and political legitimacy", *The American Political Science Review* (53), 1959.
- MacFarlane, A., *The origins of English Individualism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Michels, Roberto, *Les partis politiques*, París, Flammarion, 1971 (col. "Champs").
- Modelski, George, "The long cycle of global politics and the Nations-State", *Comparative Studies in Society and History*.
- Montesquieu, *Oeuvres complètes*, París, Seuil, 1964.
- Moore, Barrington, *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie*, París, F. Maspero, 1969.
- O'Donnell, Guillermo, *Modernización y autoritarismo*, Buenos Aires, Paidós, 1972.
- Ostrogorski, Moïseï, *La démocratie et les partis politiques*, París, Seuil, 1979 (col. "Points").
- Pitt Rivers, Julian, *Anthropologie de l'honneur*, París, Le Sycomore, 1983.
- Platón, *La République*, París, Garnier-Flammarion, 1966.
- Polanyi, Karl, *The great transformation. The political and economic origins of our time*, Boston, Beacon Press, 1970 [*La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992].
- Popkin, Samuel L., *The rational peasant. The political economy of rural society in Vietnam*, Berkeley, University of California Press, 1979.
- Rokkan, Stein, "Dimensions of State formation and Nation building: a possible paradigm for research on variations within Europe", en C. Tilly (comp.), *The formation*

- of national states in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975, pp. 562-600.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Contrat social ou principes du droit politique*, París, Garnier, 1926 (seguido de *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*).
- Schmitt, Carl, *Parlementarisme et démocratie*, París, Seuil, 1988.
- Siegfried, André, *Tableau politique de la France de l'Ouest sous la IIIe République*, París, A. Colin, 1964.
- Skocpol, Theda (comp.), *Vision and method in historical sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Thompson, William R. (comp.), *Contending approaches to world system analysis*, Beverly Hills, Sage Publications, 1983.
- Tocqueville, Alexis de, *L'Ancien Régime et la Révolution*, París, Gallimard, 1984 (Col. "Folio").
- , *De la démocratie en Amérique*, París, Gallimard, 1968 [*La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957].
- Todd, Emmanuel, *La troisième planète. Structures familiales et systèmes politiques*, París, Seuil, 1983.
- Wallerstein, Immanuel, *Le système du monde, du XVe siècle à nos jours*, París, Flammarion, 1985 (2 vols.).
- Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, París, Plon, 1964.
- , *Economie et société*, París, Plon, 1971, 2 vols. [*Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944].
- , *Le savant et le politique*, París, Plon, 1959.
- Wittfogel, Karl, *Le despotisme oriental*, París, Ed. de Minuit, 1964.
- Zolberg, Aristide R., "L'influence des facteurs 'externes' sur l'ordre politique interne", en M. Grawitz, J. Leca, *Traité de science politique*, París, PUF, 1985, t. I, pp. 567-598.

SEGUNDA PARTE
EL PODER POLÍTICO COMPARADO

La gran variedad de definiciones del poder no debe sorprendernos: por una parte refleja la pluralidad de las teorías políticas y el concurso de los paradigmas; por la otra se debe a la extraordinaria variedad de formas de poder que pueden observarse en el tiempo y el espacio. Así pues, la comparación del politólogo supone que antes hay que efectuar el recuento de los diferentes tipos de poder conocidos y ponerlos en perspectiva.

Para evitar la trampa del etnocentrismo, conviene partir de una definición amplia y extensa del poder; así se eliminan las definiciones relacionales, individuales, institucionales y todas las que suponen un ámbito diferenciado de poder *político*. Por lo pronto empezaremos con algunos elementos de la definición elaborada por Talcott Parsons y consideraremos al poder como la capacidad para lograr que las unidades de un sistema de organización colectiva cumplan sus obligaciones. De esta manera se introducen algunas preguntas clave de la política comparada: ¿cómo llega a imponerse el orden político, es decir, cómo obliga a los gobernados y vela por el cumplimiento de esta obligación? ¿Cómo se constituye este poder político, cómo se forma, con qué y con quiénes se forma?

Así pues, la comparación supone el análisis de las *dinámicas*, es decir, de las maneras de formación y transformación de estos órdenes políticos que nunca son dados ni fijos, sino que se constituyen históricamente gracias al juego de los acontecimientos y los accidentes, así como de principios más estables y quizá más previsibles, referidos a la estructura social y a la cultura. Para empezar, este proyecto comparativo requiere que se destaque la dinámica occidental. Desde luego, no que goce de precedencia, lo que por lo demás sería falso históricamente: en cambio, encubre, en parte debido a las relaciones de dependencia, la pretensión a la hegemonía que a veces la erige como modelo de la modernidad política. Esta tendencia ha sido engañosamente sistematizada por los primeros paladines de la escuela desarrollista que han visto en ella una necesidad histórica: sin embargo, más allá de estos errores, se basa en los hechos; la construcción política que se efectúa en la época contemporánea se ve más o menos afectada, en el lugar que sea, en la cultura ambiental que sea y cualesquiera que sean las lecciones del pasado, por la imposición de un modelo que, por lo demás, debe tanto a su atractivo como a los recursos políticos, económicos o militares que fundamentan su dominio.

En este sentido —y sólo en este—, la distinción entre lo occidental y lo extraoccidental es legítima, es decir, necesaria, pero no lo resuelve todo: las dinámicas extraoccidentales son tan ricas como numerosas y hacen particularmente compleja la tarea del comparatista, puesto que éste no toma el partido —que por desgracia es frecuente en la disciplina— de renunciar a estudiarlas o a rechazarlas en unas cuantas notas al pie de página declarando su confusión. Por lo demás, sería absurdo reducir el orden político contemporáneo a una mera relación de dominio que confirme la supremacía de la *dinámica* occidental sobre las *dinámicas* extraoccidentales a punto de extin-

guirse: éstas no desaparecen aunque se encuentren en estado de hibridación, e incluso en las sociedades que parecen más o menos carentes de historia, ésta no desaparece por completo, mientras que la inclusión en su seno de elementos del orden político occidental tampoco culmina en una mera imitación, sino en un modelo nuevo e inédito.

I. LA DINÁMICA OCCIDENTAL

EL MECANISMO del que procede lo que los franceses, alemanes, belgas e italianos llaman Estado no constituye la modalidad única y ejemplar de surgimiento del poder central, ni siquiera en su versión moderna. En tanto que lugar autónomo y especializado de la autoridad política legitimada, el Estado recibe otras denominaciones en las sociedades anglosajonas: gobierno, corona, oficina o departamentos federales. En España, esta palabra resulta incluso malsonante y suele designar a las veleidades supuestamente despóticas de los gobernantes de Madrid. Sobre todo, conviene tener presente el pasado y las otras regiones donde ha existido ese Estado que los habitantes del continente europeo consideran una necesidad universal. En el pequeño espacio del oeste de Europa, dicho Estado apenas se consolida verdaderamente en el siglo pasado, cuando asume formas muy claras según los países. En los demás universos, las marcas profundas de la colonización crean con demasiada facilidad la impresión errónea de que nuestro modelo estatal define el destino político de toda la humanidad. En realidad, este modelo con frecuencia se reduce a una referencia abstracta, merecedora de todas las reinterpretaciones, incluso cuando éstas coinciden con los principios mismos de su normatividad.

Sin embargo, la constatación de los múltiples progresos y contradicciones del surgimiento de los poderes centrales no impide que el proceso que originó la creación en el oeste europeo de un polo de soberanía llamado Estado atraiga prioritariamente la atención, al menos en cuanto al análisis. Razones comunes de proximidad con este objeto conocido justifican esta elección, en la medida en que facilitan el señalamiento inicial. Además, la institución original occidental que en nuestros días monopoliza en su beneficio la obligación de obediencia de los gobernados —el Estado— se ha tornado, casi dondequiera, el referente admirado o detestado de las construcciones políticas más diversas. Por consiguiente, el estudio de la dinámica occidental parece un buen punto de partida aun cuando sólo se pretende captar las formas a nuestro juicio “paganas” que puede adoptar.

No obstante, esto no significa que la única característica específica de las sociedades de Europa del Este y del continente americano sea la implantación privilegiada y precoz del Estado; sólo distingue a la primera fase. De los siglos XII al XIX, hayan alcanzado o no su propósito los países, los procesos simultáneos de invención y edificación del Estado como centro autónomo de soberanía no han representado sino el acto inaugural de un edificio inacabado. El Estado se ha configurado como estructura de mando monopólico impuesto en determinados territorios y para sus habitantes. Además, ha sido menester perfeccionar su legitimidad y su asiento mediante una mejor defini-

ción de su relación con los antiguos súbditos de los reyes o príncipes. En el siglo XVIII, con la caída de los absolutismos reales y de las legitimidades a la vez teológicas y personales, el Estado por poco se vuelca como un palanquín soltado por quienes lo cargaban, sobre todo en Inglaterra, en América del Norte, en Francia y en los Países Bajos. Apenas lo salvó la segunda fundación de nuestra modernidad política, inscrita en la búsqueda de una nueva legitimación de la obediencia, ya no teológica, aunque referida a la persona de un soberano, sino abstracta y metafísica. El instrumento para ello consistió en inculcar las identidades nacionales que justifican al Estado-nación que ocupa el lugar del Estado-administración. Luego hubo que identificar a los gobernados con un territorio sometido a una autoridad exclusiva y, además, hacerlos reconocerse en el ordenamiento de ese poder considerado único. Era menester que los súbditos promovidos a la categoría de ciudadanos admitieran su subordinación sin ninguna referencia a la legitimidad religiosa o jerárquica, la cual rechazaban tanto como los nuevos gobernantes. Convenía que la política, que se tornaba autónoma, afirmara una legitimación asimismo política, ya no referida a un principio trascendente, sino exaltada por la afirmación de la cualidad immanente de la soberanía popular captada por un número siempre restringido de gobernantes. Tras muchos tanteos y vacilaciones, este nuevo valor legitimante tomó el nombre de "democracia", y su recorrido hacia el triunfo ideológico e institucional representó la última etapa del surgimiento de la modernidad política occidental: es decir, la que proyecta a los regímenes de gobierno y no sólo a su aparato central.

Por ello, la dinámica occidental de la modernidad política debe captarse en el mecanismo de división del trabajo del que procede el Estado tanto como en la consolidación de una relación llamada democrática entre los gobernados y los gobernantes (relación que eterniza su legitimidad al transformarla). Además, conviene no ignorar sus accidentes y sus desviaciones. Los episodios autoritarios de Europa no constituyen curiosidades anacrónicas ni aberraciones, sino todo lo contrario: durante mucho tiempo el autoritarismo fue consustancial y típico de uno de los caminos de Europa hacia la soberanía moderna, así como el surgimiento de los gobiernos representativos trazó otro de estos caminos. Europa salió de la dictadura modernizada apenas entre 1945 y 1975, forma que durante algún tiempo fue la variedad más común del poder central, es decir, su fórmula futura entre 1920 y 1940. Si para colmo de males hubiera triunfado, hoy no se hablaría de acceso de autoritarismo o de veleidades fascistoides, sino de accesos de fiebre democrática. Tal vez denunciáramos la "desviación hitleriana del nazismo", como para lavar de sospechas a los herederos del canciller alemán.

ANTES DEL ESTADO

Max Weber utiliza una *definición* amplia y discutible de los espacios de la soberanía —el Estado de manera muy extensa— cuando escribe que: "Se llamará asociación política a una asociación regida por la autoridad cuando se

garantiza de manera continua la instalación de su propio orden dentro de un territorio dado mediante el empleo y la amenaza de la fuerza física de parte de los responsables administrativos."¹ Sin duda, las ideas de autoridad, de orden impuesto mediante el uso eventual de la fuerza física y de continuidad (por lo menos relativa) de una administración caracterizan al Estado y a sus embriones. En cambio, la idea de asociación es una simplificación. Por supuesto, el contrato de apoyo recíproco implícito o explícito que implica puede existir desde el principio como en los poderes feudales, aunque también puede no existir, como en el caso de la imposición pura y simple de una soberanía. El término de asociación realmente sugiere la relativa igualdad de los miembros o de los gobernantes y los gobernados, igualdad que no se verifica ni siquiera en los cantones suizos más pequeños.

En estas condiciones, los puntos esenciales por una parte se deben al lazo establecido entre el ejercicio de una autoridad coercitiva y su territorialización, y por la otra a la pretensión de esta autoridad de imponer su propio orden —es decir su política— disociándola sobre todo del orden religioso. Entonces, las ideas se aclaran. Los poderes que no se proponen inscribirse en un territorio fijo o no llegan a hacerlo no constituyen un verdadero Estado; tampoco lo constituyen cuando no logran imponer la primacía del orden político sobre los demás órdenes, si no en el nivel de los principios, primero en el de la práctica. Por lo demás, la importancia que Max Weber y Reinhard Bendix conceden al fenómeno patrimonialista asimismo permite aislar mejor el momento decisivo del progreso hacia el Estado. Este último se conforma cuando el príncipe o los gobernantes dejan de considerar que el poder, sus atributos materiales y sus beneficios morales o estatutarios son de su propiedad personal; más precisamente, cuando esta práctica "patrimonial" es sustituida por un arreglo burocrático llamado "racional" de la autoridad central. Aunque estos dos mecanismos del orden político —el de su autonomía y el de su burocratización pospatrimonial— no siempre se efectúan de manera paralela, su coyuntura es lo que constituye las bases del Estado occidental.

Por supuesto, observar *la dinámica estatal* desde este punto de vista equivale a considerar más su producto que su génesis. Desde esta segunda perspectiva, el movimiento generador del Estado occidental se basa en una serie de elementos sucesivos cuya lista establece Tilly: constituir la fuerza armada, poner en práctica el sistema de recaudación fiscal, imponer una política interior, controlar el abastecimiento de los víveres y formar al personal técnico; luego, reglamentar la actividad manufacturera, efectuar el adoctrinamiento ideológico y perseguir los fines imperialistas. En realidad, la lista abarca un periodo demasiado largo y no considera la interdependencia de sus distintos componentes. De hecho, la creación de los ejércitos y los gravámenes son paralelos, ya que es menester satisfacer las necesidades de las tropas que se hacen permanentes. La voluntad de delimitar un espacio territorial de soberanía se inscribe igualmente en ese surgimiento primitivo del Estado como imperialismo primario, en la medida en que conviene circunscribir el terreno

¹ Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, Nueva York, Praeger, 1954, p. 154.

gravable y proporcionar soldados. El resto es menos importante al principio, aunque el poder de justicia más que el de política afirma la soberanía de quienes reinan ciertamente por la fuerza, aunque al mismo tiempo satisfacen una necesidad de arbitraje supremo de la población. En esta fase inicial, la dinámica occidental no se distingue mucho de las otras.

Limitaciones ambientales y movilización de los recursos

Norbert Elias y, más que él, Otto Hintze recordaron la importancia capital de las limitaciones espaciales y ambientales en la constitución de los conjuntos políticos europeos. Quien dice Estado supone, en principio, la toma del control de un territorio definido por una autoridad que sólo subsiste si dispone de una fuerza que pueda imponerse a la vez a los individuos y a las autoridades exteriores rivales. Esta comprobación aclara las razones del éxito o el fracaso de los promotores estatales en la historia de Europa. De manera paralela, abre la interrogación acerca de la *intensidad de los procedimientos* a desplegar para encarar las limitaciones que pesan sobre promotores del Estado y, finalmente, en la naturaleza de las presiones que deben ejercer sobre sus súbditos con ese fin. Desde muchos puntos de vista, el éxito o el fracaso del surgimiento de los estados en Europa reflejan durante mucho tiempo la relativa facilidad o la dureza de ese lapso inicial de su formación. Más tarde, muchas características profundas de las diferentes tradiciones políticas occidentales continúan con la marca de esta génesis.

El efecto de *dimensión* es lo que primero llama la atención. En el contexto técnico de la Edad Media, los soberanos ambiciosos debían contar al principio de su empresa unificadora con un espacio territorial óptimo: el suficiente para movilizar los recursos humanos y materiales requeridos para una expansión militar, pero no demasiado vasto, con el fin de que siguiera siendo políticamente controlable con los medios de la época, para que el costo de este control no fuera mayor que el beneficio. La Inglaterra de los siglos XI y XVI corresponde a este espacio ideal. Al principio, los monarcas ingleses reinan en un terreno fácilmente gobernable de 15 mil kilómetros cuadrados y tienen el mérito de conformarse durante algún tiempo con esta base modesta, pudiendo así consolidarse como núcleo integrado, a partir del cual las periferias galesa, escocesa e irlandesa se integran más tarde mediante la asociación o la conquista.

Las reducidas dimensiones del territorio inicial inglés permiten comprender las razones de la instalación temprana de un centro político eficaz en Gran Bretaña. Lo reducido del territorio permite el mejor ejercicio de la autoridad directa, el reclutamiento de soldados y la recaudación de los impuestos. Asimismo, impide que el precio de la soberanía abrume a la población que debe pagarlo y que el uso de la fuerza para la recaudación de dinero y de hombres sea menor en Gran Bretaña que en el continente europeo. Por último, la proximidad favorece la relación directa del monarca con las órdenes, los guerreros y las ciudades, lo que desemboca en una relación contractual

que permite evitar las tendencias centrífugas y el excesivo fraccionamiento feudal. La identidad política inglesa no tarda en perfilarse con esta perspectiva, no en el sentido de la temerosa sumisión a un poder central que se limita a mostrar constantemente su fuerza, sino en el del respeto a una autoridad aceptada de manera más bien libre, porque es poco abusiva.

En otros lugares de Europa, por ejemplo en Francia, la situación es menos optimista. Debido a una ambición precipitada, justificada por la competencia de otros constructores estatales, los reyes franceses se esfuerzan por controlar un territorio cuatro o cinco veces más extenso que el de sus colegas allende La Mancha. Debido a esta vastedad, la consolidación de su soberanía es más costosa y obliga al Estado embrionario a recurrir a una fuerte presión fiscal que le enajena a sus súbditos, obligándola a adoptar una actitud represiva con la gente y las instancias representativas medievales. Para colmo, implica el inconveniente de obligar a la autoridad monárquica a delegar sin demasiadas condiciones el poder que en verdad no puede asumir. De ahí el desarrollo de la feudalidad en Francia, que lleva en sí la reacción absolutista posterior. Si el surgimiento de un sistema centralizador coherente aparece de manera simultánea de uno y otro lados de La Mancha, el perfil de la formación estatal francesa se altera por el alto precio del ejercicio de la autoridad y el peso del aparato militar y de los impuestos; en pocas palabras, por la primacía de la fuerza estatal soberana más que por la adhesión voluntaria a ella.

Como Francia, Portugal, Dinamarca y Suecia se sitúan en contextos territoriales en los que la unificación estatal, aunque precoz, obedece a limitaciones que hacen que la coacción pueda más que la adhesión y la flexibilidad. Más desafortunado aún es que el uso de la fuerza y el desprecio por el compromiso no bastan para asegurar la consolidación de unidades políticas estables en la Europa central y meridional, donde las veleidades expansionistas de los soberanos resucitan el viejo sueño de reconstruir al Imperio romano: el Sacro Imperio Romano Germánico. En cambio, hacen poco caso de la precaución elemental que consistiría en fundar esta ambición en el control previo de un núcleo sólido que facilite los medios para ello. Por lo tanto, los grandes conjuntos imperiales, constituidos súbitamente bajo la égida de una dinastía, tienden a hundirse o a constreñirse más que a consolidarse de manera duradera. La desventaja territorial resulta mayor en el caso de Alemania, que prosigue su búsqueda infructuosa de unificación como Estado hasta el siglo XIX, y es particularmente grave en el de la difunta Austria-Hungría, desaparecida por haber querido abarcar demasiado.

Estos casos muestran que el efecto de la dimensión no es el único que debe considerarse. Lo que el lenguaje moderno denomina *ambiente internacional* sirve para indicar las limitaciones o intervenciones directas que provocan el surgimiento de los estados. La ventaja de la posición de la Gran Bretaña, relacionada con su insularidad, facilitó que surgiera como Estado. Por lo contrario, los países europeos abiertos y sin límites evidentes sufrieron de manera constante en su construcción estatal, por las rivalidades de los príncipes, los riesgos de la guerra y la amenaza permanente de la violencia exterior. En estos países, el Estado con frecuencia ha reaccionado contra esta amenaza.

En pocas palabras, mientras más se ha situado en la confluencia de ambiciones estatales rivales, más se ha arriesgado a fracasar al mismo tiempo que ha sufrido la necesidad de una expansión permanente por medio de una especie de derecho preferente del control político del Estado. Este es particularmente el caso de Prusia y de Rusia, que nacieron bajo la presión de los suecos y los tártaros. Esta es también la situación de la adolescencia de la mayoría de los estados europeos. Aunque ante sus súbditos también son representantes del derecho, éstos al principio los aceptan más bien como protectores armados. El Estado naciente se confunde con su ejército. O, más bien, este ejército más o menos fiel a un jefe es el que se constituye como soberano y se transforma en Estado con el fin de asegurarse en el tiempo los recursos humanos y materiales de determinado territorio. Cuando estos recursos son abundantes debido a la densidad demográfica, como en Francia, el territorio que controla puede ser lo bastante reducido para dar oportunidades a la empresa estatal. Por lo contrario, el territorio a explotar y dirigir debe ser amplio cuando está menos poblado y es menos rico, aunque no por ello esté a salvo de las incursiones enemigas.

Como sea, en ambas situaciones la empresa estatal confunde las características de la protección y seguridad de los súbditos con las de la servidumbre y militarización de una población de campesinos reacios transformados en soldados o marinos. Asimismo se confunde con la extracción forzada —a la misma población campesina— de los productos, el dinero y los bienes requeridos para la retribución de una casta militar permanente reforzada por mercenarios extranjeros. Sin embargo, una diferencia de grado separa a Francia de Prusia y de Rusia, al punto de modificar de manera fundamental la genética de sus Estados. El Estado francés se torna centralizador y omnipotente, mientras que los estados alemán o ruso siguen siendo militares y despóticamente burocráticos en la época de la apertura liberal y también en la del surgimiento democrático.

La victoria de lo político sobre lo religioso

En la aurora del Estado occidental, el complejo romano que guía a los emperadores germánicos se enfrenta además a los objetivos políticos de la Iglesia. El papado también aspira al poder supremo, a la vez espiritual y temporal. Sin embargo, por una ironía de la historia, las complejas estrategias que concibe con este fin se vuelven en su contra, suscitando la política laica que precisamente le interesaba evitar. Desde muchos puntos de vista, el surgimiento del Estado occidental padece el mal efecto de los obstáculos que la Iglesia medieval pretendía imponerle.

Otto Hintze muestra cómo el papado, a partir del siglo XII, intenta contrarrestar la fuerza ascendente de los soberanos territoriales frustrando su pretensión de ejercer a la vez el poder civil y el poder religioso más bien sustrayendo al Papa que delegado por éste. El Sacro Emperador Romano Germánico constituye su blanco principal, en la medida en que tiene la pretensión de

concentrar los dos poderes y goza de preeminencia sobre los demás soberanos. Entonces resucita en su contra el principio milenario del "Dad al César" y "Dad a Dios", zarandeado durante algún tiempo por la propia Iglesia en la época del césaropapismo. En apariencia, la distinción no tiene más objeto que permitir a la autoridad religiosa recuperar el monopolio de lo sagrado. En la práctica, en el ambiente medieval, la reconquista del terreno religioso equivale a la de toda la legitimidad, y en primer lugar a su expresión primordial, cuyo elemento imprescriptible reside en el carácter sagrado de los soberanos: su consagración sometida a los buenos oficios de la Iglesia.

En cambio, estos últimos reciben el monopolio de la gestión de los asuntos temporales, aunque no se trata de una concesión completa, ya que Roma conserva la llave legitimadora. La Iglesia permanece como la principal soberana, supraterritorial y luego supranacional. Esta soberana, al reafirmar la *separación de las dos esferas* de lo espiritual y lo temporal, constituye un obstáculo para que resurja en Europa un territorio político unificado y amplio que amenace su hegemonía. Los sacros emperadores ya no pueden satisfacer su designio de ser los nuevos césares de la Europa medieval y de rebajar al pontífice romano a la categoría de capellán principal. Por lo contrario, el papado parece triunfar al levantar hasta el siglo XIX una barrera invencible contra la unificación estatal del territorio central de la cristiandad de la época, formada por Alemania e Italia del norte. En cambio, en el mismo momento, la escisión del cristianismo ortodoxo en el ámbito bizantino le permite al Emperador Romano de Oriente alzarse por encima del Papa y del patriarca de Constantinopla, con el resultado de la fusión de lo temporal y lo espiritual, que se caracteriza por la dinámica política del cristianismo ortodoxo del este de Europa.

En cambio, la táctica de dividir para reinar adoptada accesoriamente por la Iglesia la lleva a mostrarse complaciente con los pequeños reinos periféricos, cuyo fortalecimiento propicia en Francia, Inglaterra y otros lugares. Ahí reside la falla de la estrategia romana: su tolerancia para con los inicios de los monarcas modestos tiene para la Iglesia consecuencias que facilitan, a largo plazo, la formación de los primeros estados coherentes. La benevolencia que los papas manifiestan hacia los reyes de Francia e Inglaterra contribuye en estos países al surgimiento precoz de un embrión de identidad nacional cuyo poder religioso no desea deslumbrar. Sobre todo, la política practicada en los reinos de la periferia europea hace que la Iglesia las ayude involuntariamente a templar el recurso de la legitimidad y la consolidación del futuro Estado moderno. Éste, que por fin se torna laico, nace de la separación (que la Iglesia restablece en la Edad Media) de lo espiritual y lo temporal, y por ende de lo religioso y lo político.

Los soberanos periféricos, que al principio parecían poco amenazadores, reinterpretan la distinción de los dos ámbitos en su beneficio. El *monopolio de lo político* que se les ha concedido los hace amos de la fuerza limitante en el espacio de su soberanía, y este triunfo, junto con los privilegios especiales que la Iglesia les concede para reforzar su poder frente al Sacro Emperador, aumenta su legitimidad global. En Inglaterra y en Francia, los papas, que han

caído en la trampa de sus propias maquinaciones antiimperiales, pierden definitivamente la partida cada vez que se empeñan en someter a los reyes. Los estados que fundan, plenamente soberanos con el acuerdo inicial de Roma, llegan a controlar también el aparato religioso y debilitan su relación directa con la Santa Sede. Así adquieren la autoridad preeminente aquí en la tierra. Además, esta autoridad se torna poco a poco en una estructura de soberanía permanente en parte distinta de la persona real, tanto respecto de su lógica burocrática propia como de su duración frente a los monarcas transitorios. Así, el Estado surge progresivamente del patrimonialismo, en virtud del cual los funcionarios no eran, en última instancia, sino criados de la casa real y del Tesoro del príncipe. Apoyándose en el Estado es como el rey de Inglaterra Enrique VIII se permite despedir a la Iglesia y a sus sacramentos cuando pretende tratarlo nuevamente como vasallo. Asimismo en Francia, si bien el fortalecimiento de la supremacía del Estado absolutista es compatible con el respeto platónico de la figura papal, culmina aún más en el advenimiento de un Estado autónomo situado en el pináculo de la sociedad.

Junto a este logro se da una disyunción desigual efectuada de manera concomitante en el ámbito temporal. Como lo político predomina sobre lo religioso, las facultades del Estado prevalecen sobre los intereses subordinados de las personas particulares, físicas o morales. Al binomio de lo espiritual-temporal corresponde, por una especie de contagio, *el binomio de lo público-privado*, que abarca una superposición jerárquica que reserva una legitimación más alta a lo público —el Estado— que a lo privado o, en otras palabras, a la sociedad. De esta manera, al recuperar para sí el monopolio de lo sagrado o lo mágico, lo que hace la Iglesia es despojar involuntariamente al Occidente de los obstáculos que "cerraban el camino de la racionalidad y de la intensificación de las actividades económicas y sociales"² y contribuye a que "el Estado no se imponga en las sociedades católicas como el punto culminante de la lógica universal de la diferenciación, sino como un modo particular de ésta que, al pretender separar lo espiritual de lo temporal y lo civil de lo político, ha sobrevaluado a lo temporal y político para conferirle una legitimidad autónoma y soberana".³

Los dos derechos occidentales frente al poder central

Esta supremacía del Estado constituye el aspecto característico de un tipo de modernidad occidental en el que el poder central extrae su legitimidad de sí mismo más que de un principio superior de naturaleza extrapolítica. Empero, sólo se refiere a una de las modalidades de lo específicamente europeo, inscrita en la desigual organización de la relación entre el Estado y la sociedad propia de los medios delineados por la tradición católica. En realidad, esta hegemonía de un poder central que se torna autónomo se considera

² O. Hintze, *Historical essays*, Nueva York, Oxford University Press, 1975, p. 431.

³ B. Badie y P. Birnbaum, *Sociologie de l'État*, París, B. Grasset, 1979, p. 164.

como algo natural, cuando que no caracteriza a todo el espacio del cristianismo del este de Europa. A este respecto pensamos en la separación protestante, aunque no se pone en duda tanto como la insuficiencia de un análisis efectuado en términos religiosos. En realidad, la variable jurídica no es menos decisiva que la religiosa, según que interviene en el proceso de diversificación de la relación entre los gobernantes y los gobernados que divide a Europa desde mucho antes de la Reforma.

La principal discrepancia del derecho y de las prácticas jurídicas en el continente europeo y en el mundo anglosajón es anterior a la irrupción del protestantismo, y de entrada abre una brecha entre dos concepciones opuestas de la soberanía absoluta o, por lo contrario, del mero carácter funcional del poder central. Además, esta divergencia entre los dos conceptos de la soberanía moderna no reproduce las fronteras del protestantismo y del catolicismo. En el continente europeo, particularmente en Alemania, apareció desde hace un milenio lo que convendría llamar "el complejo romano", que refleja la repugnancia de sus gobernantes ante toda separación real y no meramente verbal de los poderes, conforme a la tradición de la Roma imperial. Salvo del siglo IX al XI, cuando el derecho romano retrocede provisionalmente ante la lógica comunitaria de las costumbres judiciales germánicas o célticas, en Europa el poder soberano y las personas privadas están sometidos a reglas y jurisdicciones diferentes y de distinta dignidad. Además, el ámbito jurídico continental sigue caracterizado casi constantemente por su subordinación a la voluntad política, primero al nivel explícito de la distinción de los derechos —público y privado— y de las jurisdicciones competentes, pero también a las menos manifiestas de la expresión de las normas jurídicas y de la independencia de los jueces.

Desde esta perspectiva, el nuevo derecho subjetivo elaborado a partir del siglo XII so capa de la cristianización del derecho romano seguramente oculta un contenido individualista frente a la tradición comunitaria de los derechos consuetudinarios que de manera progresiva suplanta, salvo en el espacio anglosajón. Renace en la Italia de las ciudades comerciantes y, gracias a sus principios abstractos y de alcance universal, obedece a las necesidades de los burgueses ávidos de enriquecimiento personal y preocupados por escapar a la sujeción de las tradiciones campesinas. Empero, al mismo tiempo resucita una legitimidad superior a la de las personas, al doble punto de vista de su referencia indispensable para un monarca legislador y de su aplicación, que trasciende las comunidades locales y los feudos. Desde 1158, el jurista italiano Martinus Gossia asegura al emperador Federico Barbarroja que es el amo del mundo, y por ende fuente del derecho ante las pretensiones rivales de la justicia consuetudinaria o de la Iglesia y de su derecho canónico. A partir de entonces, *la expresión del derecho en el continente europeo* escapa a los jueces independientes cuyas sentencias tenían hasta entonces la fuerza de la ley, en la forma de una jurisprudencia y no de un código de leyes uniforme y centralizado. Desde entonces, la nueva justicia continental obedece cada vez más, por lo contrario, a la lógica abstracta de las normas escritas que pueden oponerse a todos aquellos a quienes puede aplicarse la justicia, sin importar

su categoría, origen o credo político. El individuo universal es inventado por el nuevo aparato legal gracias a los buenos cuidados interesados del Estado centralizador. Empero, desaparece la singularidad humana de la persona inscrita en su medio. El derecho en el que "nada es ficticio ni abstracto", que "en cada terreno y en toda circunstancia está elaborado a partir de una situación de hecho",⁴ sustituye a otro derecho, portador a la vez de la igualdad de las personas privadas ante la ley única, y de su sumisión frente al Estado, amo de esta ley.

Después, en los países continentales, el legislador elegido se torna independiente del ejecutivo en el plan formal, a medida que se implanta el mecanismo representativo. Empero, la legitimidad preeminente aunque indemonstrable del principio de representación hace a ese legislador precisamente superior al juez, privado de lo esencial de su papel de jurisconsulto y, por ello, de su verdadera independencia. Más allá, la separación de los poderes no sólo se hace ficticia debido a la subordinación de lo judicial a lo legislativo, sino todavía más por la confusión práctica que se efectúa en los regímenes representativos entre gobernantes y representantes del pueblo que se tornan interdependientes porque están inscritos en la misma mayoría o, de manera más común, debido a que el ejecutivo o el administrativo promulgan del 90 al 95 por ciento de las normas impuestas a la justicia según los países. En pocas palabras, el derecho se transforma en asunto de Estado en los países del continente europeo. En fin, en el continente, el juez-funcionario no es sino operante de una justicia definida y administrada por un poder central que dirige su carrera aunque lo declare vitalicio para gala de su subordinación. Además, ve cómo se opone la razón superior del derecho público ordenado al mando de otros magistrados eventualmente ignorantes de los asuntos jurídicos que son aún más dependientes del Estado que él; magistrados que, por su parte, se conceden la conveniencia extra de utilizar con largueza su propia jurisprudencia. En total, el prestigio del juez europeo se reduce al de un agente estatal de alta categoría, que sólo goza de la facultad impresionante de privar a los súbditos enjuiciados de su libertad, o incluso de su vida, en nombre del poder soberano.

Por lo contrario, el ámbito jurídico británico y después el anglosajón se caracterizan por la conservación ininterrumpida de una "ley común" —la *Common Law*— aplicable en principio a todos. Esta ausencia de división entre el derecho y las jurisdicciones públicas y privadas refleja e impulsa a la vez una relación menos desnivelada del poder central y la sociedad. El concepto anglosajón de libertad y ciudadanía procede de una afirmación antigua y constantemente conservada de los derechos y la autonomía del individuo, o de los grupos ante el poder monárquico —la Corona— y el gobierno (lo que entendemos por Estado, con otra acepción). En el siglo XIII, la *Magna Carta* que los barones ingleses le arrancan a Juan Sin Tierra sella la independencia del derecho y la justicia frente a la autoridad real y su pretensión al monopolio de la formulación de las leyes. Cabe mencionar que, aunque esta Carta en

⁴ P. Ourliac y J. L. Gazzaniga, *Histoire du droit privé français*, París, Albin Michel, p. 9.

realidad es posterior a la que la nobleza de Castilla le impone a su rey, posee el mérito de resistir a la contraofensiva efectuada por los monarcas absolutistas a partir del siglo xv. En otros lugares de Europa, la independencia del derecho y de los jueces frente al Estado tiende a desaparecer al mismo tiempo que, en la Gran Bretaña del siglo xvii, triunfa sobre el absolutismo a costas de una guerra civil que genera un poder central disminuido porque está sometido a normas establecidas fuera de él.

La Carta de Derechos —*Bill of Rights*— de 1688, único elemento escrito de la constitución consuetudinaria de Inglaterra,⁵ formaliza esta victoria de la sociedad sobre el Estado, se refiere al texto de juristas que se consideran constituyentes para los que “el gobierno no tiene más necesidad que prestar los raros servicios que la sociedad y la civilización no pueden proporcionar”, como lo expresa Thomas Paine un siglo después. Asimismo, de acuerdo con Paine, en el fondo la idea es que “todas las grandes leyes de la sociedad son leyes naturales” y que “las del comercio [entendido en sentido general como la relación entre los hombres y los grupos] son leyes de interés natural y recíproco”.⁶ En ambos casos, el poder central nada tiene que ver.

Esta concepción deja poco lugar para reconocer al Estado, aunque sea representativo, como dispensador autónomo del derecho, mas no por una distinción jerarquizada entre una jurisdicción privada y una jurisdicción pública. En consecuencia, no puede conformarse con una *administración de lo judicial* reducida a la condición de apéndice burocrático del poder central. Es menester que la justicia y los jueces anglosajones sean considerados productos de su sociedad, no agentes de una autoridad soberana cuyas intromisiones deben atacar precisamente. En definitiva, estos jueces, elegidos de manera ideal como en muchos casos sucede en los Estados Unidos, gozan del más alto prestigio de una ciudadanía no creada por el Estado, sino anterior o superior a éste. El juez anglosajón no debe parecer un administrador delegado al ejercicio de la justicia. Por lo menos idealmente, debe ser, por su virtud personal y profesional, el garante de la libertad de la sociedad, de la cual es el miembro más eminente. Desde esta perspectiva, es juez del Estado y no el juez de un Estado. En este contexto, la legitimidad de lo judicial es superior a la de los otros poderes, en la medida en que es el único poder independiente del poder central a la vez legislativo y ejecutivo. Ofrece el recurso supremo al ciudadano.

Por supuesto, esto es una representación mental. El derecho anglosajón puede seguir siendo jurisprudencial, como en Gran Bretaña, o tornarse muy codificado, como en los Estados Unidos. Asimismo puede contener un gran número de disposiciones que dan preferencia a la administración. Por último, puede dar lugar a la justicia parcial de los jueces de paz ingleses que aterrorizaban a los campesinos del siglo xviii, o de los magistrados estadounidenses que hostigaban a los sindicalistas. No obstante, se conserva ese estado

⁵ Además de Gran Bretaña, sólo dos países democráticos elaboraron su constitución por escrito: Nueva Zelanda e Israel.

⁶ T. Paine, *Rights of Man*, Harmondsworth, Penguin Books, 1982, pp. 186-187 (1ª ed., 1792) [*Los derechos del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944].

de ánimo, en tanto que concepción de un Estado sometido a las reglas comunes y no justiciero de sí mismo. En pocas palabras, el Estado autónomo que actúa como rector de la sociedad sólo se desarrolla en el continente europeo. Por lo contrario, la forma de modernidad política que se crea en la periferia anglosajona no le reconoce esta precedencia que antes sólo era reclamada por los déspotas.

Así lo atestigua el propio vocabulario. Quizá Maquiavelo es el primero en hablar de Estado en el sentido moderno, y utiliza por lo demás la palabra en plural como sinónimo de *dominium* del imperio ejercido por un gobierno —Estado, república, principado— sobre los hombres. Después, el absolutismo francés adopta la expresión para heredarla a los regímenes que le suceden. Empero, en la misma Francia, Bodin se resiste y habla siempre de república. Sobre todo, Hobbes inaugura en el Leviatán la actitud anglosajona ilustrada por la preferencia por otros términos. La referencia que predomina en su caso es la de *civitas* latina, a la cual corresponde el concepto británico de *Commonwealth* que utilizaron de nuevo Cromwell y, mucho más tarde, Australia, para designarse como conjunto político. Este término se hace frecuente en Norteamérica, aunque en los Estados Unidos pronto se adopta en su lugar el de *Community*, como referencia primordial de una legitimidad política inscrita en primer término en su cuadro local. El Estado no se menciona mucho o casi de manera peyorativa, para designar modos extranjeros de organización del poder, o como apelativo de un sencillo elemento de un conjunto federal llamado más bien gobierno o administración.

En última instancia, estas variaciones de lenguaje remiten a la oposición binaria que Pierre Birnbaum establece entre dos tipos casi ideales y opuestos de estructuración del poder moderno en el universo occidental: por una parte el Estado ideal-típico de modelo francés, que interviene como agente primordial del comportamiento y la redistribución de la sociedad; por la otra, el "centro" en su forma británica, que actúa como instancia dominante, producto de la sociedad y superior al Estado. El modelo francés o continental de Estado corresponde a la instalación hegemónica de una estructura independiente y permanente que trasciende los regímenes de gobierno, que se impone en su ambiente social y posee en sí misma la legitimidad suficiente para dirigir a la nación. En el otro extremo, en cambio, el "centro político" a la inglesa se distingue del poder institucionalizado, al que rebasa. En primer lugar caracteriza a los países en los cuales el poseedor privilegiado de la legitimidad nacional no es el polo estatal, sino un conjunto disperso de grupúsculos especializados, de instituciones no necesariamente públicas —los partidos y las iglesias sobre todo— y de valores propios de la sociedad más que asignados por el poder. Este modelo anglosajón refleja la experiencia de sociedades en las que lo político no destaca por encima de los otros niveles de vida social, donde ningún grupo pretende acaparar al Estado de manera exclusiva, donde este último se encuentra subordinado al "centro". En este contexto, los actores sociales conservan la facultad de entenderse directamente entre sí sin que intervenga la autoridad soberana, como se observa en el nivel de las relaciones entre los sindicatos y los patrones en Gran Bretaña y los Estados Unidos.

LA INVENCION DEL PLURALISMO

De esta manera, la especificidad política occidental procede de la diferenciación multiforme de la estructura de gobierno especializada, conocida —en ocasiones con renuencia— con el nombre de Estado. Sin embargo, esta apertura del Estado distanciado del referente religioso y de la dimensión comunitaria de la obligación de obediencia sólo constituye uno de los elementos del avance occidental hacia la modernidad. Quizá el propio surgimiento de este aparato soberano más o menos autónomo y laico no representa tanto como se cree la fase inicial o previa de este trayecto. La dinámica occidental no se caracteriza sólo por la configuración de una estructura central de ordenamientos que progresivamente se libera del patrimonialismo y se autojustifica en el nombre de una metafísica que se hace racional. Asimismo se distingue por el establecimiento gradual de *relaciones nuevas y evolutivas entre los gobernantes y los gobernados*. Estas relaciones se inscriben en regímenes de gobierno que se distinguen cada vez más del aparato estatal y que en nuestros días le proporcionan la única legitimidad exterior a él mismo de que pueda presumir: es decir, la *legitimidad democrática*. La fuente de este desarrollo se encuentra en antiguos mecanismos, aunque apenas hace poco desembocó en la prioridad de los regímenes respecto del Estado en el nivel de la legitimación intelectual del poder.

Quizá esta inversión, efectuada en beneficio de los gobernados, se debe a este tipo de entrenamiento suscitado por el fraccionamiento territorial efectuado en Europa sin parar desde la Edad Media. Ese cuadro político de la manifestación de gobiernos polimorfos se ha constituido con el surgimiento de una ciudadanía individualista que en general no puede expresarse en los amplios imperios unificados. Sin embargo, debido a la diversidad de las dinámicas económicas y sociales que han surgido desde el siglo XVII en los múltiples espacios políticos de Europa y Norteamérica, la invención de regímenes occidentales modernos emprendió, hasta el cercano periodo de la segunda Guerra Mundial, vías múltiples que durante largo tiempo coincidieron, cada una con características particulares de la tradición política de cada país del espacio euroamericano. La Europa Occidental y la América del Norte, que consideran de manera plural al Estado —el cual a pesar de ello las caracteriza globalmente—, son aún más plurales en la configuración de los regímenes de gobierno que desde hace dos siglos definen el rostro de dicho Estado, y desde entonces gozan de una legitimidad superior a la suya.

¿El fraccionamiento territorial como matriz del pluralismo?

Europa es una China fallida o una Suiza desarrollada: esto ha sido su principal suerte. Aunque se asienta en un espacio más bien homogéneo y de dimensiones relativamente moderadas en la escala mundial, nunca ha podido unificarse políticamente de manera duradera. Por esto, sus habitantes escaparon al poder limitante y sin salida de los grandes imperios despóticos, de los cuales

Asia es el ejemplo. Por esta misma razón, para los europeos la pluralidad de las soberanías rivales y de las alianzas posibles (y no la unicidad imperial) representa la naturalidad que vaticina el pluralismo de las opciones religiosas, ideológicas y partidarias.

El Imperio romano nunca logró implantarse más allá del Danubio y de los linderos de la selva alemana, de manera que tuvo que buscar compensaciones casi colonizadoras del otro lado del Mediterráneo o hacia el Oriente. Más tarde, en la Edad Media, el Sacro Imperio Romano Germánico se derrumbó por no lograr una verdadera consolidación debido a las sucesivas resistencia y contraofensiva de los múltiples reinos de la periferia del continente. De la misma manera, en los siglos XVI y XVII, el gran proyecto del Imperio Austro-Español de los Habsburgo fracasó debido a la imposibilidad material y política de su empresa unificadora que se efectuó sin convicción. El mismo Carlos V, uno de los emperadores que desistieron, no creía en él. Después, los episodios de Napoleón y de Hitler sólo fueron crisis pasajeras, fruto de pérdidas momentáneas en el equilibrio de las potencias fraccionadas. Precisamente desde el relativo aumento de poder de la Francia de Luis XIV, este equilibrio se transformó en la regla dominante de la estructuración política de Europa. Esta regla, al hacerse patente, no fue impugnada más que por aprendices de brujo que creían andar los caminos del porvenir y en cambio hollaban los de las ambiciones reales del pasado romano.

A primera vista, esta especie de *desventaja fundamental opuesta por Europa al despotismo imperial* parece una paradoja. Este continente ocupa una superficie reducida y sus comunicaciones son en general fáciles, incluso si se consideran los medios de transporte de la era preindustrial. Al mismo tiempo, sus poblaciones presentan diferencias poco importantes en su parte occidental. Étnicamente son vecinas y en ellas sólo se habla un número limitado de lenguas, y todas se refieren a los mismos valores surgidos del cristianismo en el plano cultural. Además, estas poblaciones se situaron constantemente en niveles tecnológicos y económicos próximos, sin ventajas demasiado marcadas para una de ellas, en particular en el plano militar. Ahora bien, este último factor aclara precisamente la lógica del fraccionamiento político de Europa.

A pesar de sus *divisiones territoriales*, la Europa Occidental resultó lo bastante rica y técnicamente adelantada para resistir los embates imperiales del exterior: primero la amenaza musulmana en el sur a partir del siglo VIII; después el peligro otomano en el sureste hasta el siglo XVI; acaso por último la presión rusa del siglo XX contra la cual bastó con la mera contabilidad de las fuerzas. Así, los países europeos evitaron la reordenación unificadora impuesta desde fuera. Además, la relativa paridad de su potencial material evitó que alguno de ellos pudiera, desde el interior, poner punto final o puntos suspensivos a la pluralidad política europea. La relativa abundancia de los recursos de las diferentes unidades políticas del continente hizo que las que trataron de imponer su hegemonía agruparan la resistencia de las demás, haciendo tan costosa la persecución de su fines imperialistas que agotó humana y financieramente a cuantos países aspiraron a la supremacía. A este respecto, el momento clave se sitúa entre 1470 y 1660, años durante los cuales

España perdió su capacidad dominadora en su vana carrera por la superioridad militar. El examen comparativo del efectivo de los ejércitos presentes ilustra ese mecanismo.

Crecimiento de los efectivos militares en Europa de 1470 a 1660

Año	España	Países Bajos	Francia	Inglaterra	Suecia
1470	20 000		40 000	25 000	
1550	150 000		50 000	20 000	
1600	200 000	20 000	80 000	30 000	15 000
1640	300 000	50 000	150 000		45 000
1660	100 000		100 000	70 000	70 000

FUENTE: G. Parker, *Spain and the Netherlands*, Londres, 1979, p. 96.

El mismo mecanismo se reproduce después, en el caso de Francia durante 1790-1815, aunque es aún más importante para la estabilización de la pluralidad europea el periodo transcurrido de finales del siglo xv a mediados del xvii. Es entonces cuando las monarquías absolutistas deben desarrollarse para cubrir los inmensos gastos militares requeridos para el mantenimiento de la relativa paridad entre las potencias europeas. También durante este periodo el refuerzo de cada Estado fija irreversiblemente la diversidad política de Europa, que se expresará de manera contradictoria.

Por un lado, la mayor o menor consolidación del Estado absolutista hace más pesada la obligación de obediencia de los súbditos. Entonces se precisan las nociones esenciales de frontera y territorialidad de los estatutos o de las costumbres jurídicas. Durante largo tiempo cada país había conservado su propio estatuto jurídico en el lugar que fuera. Desde el siglo xv, la persona está cada vez más sujeta al territorio en el cual reside y cuyos límites físicos son marcados por los gobernantes. Este cambio anticipa las divisiones nacionales de la ciudadanía moderna que, sin embargo, se basa en supuestos universalistas y ofrece toda su amplitud al ejercicio de la soberanía de un Estado desprovisto de autoridad competente en el territorio que controla. Los individuos que en él se encuentran deben obedecerle y están a merced suya. Aunque más tarde el pueblo se torne "soberano", pierde la antiquísima facultad de afirmar la independencia de cada persona mediante cruzamientos de fidelidades. Con el desarrollo del absolutismo primero y de los regímenes de gobierno modernos después, esta soberanía personal se hace una abstracción unificadora de finalidad estatal en un territorio estrictamente delimitado.

La formación del concepto de frontera debe analizarse desde esta perspectiva. En otros tiempos (o en otros lugares como China y el Oriente), este término sólo evocaba la imagen confusa de una zona limitante, impugnada y porosa, que separaba a dos mundos recíprocamente desconocidos como la cristiandad y el Islam o la civilización y la barbarie, o a dos polos de autoridad en el

sentido romano de los *limes* o en la acepción inglesa del término *frontier*. En cambio, en la Europa del siglo xv, este concepto empieza a adquirir un significado topográficamente preciso y diferente. Se rechaza la anterior tolerancia del movimiento de transición natural entre espacios complejos definidos por la superposición de múltiples elementos políticos y culturales, sociales y económicos, en pro de la exigencia de confinamiento de los hombres en un espacio estatal circunscrito al criterio político. A partir de esta época, el vocablo de frontera pierde su actual sentido en francés, mientras que en el siglo xvii la palabra alemana *Grenze* o los vocablos ingleses *Border* y *Boundary* designan los límites de la soberanía exclusiva de un Estado. Lo mismo sucede en Italia, donde la expresión *Confine di Stato* asume la antigua idea de confines difusos a la vez que significa más bien que se trata de echar el cerrojo al confinamiento físico y jurídico de los gobernados.

Por otra parte, la *multiplicidad* de la *competencia* de estos reductos estatales impide el encierro total: Europa no es China; ninguno de sus Estados puede comportarse como un microscópico Imperio del Medio separado por completo de su ambiente. Cualesquiera que sean sus medios de acción y los argumentos de su legitimación, el Estado-administración del absolutismo y el Estado-nación de la edad moderna no alcanzan su ideal de encierro perfecto. Por una parte, las unidades políticas europeas resultan parecidas en lo general y un poco diferentes en su situación. Por esta razón, algunas permanecen más flexibles y abiertas ante las nuevas prácticas y doctrinas que otras, en su caso, propensas o forzadas a la represión de las veleidades de independencia personal de sus habitantes. Por otra parte, la estrecha vecindad geográfica de los países de Europa Occidental explica que los gobernantes no logren poner una verdadera cortapisa a la circulación de la moneda, las personas, mercancías, modas e ideas. Aunque la mayoría de los súbditos siga sometida al Estado como los aldeanos de la Edad Media a la gleba, basta con que las minorías escapen a la servidumbre para que se advierta a los poderes más rígidos. Lo que está prohibido de un lado de la frontera muchas veces está permitido del otro, como observaron los puritanos ingleses, los hugonotes franceses y Voltaire, Dupont de Nemours, Victor Hugo, Thomas Mann y Pablo Picasso. Este contraste, que se conserva gracias a la *pluralidad de los espacios políticos* europeos, constituye una de las claves para comprender tanto su *pluralismo cultural e ideológico* como uno de los fermentos de la autonomía de sus respectivas sociedades frente a la autoridad central. Gracias al fraccionamiento de sus unidades políticas, Europa Occidental y Norteamérica se configuraron en un espacio permeable de variadas facetas que favorece la interacción de los factores liberadores de la ciudadanía. Como en cualquier otro lugar, en estas dos zonas el poder se esforzó por asegurarse la lealtad de los gobernados, aunque no pudo evitar su evasión física o mental, o lo que Albert Hirschman llama su "salida" del sistema impuesto frente a las exigencias homogeneizadoras de los gobernantes. En el pasado, el concepto occidental de lo político como relación contractual voluntaria nació de este contagio creador. Es posible que la libertad de la Europa Oriental surja por el mismo fenómeno mediante una especie de occidentalización del continente.

El surgimiento de la ciudadanía individualista

Stein Rokkan hace más comprensible este mecanismo en lo que se refiere a las fuentes profundas de la ciudadanía occidental. Al establecer la "cartografía conceptual" de la Europa de la Reforma y la Contrarreforma y del surgimiento de la economía de mercado, recuerda cómo se configuraron dos medios distintos, aunque vecinos, en el curso de este periodo clave para la fijación de las identidades políticas modernas.

En el fondo, la interrogante se refiere al *origen de la discrepancia que durante largo tiempo divide en dos a la Europa Occidental*. La primera, la del noroeste, no tarda en caracterizarse por el fortalecimiento de las identidades nacionales de naturaleza consensual, así como por el establecimiento temprano de los regímenes representativos estables, producto de procedimientos de cambio político experimentados con base en actitudes de compromiso. La segunda zona se inscribe en el centro y el sur del continente. Salvo algunas excepciones, contrasta con la anterior debido a una formación más difícil y frágil de las identidades nacionales, así como por la debilidad de un consenso atrapado por una tradición de enfrentamientos conflictivos y de resistencia al cambio. Para delimitar los aspectos iniciales de esta diferenciación, Rokkan aísla dos variables localizables topográficamente: por un lado, la de la Europa católica y la protestante; por la otra, la de las dos Europas económicas: la que del siglo XVI al XVIII se caracteriza por el desarrollo del capitalismo mercantil y el avance burgués, y la que se distingue por la resistencia a esta modernización económica y social. De ahí los dos ejes sobre los cuales se ordena la resultante política de estas dicotomías superpuestas. En el sentido norte/sur, un eje considerado cultural y religioso permite medir la distancia de los diferentes países del caso frente al poder espiritual concentrado en Roma, corazón de la Iglesia católica. En el sentido este/oeste, el otro eje, llamado burgués-capitalista, sitúa a los mismos países respecto de la red longilínea de las ciudades comerciales y financieras del Báltico y de los Países Bajos hasta Italia del norte, pasando por el valle del Rhin.

Para Rokkan, la diferenciación original de los sistemas políticos occidentales se debe a esta *lógica topográfica*. En primer lugar, Rokkan recuerda que los estados más coherentes y antiguos nacen en la periferia de Europa: en Francia, Inglaterra, Suecia, así como en España y Portugal, es decir, a suficiente distancia del ejemplo libertario de las ciudades mercantiles fieles a las autonomías medievales y hostiles a la reacción absolutista; asimismo, lo bastante lejos del poder católico y romano, hostil a la consolidación de poderes nacionales demasiado cercanos a la sede papal (sobre todo en Italia y Alemania).

En segundo lugar, el paradigma de Rokkan subraya también que la intensidad del sentimiento de *identidad nacional* propio de los habitantes de los estados periféricos parece tanto mayor cuanto más alejados están dichos estados del epicentro romano del poder religioso tradicional, como Inglaterra o los países escandinavos. Por lo contrario, los países cercanos a Roma —los del sur o del centro-sur de Europa, en particular España— no constituyen, sólo por esta proximidad, el terreno reservado de la Contrarreforma católica

frente a la difusión del protestantismo. Además, la facilidad y la fuerza con las cuales esta Contrarreforma funciona en su caso tienden a mantener la supremacía de una ideología que no es tanto religiosa como transnacional, que escapa al control de los dirigentes políticos locales y se opone a la afirmación de conciencias nacionales definidas.

Por último, se establece una relación en tercer lugar entre el grado de autoritarismo o flexibilidad de los estados nacionales y sus posiciones con respecto de las ciudades comerciales en que se practica la dinámica capitalista (posición definida esta vez sobre el eje este-oeste). El ejemplo de estas comunidades burguesas prósperas, apegadas a sus franquicias y que se gobiernan a sí mismas, representa un peligro para las monarquías centralizadoras, en particular para la francesa. Sin embargo, las más alejadas de este fermento de libertad, en particular la monarquía inglesa, están menos expuestas al peligro de contaminación política que representan. De ahí la tensa negativa de las autonomías locales o sociales de parte del Estado absolutista francés y de sus sucesores jacobinos, y la mayor tolerancia de los gobiernos del norte de Europa ante formas múltiples de organización autónoma de la sociedad.

En esta palestra que la coloca a buena distancia del epicentro del poder espiritual de Roma tanto como del contrapoder económico de las burguesías del eje renano, Inglaterra goza de la ventaja de su inmejorable situación. Como los países escandinavos, puede impugnar el monopolio religioso del papado y construir un protestantismo nacional. A su vez, esta nueva Iglesia autocéfala le proporciona el recurso ideológico diferenciado (nacional) de que carecen los países del centro y el sur de Europa y que constituye la garantía del sistema de actitudes homogéneas y consensuales de las que procederán el parlamentarismo y la política inglesa. Por lo contrario, en el otro extremo de la escala, Alemania e Italia siguen sin referencias ideológicas específicas y se entregan a una Contrarreforma represiva, mientras que España observa cómo pierde coherencia su Estado, debido a la naturaleza "católica transnacional" de sus recursos ideológicos. Por su parte, Francia y su galicanismo —y más tarde su jacobinismo— ilustran un caso intermedio, el de un país lo bastante alejado de Roma para que el Estado pueda afirmar en él su autonomía frente al poder religioso, y también un espacio demasiado cercano de la sede del catolicismo para romper de frente con él; asimismo, el de una unidad política demasiado cercana al eje capitalista preliberal de las ciudades mercantiles para que ese Estado no sea represivo.

Así, la diferencia que crea espacios de relativa libertad más que la uniformidad represora preside la aparición de la modernidad política en Europa. Sin embargo, el pluralismo de los intereses, las ideas y los partidos que la caracterizan a partir del siglo XVII no constituye, desde luego, la resultante de ese factor único relacionado con la multiplicidad de las zonas de soberanía y de las formas de gobierno. Con estos diferentes ordenamientos políticos coexiste un sustrato unitario. Globalmente, esta variante interviene casi siempre en contra de un concepto holista o comunitario de la vida social y del dominio político; es de alcance individualizante y en un principio se nutre de un proceso de tipo religioso.

La fuente de esta *penetración del individualismo* es a la vez la estrategia de los grandes actores eclesiásticos, el movimiento de las sociedades y la evolución de las doctrinas religiosas. Desde el siglo V, cuando la Iglesia se transforma en potencia temporal, interviene como agente de la primera liberación del individuo; lo hace al imponer un nuevo concepto del matrimonio, de la dependencia y de la herencia, en total contradicción con la tradición bíblica y con la europea grecolatina o germánica, tradiciones basadas en el principio patriarcal o familiar que impedía que las personas dejaran por su propia voluntad su estructura familiar, tanto en el plano material como en el de la afiliación religiosa. Por lo contrario, la Iglesia impone la idea, rara en aquella época, de que la elección conyugal deben efectuarla los creyentes por el acuerdo de sus voluntades libres e individuales. Los esposos deben decidir el matrimonio, no las familias. Al mismo tiempo, el magisterio católico efectúa una revisión no menos revolucionaria de la situación de las viudas y los huérfanos, y recomienda que dejen de someterse a sus familias y dispongan del patrimonio que les corresponda para asegurar su subsistencia. Jack Goody señala que los móviles de esta profunda reforma del lazo familiar eran interesados, pues a la Iglesia le preocupaba eliminar los obstáculos para las conversiones individuales o alejar a las viudas de sus familias para captar sus herencias. En el fondo, lo importante es el efecto liberador mediato, más que la intención misionera o lucrativa de la Iglesia.

Es cierto que algunas sociedades se resisten mucho tiempo a estas novedades, mientras que otras no tardan en adoptarlas, sobre todo en las regiones más occidentales de Europa, donde probablemente corresponden a tendencias anteriores. La legitimidad moral de la verdadera familia nuclear procede de su difusión, y es evidente en Inglaterra. Ahora bien, este modelo de familia tiene consecuencias económicas y políticas. En primer lugar, la autosuficiencia material de la familia, y poco después su desigual prosperidad relacionada con la iniciativa de cada individuo, conforman un modo de producción que supera las necesidades de la autosubsistencia y permiten un excedente comercializable. Según Alan Macfarlane, el individualismo práctico penetra desde el siglo XII en medios que no obstante son estrictamente campesinos, por lo menos en Gran Bretaña. Desde luego, se manifiesta con menos fuerza en Normandía y en el norte de Francia, o en la zona flamenca y neerlandesa. En segundo lugar, la Iglesia refuerza este cambio casi de inmediato, al darle un paralelo político en la forma de asambleas medievales que desea oponer a la voluntad de los príncipes. Los estados generales, las dietas, las cortes y las cámaras de los comunes inscriben en su concepción la pluralidad de los intereses tanto como el pluralismo de las actitudes de sus miembros, señores, eclesiásticos y también campesinos enriquecidos que se han hecho burgueses; esto es aún más acentuado en los gremios de las ciudades y las asambleas de las aldeas, en la medida en que no reúnen más que a gente del pueblo, que sin embargo es diferente, y algunos de ellos rechazan el yugo del conformismo comunitario. En esta época surge la contradicción insoluble entre los principios de libertad e igualdad que aún en nuestros días constituye la principal tensión del dispositivo democrático.

Es necesario esperar otros dos siglos para que este individualismo, que ya es parte de las costumbres, sea consagrado por la doctrina en el plano religioso. Desde luego, a partir del siglo XIII, la teología de santo Tomás de Aquino reconoce plenamente la dualidad de lo temporal y lo espiritual, pero afirma que, si bien lo político existe por sí mismo, sólo existe en virtud de una delegación de Dios totalmente ajena a la voluntad de los individuos. El designio divino no obedece al consentimiento de los hombres; se expresa por medio de una ley natural que lo supera al imponerse a los gobernados tanto como a los gobernantes. Lo arbitrario del poder encuentra sus límites, que se inscriben en el ámbito de las leyes —de fuente sobrenatural— y no en el de las personas iguales y soberanas, en lo abstracto. El modelo político es orgánico; reduce a la multitud a la unidad para postular, por encima de la diversidad trivial de las personas reales, la unidad primordial constituida por el cuerpo de la multitud. El Estado constituye el cuerpo material de la comunidad mantenida, así como la Iglesia constituye su cuerpo místico.

Apenas en el siglo XIV, los franciscanos, en particular los ingleses, repudian esta legitimación trascendente del dominio político. Para ellos, la conciencia de la omnipotencia de Dios excluye la imposición del derecho natural y universal que correspondería a su designio. La voluntad divina es incognoscible por esencia y sólo se traduce gracias a la yuxtaposición de entidades singulares. Esta afirmación destaca la particularidad de cada persona frente a la universalidad de la comunidad; establece lo que ya por entonces se llamaba "vía moderna" al declarar la primacía de la referencia al individuo como fuente de la organización social y política legítima. Por un lado, la propiedad privada se justifica a partir de esta prioridad de la persona real. Por el otro, la autoridad sólo se justifica por su reconocimiento de la pluralidad de los individuos, grupos, lenguas, normas y costumbres de gobierno. La Iglesia sólo se concibe ahora como una asamblea voluntaria de creyentes.

Este cambio de doctrina expresa de inmediato el apoyo que los franciscanos dan al Sacro Emperador Romano Germánico contra el Papa. Empero, a la larga, su principal sentido es el de que recupera la vieja idea de la *civitas* al mismo tiempo que establece las bases del Estado de ciudadanía moderna. A pesar del alcance libertario de la teología franciscana, ésta en realidad subordina la fuerza de la idea de ciudadanía al concepto del Estado. Sin embargo, este Estado, que debe su legitimidad al consentimiento de las personas reales y no al derecho natural de fuente divina, se torna el creador independiente de las leyes y no el producto de una especie de legislación trascendente deseada por Dios. De esta manera, el Estado, que en un principio expresa la libertad del hombre, puede hacerse opresor en su nombre y también en su lugar, incluso respecto de la delegación de poder que los gobernados le han otorgado. Así se configura la segunda gran aporía de lo político occidental, mediante la cual la exaltación de la libertad individual contiene en sí misma su propia negación. La dinámica occidental del poder se funda en la exaltación de un individualismo explotado en beneficio de los gobernantes.

En el siglo XVI, la *Reforma* vuelve sobre este problema, para darle su configuración casi definitiva en algunos medios. En 1520, la prédica de Lutero parece

adquirir un tono sumamente libertario y favorable a los gobernados; plantea el principio del libre arbitrio en la interpretación de las Escrituras, con lo que pone en duda la autoridad religiosa del caso. Por una especie de contagio, el mensaje luterano parece avalar la libertad de pensamiento y de opinión, al grado de afectar la obligación de obediencia a las jerarquías hereditarias tradicionales. Empero, Lutero no tarda en rectificar; su prédica coincide con la revuelta de los campesinos sajones contra sus señores y príncipes, y adopta de inmediato el partido de estos últimos: en 1524 condena el levantamiento que es aplastado al año siguiente. En 1529, la Dieta de Espira transforma al luteranismo en doctrina aristocrática, al incluir a los príncipes en la Confesión de Augsburgo. En adelante, Lutero defiende el principio despótico de *Cujus regio, ejus religio* (de tal príncipe, tal religión), principio que, al afirmar el derecho de los monarcas a imponer a sus súbditos su propia fe religiosa, refuerza su autoridad pues los hace amos del único recurso existente por entonces: el de la fe. Este recurso, confiscado durante siglos por la fuerza supra-territorial que es la Iglesia romana, regresa entonces a los príncipes, que lo monopolizan en el marco de las nuevas confesiones de Estado del centro y el norte de Europa.

El apoyo que constituye para el *absolutismo* este don de los gobernantes de las religiones-ideologías nacionales es reforzado por otra aportación, aún más notable, del luteranismo a la omnipotencia del Estado. La teología luterana, que no se conforma con olvidar el principio de "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios", llega a dispensar a quienes detentan el poder de las limitaciones de la moral religiosa normal. Para Lutero, los excesos de la autoridad no representan sólo una manera de expiación para los pueblos; él cree que el poder como tal se transforma en un mal moralmente necesario, que en virtud de esta misma necesidad escapa a las obligaciones éticas. El poder, reconocido como ejercicio de la fuerza bruta que responde a un designio divino incognoscible, adquiere en todas las circunstancias, incluso en las más despóticas, una legitimidad torcida que lo coloca fuera de los imperativos evangélicos y del derecho natural cristiano.

Sin duda, este desenfreno, otorgado en nombre de una perspectiva sobrenatural a la fuerza maligna de los gobernantes, sólo representa un principio tendencioso que no por fuerza lleva a la tiranía. Empero, la larga supervivencia del despotismo del Antiguo Régimen en los países luteranos escandinavos y luego su fácil sumisión a los regímenes democráticos caracterizados por la omnipresencia de un Estado tutelar de orientación social-demócrata, es significativa del rechazo del individualismo como principio de acción. Más todavía, el caso alemán implica alguna interacción entre el exorbitante estatuto que la cultura luterana otorga al poder y la subordinación del concepto alemán de la ciudadanía a los valores autoritarios o totalitarios. El Estado-cuartel de Federico Guillermo y el concepto hegeliano del Estado como "mundo construido por el propio espíritu" que conviene "venerar [. . .] como a un ser divino-terrestre",⁷ encuentra su ámbito de elección en este medio en el que la

⁷ F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, París, Vrin, 1975, pp. 258 y 270.

obediencia es asunto de fe incluso durante el episodio del Estado total hitleriano, es decir, en la República Democrática Alemana, donde se concentraba en todo el viejo fondo luterano. Si bien el individuo puede ser libre en su fuero interno, la sociedad no puede serlo en ese contexto...

La ética y el efecto del calvinismo resultan muy diferentes. Sin duda, constituyen la base de las variantes anglosajona, suiza y holandesa de la ciudadanía democrática. El mensaje de Calvino, a diferencia del de Lutero, no limita el alcance del libre arbitrio que proclama. En particular, afirma, en contra del uso católico, el igual mérito moral de todas las formas de actividad y de todas las profesiones lícitas, y así provoca un movimiento revolucionario de los valores, que hasta entonces se distinguían entre sí en una escala vertical jerarquizada, y ahora se encuentran en un plano horizontal e igualitario frente al designio de Dios. El elemento religioso y el papel sacerdotal ya no se colocan en la cima: se mezclan en todos los aspectos de la existencia humana; todos se hacen equitativamente sacralizables. Por una especie de mimetismo, lo político ya no se encuentra en la cima del mundo profano; tiene el mismo rango —horizontal— que las demás modalidades de la vida social y ya no puede aspirar a regirlas en virtud de su superioridad immanente.

Este cambio afecta a la autoridad civil tradicional de tipo hereditario tanto como a la autoridad eclesiástica: contiene el germen del sentido democrático moderno, implica de manera natural el recurso del procedimiento electivo como fuente de legitimidad de los dirigentes religiosos primero —con el mecanismo presbiteriano— y políticos después. En este ámbito, todos los "demócratas" del presente se sitúan dentro del linaje calvinista, aunque lo desconozcan y recurran al primer grado de la tradición católica. Además, la herencia calvinista (que se torna inconsciente) especifica otras dos características de la modernidad occidental, aunque esta vez de manera más específica sobre los medios en que se ha conformado. La primera de estas características proviene del modo de relación que se establece entre el Estado o el poder soberano y la sociedad en función del reordenamiento horizontal de los valores. Como el Estado ya no predomina en la sociedad, esta última es la que en realidad prevalece sobre el Estado. La expresión misma de la sociedad civil, que se hace común y corriente en los países predominantemente católicos o luteranos, resulta más bien inaceptable en los países definidos por el calvinismo. El adjetivo "civil" parece limitante e impropio en la medida en que sugiere la idea de la superior soberanía del Estado. En la sensibilidad influida o traducida por el calvinismo, este último no constituye más que uno de los elementos de la sociedad, y además está subordinado a ella; la política ya no tiene una verdadera vocación de autoridad soberana: sólo es el ejercicio del mínimo de gobierno necesario. En 1776, la Declaración de Independencia de los Estados Unidos ilustra esta perspectiva cuando proclama que "el Creador ha dotado a los hombres con ciertos derechos inalienables" y que "con el fin de asegurar estos derechos, se han instituido los gobiernos entre los hombres". A diferencia del Estado, que adquiere fuerza en los países católicos o luteranos, el aparato gobernante de las zonas de dependencia calvinista impugna el ropaje ético de su pretensión a la hegemonía sobre la sociedad. En

este marco, el ordenamiento parlamentario que surge en ese medio se hace sólo la expresión de un consenso revocable o el instrumento de control del poder residual y limitado del Estado. Idealmente, la sociedad debe poder gobernarse ella misma.

Por último, la segunda característica de lo mítico de lo político producto del calvinismo contradice el principio igualitario proclamado en lo abstracto y la realidad de un verdadero pluralismo. La ideología de origen calvinista, que afirma que todas las formas de actividad poseen su propio mérito, y que prefiere las expresiones prácticas de la libertad individual, expone la idea nueva de que la economía no constituye un juego nulo a fin de cuentas y que la riqueza de unos no engendra la pobreza de otros. Este concepto, que ya era profesado por los franciscanos, en el fondo reconoce lo legítimo de la verdadera desigualdad de los hombres. La revuelta popular contra la desigualdad es moralmente reprobable, pues contradice el uso de la libertad. En su versión elitista, practicada en la Inglaterra del siglo xvii, esta doctrina contiene el fermento de la reacción censataria que durante mucho tiempo rechaza la ciudadanía activa del pueblo humilde.

Paralelamente, al disolver lo religioso en el conjunto de las formas de la vida social, haciéndolo inevitable, la tradición calvinista adquiere un cariz poco compatible con el pluralismo auténtico. Aunque reconoce la pluralidad de las opciones confesionales o políticas, la elección de unas u otras no exime de la alineación obligatoria con los valores de la comunidad en que se vive. La falta de conformismo se convierte en un anatema en dicha comunidad; en ella, la obligación del consenso se transforma en una religión cívica que por lo demás se remite a Dios. La Ginebra de Calvino anticipó esta tendencia. En nuestros días, los términos del *Confiteor* de la ciudadanía estadounidense repetido en las escuelas primarias simbolizan con la misma claridad el valor del orden que reviste la tradición consensual de origen puritano. Ese fue también el espíritu del catecismo político difundido por Thomas Jefferson cuando escribió: "Dios llevó al pueblo —estadunidense— a establecer un nuevo orden social que así será revelado a todas las naciones." En apariencia, la intención es universalista; en la práctica oculta la exigencia de identidad comunitaria que recuerda al judaísmo, según la cual el principio individualista sólo vale cuando es pragmático y está reservado a los asuntos subalternos más que a los universales.

Las bifurcaciones del concepto político occidental

Desde luego, estas consideraciones acerca de la sensibilidad política emparentada con el calvinismo distinguen antes que nada *el sentido democrático anglosajón*, no obstante que toma elementos de otras concepciones. Por ello mismo, recuerdan que no existe un modelo uniforme o dominante de *la ciudadanía occidental*, ni una forma única de relación entre las sociedades occidentales y el poder político. Aunque las distancias son cortas, los factores de diferenciación son fuertes y, según las circunstancias, inspiran los parale-

lismos, las separaciones y los reencuentros. Finalmente, el fondo común del sentido político occidental moderno se reduce a dos elementos que por lo demás admiten múltiples interpretaciones. El primero postula la primacía del principio de la autonomía del individuo y de su libertad, por lo menos mental. El segundo, más frágil aún, postula que la legitimidad de los gobernantes proviene de la libre aceptación de los gobernados y que desde el siglo pasado esta legitimación ya no debe expresarse mediante el aplauso de los nuevos soberanos, sino mediante la elección que traduce el voto de la mayoría censable. En seguida todo puede divergir, ya sea tratándose de la suerte efectiva de estos más altos principios o de la intervención de otros vectores de diferenciación, sobre todo respecto a la relación establecida entre el Estado y la sociedad o la concepción profunda de la obligación de obediencia. Desde esta perspectiva, el sentido democrático inglés se caracteriza para empezar, como se sabe, por la práctica restrictiva, porque es pragmática del principio individualista. Los hombres, que según la doctrina son iguales, no lo son en la práctica. Tampoco lo son de un país a otro, puesto que los europeos continentales no llegan a comprender, según los angloamericanos, la inefable excelencia de la política a la inglesa como fruto del maridaje sutil que efectúa entre una tradición sumamente jerárquica —vecina del autoritarismo— y una aptitud manifiesta al cambio gradual y controlado. Más que nada, la igualdad de hecho no está muy reconocida en el propio seno del medio nacional. El ciudadano se siente primero inglés, galés o escocés. Ante todo, tiene muy arraigado un sentimiento de superioridad tutelar o, por lo contrario, de deferencia, que se basa en la conciencia de su categoría social y de su perfil cultural. La lengua hablada por las diversas capas de la población traduce este escalonamiento que también se refleja en el verdadero amor a la institución democrática, el elitismo aceptado de las viejas universidades prestigiosas o la selección no menos elitista —más que en otros lugares— del personal dirigente de los partidos. Los conceptos británicos de la libertad y de la democracia son en esencia aristocráticos. Las masas están conscientes de la brutalidad que se cultiva en ellas y desean ardientemente confiar su gobierno a hombres esclarecidos más capaces de *self-control* que ellas...

Al mismo tiempo, el sentido político británico sigue embargado de un prejuicio antiestatal, cualquiera que sea la influencia real del Estado en la sociedad. Aunque Gran Bretaña inventó las nacionalizaciones de las empresas y un sistema de salud totalmente estatal, los ingleses no desean reconocerlo; siguen convencidos de que reverenciar al Estado es lo propio de los continentales, propensos a las alternancias del despotismo y la exaltación revolucionaria; consideran que su justicia es la única independiente y valedera y olvidan que la ausencia de una constitución escrita les impide acusar a su propio gobierno cuando atenta contra los derechos del hombre. De manera más general, los ingleses viven la ficción de su superioridad política; este sentimiento estimula su sentido democrático, que consideran casi exclusivo.

Los estadounidenses comparten ese mismo estado de ánimo aunque a primera vista repudian la deferencia aristocrática. En realidad, sólo la hacen

objeto de una transferencia que, por un lado, se manifiesta en el culto casi sacralizado a todo el sistema estadounidense, en la adhesión a un *credo* político y social —*the American creed*— que se supone universalista, pero cuyo pedestal se apoya en la idea del destino particular del pueblo de los Estados Unidos como elegido de Dios, desde una perspectiva casi bíblica. Por otro lado, se expresa con una conciencia aguda de la obligación del consenso que arroja a las tinieblas exteriores a quienes no se convenceran de la excelencia de los valores dominantes en su medio y se reflejan en una tradición de ostracismo que va de la condena de las brujas de Salem a la represión macartista. El carisma y la elección más bien plebiscitaria del presidente de la Unión ilustran esta voluntad de afirmación de una identidad colectiva abierta sólo para los convertidos. Al mismo tiempo, el espíritu federalista y localista representa el contrapeso de esta pulsión totalitaria desde varios ángulos, en la medida en que perpetúa la desconfianza respecto del poder central y el principio de autogobierno de la sociedad frente a las pretensiones del Estado.

El dinamismo del *sentido republicano de los franceses* resulta diametralmente opuesto. Desde la Revolución de 1789, que le dio forma, se inscribe en una arraigada creencia en la universalidad de la naturaleza humana, así como en la vívida concepción igualitaria de los derechos abstractos del individuo y del ciudadano. De esta manera, el sentido político moderno de los franceses republicanos trasciende los límites nacionales o comunitarios. No los transforma en un pueblo elegido al estilo de los estadounidenses; los convence de que forman un grupo de individuos precursores de la redención política global de la humanidad y como portadores de un mensaje accesible a todos sin importar las fronteras. A este respecto, François Furet sostiene, en *Penser la Révolution française*, que la fábula democrática de la Francia jacobina constituye el producto de una causalidad política. En todo caso, en la fábula de la izquierda, el discurso de los revolucionarios se toma al pie de la letra, a pesar de su insensible abstracción de las desigualdades reales; con ello crea la ciudadanía universalista a la francesa, más propensa a la exaltación de los principios y los efectos ideológicos que a considerar realidades objetivas o diferencias efectivas que persisten en el seno de la sociedad. En cierta manera, este artificio pasa inadvertido; engaña tanto a sus destinatarios como a sus autores, instalados en la cima del poder con las mejores intenciones del mundo, sin que lleguen a ver que sus buenas intenciones constituyen la ilusión de los gobernantes.

No obstante, esta dimensión universalista del sentido republicano de los franceses no significa que su ruptura con el Antiguo Régimen sea completa. Tocqueville, aunque en *L'Ancien Régime et la Révolution* sólo delimita una parte de la dinámica política de Francia, a la vez recuerda qué poco modifica el episodio revolucionario la preeminencia del Estado respecto de la sociedad. El vértigo posterior a 1789 confirma esta característica, más aún que la fase absolutista; le da importancia al rechazar viejas fidelidades rivales de tipo religioso, comunitario o local; al liberar al individuo para entregarlo al refuerzo de la presión fiscal o a la obligación militar impuesta a todos mediante la leva en masa. Paralelamente, el nuevo poder surgido de la revolu-

ción arraiga en las mentalidades esta superioridad del Estado al proponerse como taumaturgo generador de la libertad y garante de la igualdad. En adelante, los habitantes de Francia deben nacer republicanos, casi olvidando que son franceses y que existen variables culturales menos escuetas que el adoctrinamiento jacobino. El Estado debe transformarse en su patria...

Cabe señalar que ese sentido republicano universalista y estatal no representa sino una de las dos vertientes de la modernidad política francesa. Como sugiere Louis Dumont, define a la izquierda, físicamente agrupada en este lugar con los Estados Generales de 1789 mediante el azar creador de un gran mito ideológico. Pero junto subsiste la otra Francia, la de la derecha, a punto de rozarla pero orientada hacia otros referentes. Esta derecha pertenece a un mundo distinto de ideales menos universalistas pero de actitud más universal, porque sigue convencido de que el individuo-ciudadano se define menos por la abstracción de los principios que por su inserción en un medio cultural y social nacional tanto como local. Cuando esta corriente es liberal, prefiere la libertad y no la igualdad. Cuando es más bien igualitaria o popular, lo es respecto de la pertenencia mutua de los franceses a una comunidad nacional cuya derecha desearía que estuviera menos alienada por la fascinación universalista y republicana. La identidad de la derecha es cultural, no política, y lo mismo puede decirse de su concepción del individuo y de la sociedad. Cuando se adhiere al mecanismo representativo clásico y cree en las virtudes del pluralismo, es sencillamente orleanista, como declara René Rémond, o se sitúa en algún punto entre el liberalismo y el conservadurismo vergonzante. Cuando por lo contrario denuncia a los partidos divisores, lamenta la discrepancia producida por la Revolución, preconiza la reunión de las dos Francias y adquiere el rostro del bonapartismo, del boulangismo, del vichismo e incluso del degaullismo. Estas corrientes son tan estatistas como las de la izquierda y, con excepción de la que se refiere al régimen de Vichy, ninguna de ellas niega la herencia revolucionaria en lo que se refiere a su rechazo del Antiguo Régimen o a su reconocimiento de la soberanía del pueblo. No obstante, resultan más o menos plebiscitarias debido a su negativa para ver sólo en la herencia revolucionaria la fuente del espíritu público. El principio republicano, instituido como absoluto, divide a Francia a los ojos de los hombres de derecha. Idealmente igualitario, en la práctica se transforma desigualitario al jerarquizar dos expresiones de la ciudadanía, una de las cuales es supuestamente auténtica y la otra inauténtica o destinada a una extinción en verdad interminable. La modernidad política de los franceses se divide entre el universalismo de izquierda y el reflejo plebiscitario de derecha. Parece que sólo la V República ha logrado atenuar esta tensión al hacer plebiscitario a su vez al pueblo de izquierda.

Las bases culturales de la *sensibilidad política alemana* tienen algunos aspectos en común con las de la derecha francesa. Aun más que ésta, concibe al individuo a partir de verdadero arraigamiento más que de la exaltación abstracta de la universalidad de la naturaleza humana. En general, el alemán se concibe primero como tal y luego como ciudadano de una entidad política o como "demócrata". Sin embargo, en su caso la unificación nacional tardía,

inconclusa y constantemente impugnada, ha provocado una búsqueda de identidad que durante mucho tiempo sólo ha tenido resultados fuera del Estado, no gracias a él o en contra de él. Por esto se ha producido un efecto de excesiva compensación cultural, marcado por la referencia, que cada vez es mayor, al particularismo alemán, que en primera instancia culmina en un romanticismo inspirado en la contemplación extasiada de sí mismo y en el repudio de un Espíritu de las Luces que se considera extranjero.

El fenómeno se origina en el siglo XVII como reacción contra las pequeñas cortes alemanas, en las cuales los únicos idiomas de buen tono son el francés o el inglés, y en cambio la lengua nacional representa el idioma de los campesinos. Estas cortes, consideradas demasiado cosmopolitas y numerosas para ejercer una influencia uniformadora, no pueden asegurar la difusión en todo el país, y para empezar entre la burguesía, de un modelo cultural y un sistema de valores centralizados al estilo francés, donde las fuerzas sucesivas de Versalles y de París moldean al país. Paralelamente, esta carencia del "sistema curial" no está compensada, como en Inglaterra, por la invención de normas de comportamiento homogéneas, establecidas por la *élite* nobiliaria y burguesa, reservadas por lo menos a las capas más altas (con aspectos culturales como el *self control* que modera al concepto aristocrático de la libertad, o como el pragmatismo iluminado). La *élite* alemana no está unificada y en el este es más bien marcial. En estas condiciones, las universidades se encargan de forjar la identidad nacional en gestación con una minuciosidad notable pero, también, con la inclinación pequeño-burguesa por una especie de autenticidad agreste que cultiva el gusto por la intimidad nacional que lleva a la xenofobia. En Alemania, a pesar de las vacilaciones de Goethe durante la Revolución francesa, el universalismo no está en olor de santidad: parece anti-nacional.

Después, este proceso de concentración sobre sí se refuerza a mediados del siglo pasado por la práctica de la unificación política. Entonces, el romanticismo del *Volksgeist* —el espíritu del pueblo alemán— de los países occidentales se une a los valores marciales y burocráticos de Prusia. Al mismo tiempo, la preocupación por la integración estatal, cultural, económica y social del nuevo Imperio es superior a la preocupación por el régimen de gobierno que conviene establecer. El Estado bismarckiano hace como que imita al parlamentarismo liberal; en realidad frena el asunto de la ciudadanía. La mayoría de los alemanes se pliega a su estrategia autoritaria, que a sus ojos se justifica por la urgencia de la consolidación nacional. Lo que es más, esta peripecia está cerca del prejuicio luterano o hegeliano: si bien el hombre puede ser libre, la sociedad no puede serlo. Aunque los alemanes detestan al Estado Imperial por su demagogia populista del retorno a las fuentes nacionales, ni la corriente nacional-socialista ni el régimen de Hitler hacen nada por acabar con esta convicción. Finalmente, sólo sus excesos destruyen las certidumbres egocéntricas y la complacencia por la autoridad de la población, sin que por lo demás las consecuencias de este traumatismo hayan dejado sentir todos sus efectos en la República Democrática Alemana, siempre sometida a un gobierno despótico y particularista. En todo caso, quizá la pasión ecológica o neutra-

lista de los alemanes occidentales sólo representa el resurgimiento actualizado del viejo romanticismo hostil al discurso universalista de los partidos ortodoxos. En todo caso, los Verdes cristalizan la única corriente hostil a la integración europea, tanto en Alemania como en la Dinamarca luterana.

La Europa mediterránea se caracteriza por configuraciones específicas del sentido político moderno. Igual que Alemania, Italia muestra la huella del retraso de su unificación nacional: en ella, el asunto de la mayor participación política de las masas se plantea en términos parecidos, como un problema cuya urgencia, a finales del siglo pasado, parecía menor que la consolidación simultánea del Estado o de la identidad nacional. Por esta razón, la aplicación del régimen constitucional liberal revistió en Italia una manipulación de la cima efectuada por la clase política, con base en el dominio clientelista de las poblaciones rurales del sur, el fraude electoral y, hasta 1912, en una legislación que interviene en detrimento de las provincias del norte, donde la mayoría de los obreros siguen privados del derecho de voto. Además, el Estado unificador piemontés apareció en las otras regiones como órgano extranjero, un poco a la manera de la administración austriaca que lo había precedido en algunas provincias septentrionales.

Estos factores, relativamente recientes, se incorporaron a elementos mucho más antiguos para darle a la sensibilidad política italiana su carácter particular. Por una parte, la falta de una tradición religiosa verdaderamente nacional, al estilo del galicanismo francés o del protestantismo nórdico, ha hecho que hasta los últimos años la ideología católica transnacional sea la principal referencia de una parte importante de la población que se sentía más católica-italiana que italiana a secas. Por otra parte, la frágil legitimidad del Estado y su reciente creación explicaron que, independientemente de la Iglesia, otras instituciones sociales pudieran rivalizar con él como beneficiarias de la fidelidad de los italianos y como matrices de su identidad cívica. Después de 1944, éste fue el caso del Partido Comunista; mucho antes lo fue (y sigue siéndolo) el de la mafia y de otros grupos de presión clandestinos que subsisten en el sur del país. El sentido democrático de los italianos se dispersa entre múltiples y contradictorios centros de atracción, sin preferir al poder central fuera de su función objetiva de proveedor de subsidios y mercedes.

Asimismo, España manifiesta la carencia de identidad nacional y de asiento estatal cuyos orígenes se remontan muy atrás en el tiempo. Durante siglos, España, tierra "límitrofe" entre el Islam y la cristiandad en el sentido pionero y libertario de la expresión, despoblada por la guerra plurisecular de reconquista con los árabes, desconoció el yugo con que la feudalidad ciñó al individuo en buena parte de Europa. Por esta razón, el igualitarismo caracterizó a la sociedad española hasta el siglo XV y sigue impregnando las actitudes cotidianas de los españoles. No obstante, esta tradición de independencia personal resulta aplastada en el siglo XVI, por lo menos como fermento de una libertad burguesa de estilo precapitalista. Los Habsburgo quebrantaron entonces el resorte económico de la modernización del país —la industria textil— al transferirlo a los Países Bajos sólo para que Castilla se concentrara en su papel de proveedora de soldados y funcionarios.

Posteriormente, además, este Estado castellano, innovador en su tiempo, se quedó en la etapa de mera base de retaguardia burocrática de un ejército o de una confederación incongruente de reinos dependientes. Los borbones de origen francés no modificaron gran cosa esta situación, a pesar de sus veleidades centralizadoras. En particular, no lograron asegurar la difusión de una cultura cortesana unificadora como la de Versalles. Por ello, durante largo tiempo España siguió dominada por una cultura católica transnacional al estilo italiano, asimismo desgarrada entre múltiples culturas regionales para las cuales el supuesto Estado castellano representaba un aparato abusivo y parásito. En este contexto, la unidad nacional seguía pendiente en los ánimos a finales del siglo XIX, aunque parecía realizada en la letra. En estas circunstancias también se produjo un desgarramiento en la sección autoritaria de la sociedad, para la cual la democracia significaba el mayor fraccionamiento de una nación inconclusa; así, su parte liberal o progresista quedó privada del concurso indispensable de sus elementos centrífugos vascos y catalanes. La República de 1931 a 1936 tropezó con este escollo, mientras que la actual monarquía democrática observa cómo se perfila todavía.

LA FORMACIÓN DE LOS REGÍMENES MODERNOS

Aunque la referencia cristiana constituye el aspecto común del ámbito cultural euroamericano, no existe un modelo uniforme del sentido político en las sociedades que lo componen. Si bien los productos de este sentido político muestran en nuestros días fuertes similitudes en el nivel del lenguaje, el significado de las palabras y de los valores difiere en casi todos los medios nacionales. La comprobación de la variedad de los sustratos del pluralismo occidental no agota el análisis de sus múltiples progresos hacia la modernidad.

En efecto, si esta multiplicidad a la larga es un factor de liberación global, lo es porque pone en práctica variables cuyos elementos culturales o geoestratégicos no son muy visibles. Desde esta perspectiva, la dimensión económica de la dinámica occidental escapa en gran medida al análisis, mientras que aclara, de manera pertinente en ocasiones, la comprensión de otra forma de pluralidad: es decir, la de los itinerarios, muchas veces opuestos, seguidos por los diferentes países occidentales en su avance hacia los regímenes de gobierno moderno. En este nivel, la pluralidad no desempeña la función de impulso inicial del pluralismo y la liberación de la ciudadanía. Todo lo contrario: refleja por una parte la larga vacilación de los modelos políticos occidentales entre el liberalismo predemocrático y el autoritarismo liberal, y por la otra la prolongada existencia de dos vías concurrentes en el arreglo institucional de los regímenes políticos: una fundada en el principio de la representación de un pluralismo aceptado; la otra en la reunión plebiscitaria o la dictadura. Asimismo, la tentación autoritaria constituye un aspecto propio de la dinámica occidental, sin hablar de la convulsión totalitaria que le ha dado su rostro moderno.

La vía liberal

En *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie* [Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia], Barrington Moore ilustra la influencia de las variables económicas en la génesis de los sistemas políticos modernos, tanto en lo que se refiere a sus primicias predemocráticas como a sus desarrollos autoritarios. Si se reduce a su idea directriz, su tesis plantea que los distintos ordenamientos que adoptan a la larga estos sistemas son inducidos por un factor primordial: la manera en que se aseguró y controló la comercialización del excedente de productos disponibles gracias a la revolución agrícola. El argumento que apoya a esta idea, definido por las hipótesis marxistas, parece dominado por una visión determinista y monocausal que descarta los demás componentes culturales o políticos del surgimiento y la diferenciación de las formas de gobierno en el espacio euroamericano. No por ello resulta menos sugestivo.

La *revolución agrícola* constituye el preludio de la Revolución Industrial. Por una parte, se presenta en su origen como la consecuencia tardía del cambio de modo de apropiación y explotación del suelo que se esboza en Inglaterra durante el siglo XVI, con la extensión de la propiedad privada de las tierras y la progresión del aprovechamiento directo por parte de los propietarios. Además, procede del cambio tecnológico que, iniciado en Holanda durante el siglo XVII, encuentra su terreno propicio en Gran Bretaña durante el siguiente siglo, antes de extenderse en diferentes formas y fechas por el resto de Europa. Por primera vez en la historia de la humanidad y, al principio, sólo en algunas regiones, este cambio engendra un exceso de productos alimenticios que pueden borrar los estrechos límites de la autosubsistencia de los campos y la fragilidad de las aldeas cuyo crecimiento se ve frenado por la escasez de víveres. Asimismo surge por primera vez la posibilidad de un mercado autorregulado en algunos lugares privilegiados, en lugar de extraer a la fuerza a los campesinos los recursos indispensables para las cortes reales, los ejércitos y las capitales. El apetito urbano y principesco ya no provoca el hambre de las aldeas.

Moore, que parte de esta observación, defiende la idea según la cual los *regímenes parlamentarios o representativos* encontraron su terreno fértil en los países en los que una nueva *élite* capitalista, es decir, burguesa o burguesa y aristocrática al mismo tiempo, pudo asegurarse frente al Estado absolutista el dominio de la comercialización del exceso creado así por la revolución agrícola. Por lo contrario, en la debilidad o dependencia de estas *élites* frente al Estado, en su incapacidad para captar sólo por sus fuerzas el beneficio del exceso de producción, ve el fermento del autoritarismo occidental. Como consecuencia, sostiene que mientras más estrechos son los vínculos de cooperación entre las *élites* urbanas y rurales o entre la burguesía y la aristocracia, mayores son las oportunidades de realizar en el país considerado la transición puntual hacia la democracia representativa. A cambio, el peligro de múltiples crisis en el proceso de democratización aumenta, según él, en función de la distancia que separa a las *élites*. Respecto a estas premisas, Moore distingue tres vías de

paso político del mundo preindustrial al capitalista y liberal. La primera, llamada democrática, se caracteriza por la autonomía de las *élites* civiles respecto del Estado, que no tarda en llegar al parlamentarismo. Esta vía, llamada también "revolución burguesa", es aquella en la cual "un grupo social que posee una base económica independiente se desarrolla y se lanza al asalto de obstáculos heredados del pasado que se levantan en la vía del capitalismo económico".⁸ Paralelamente se sitúa la "vía capitalista reaccionaria" de la "revolución desde arriba", marcada por la dependencia de las *élites* en relación con un Estado preocupado por modernizar su arreglo autoritario para conservar el dominio del proceso de desarrollo material que sirve para su deseo de fuerza. Por último, la tercera vía se identifica con la de la revolución campesina —o vía comunista—, donde una revuelta popular de gran envergadura sanciona el fracaso de las fórmulas precedentes. Es la propia de Rusia o de China, más que del espacio occidental.

Desde esta perspectiva, la dinámica definida con el nombre de *revolución burguesa* ilustra el caso de Gran Bretaña, donde el desarrollo temprano del mecanismo parlamentario se interpreta desde la perspectiva del juego excepcional de dos elementos necesarios de manera recíproca. El primero se inspira en el desarrollo de una nueva *élite* económica que mezcla la aristocracia y la alta burguesía, que aspira a transformarse también en *élite* política de la soberanía frente a las pretensiones de la Corona. El segundo procede de las circunstancias relativamente tranquilas del cambio capitalista inicial en Inglaterra, efectuado en poblaciones campesinas sin relación con las ideologías obreras que se configuran apenas un siglo después.

Los casos de Francia y de los Estados Unidos se alejan del prototipo británico. Desde luego, participan del camino "burgués y liberal" pero, en Francia, la lentitud de la revolución agrícola hace que las *élites* continúen materialmente dependientes del Estado, que conserva su papel de motor de la sociedad antes y después de 1789. Lo que es más, el mercantilismo de la monarquía absolutista y el desorden revolucionario o el intervencionismo napoleónico mantienen casi a propósito el retraso material, ya que aumentan la potencia hegemónica del poder central. Por lo demás, el antagonismo de la nobleza y de la burguesía frente al mismo Estado nutre su entendimiento, al provocar la inestabilidad global del avance político francés, cuyo desarrollo democrático sigue el ritmo anárquico del descontento de las masas, en lugar de ser canalizado por las capas dominantes, como en Gran Bretaña. Por su parte, el caso estadounidense no se distingue del de Gran Bretaña sólo en que arranca de raíz el problema de las relaciones que deben establecer las *élites* civiles y la monarquía repudiada desde luego. Difiere de éste en la gran división de estas *élites* en una sección burguesa y nortea y una división sureña y paraaristocrática. La separación, que en Francia es meramente social, en los Estados Unidos es además territorial. Sólo se resuelve con la Guerra de Secesión, la más sangrienta de las guerras civiles occidentales —700 mil muertos, es decir, aún más que en la guerra de España— y la más brutal. La

⁸ B. Moore, Jr., *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie*, Paris, Maspero, 1969, p. 34.

vía británica hacia la democracia es gradual y pacífica. En cambio, la estadounidense se distingue por su gran violencia; sus secuelas se manifiestan hasta en la represión del movimiento obrero a finales del siglo pasado y en las recientes luchas por la igualdad de los derechos civiles.

La "revolución capitalista desde arriba" practicada en Prusia, se opone de manera más radical aún a las múltiples formas del progreso liberal hacia la modernidad política. Con esta expresión, Moore se refiere a procesos de cambio económico y político efectuados bajo la égida del Estado, al principio con una perspectiva de fuerza militar. Esta estrategia voluntarista, estatal y autoritaria se practica en países que han avanzado por el camino de la modernidad económica menos que Inglaterra o incluso que Francia, aunque también se inscribe en el ámbito del liberalismo a pesar de las apariencias, en la medida en que, si bien ahora el Estado impulsa el capitalismo en la sociedad, no es rechazado como signo de pertenencia al espacio europeo.

Para Moore, esta *vía autoritaria* forma parte de la problemática "agrocomercial", pues Prusia resuelve de maravilla y a su manera el asunto de la apropiación del excedente agrícola. Manera desde luego particular, pero que por esta razón sigue un recorrido político distinto al de la vía parlamentaria o burguesa. En efecto, en el caso prusiano del siglo XVIII y principios del XIX se realiza en una fórmula política-económica de "agricultura represiva" practicada por una monarquía absolutista particularmente burocratizada, que opera como la impulsora y beneficiaria de un nuevo modo de producción. El Estado, para salir al paso de las amenazas exteriores y satisfacer las necesidades de su aparato militar, confisca y monopoliza el excedente agrícola comercializable, para negociarlo directamente con los países más desarrollados, ávidos de cereales y de madera para la construcción naval. El Estado "granja y cuartel" conformado por los reyes de Prusia en los siglos XVII y XVIII se constituye de esta manera con el apoyo de una mística de la excelencia burocrática y de la reglamentación minuciosa al servicio de la fuerza armada. En su relación con la sociedad de la Alemania del Este, subordina tanto a la nobleza —los *Junkers*— como a los campesinos. Los aristócratas no son más que la disciplinada banda de transmisión del poder central, encargados de velar por la incorporación permanente de los trabajadores de los grandes terrenos, de los cuales son responsables pero no propietarios. Este dispositivo de servidumbre, generalizado de hecho o por derecho, frena singularmente el desarrollo del capitalismo burgués autónomo. En cambio, coincide con el matiz autoritario de un sistema de valores políticos dominado por la doctrina luterana de la obligación de obediencia ciega a los gobernantes. El despotismo prusiano sólo es iluminado en los salones de la corte de Potsdam; fuera de ellos, está prohibido el lujo de los candelabros del Espíritu de las Luces.

La vía autoritaria estatal

Desde luego, el autoritarismo occidental cuenta con fuentes más nuevas, paralelas al gran crecimiento de la industrialización que se realiza en el siglo XIX y al

reequilibrio de las potencias europeas efectuado en ese mismo momento. Desde el Renacimiento hasta la era napoleónica, la potencia de los reinos tiene aún una base financiera; más precisamente, se basa en su capacidad para obtener préstamos de los banqueros del norte de Italia, de Amsterdam y de Londres durante los conflictos graves y prolongados. A lo largo de tres siglos, el costo de un año de guerra en general es muy superior al monto de los ingresos fiscales normales o incluso extraordinarios. En este tiempo, el absolutismo real sólo cumple una función de control interno respecto de una perspectiva de la economía que se concibe como juego prácticamente nulo, donde sólo se trata de que el Estado sangre más a la masa material considerada intangible. Las políticas mercantilistas de atracción del dinero extranjero y de retención de los medios de pago propios expresan esta manera de ver las cosas.

Sin embargo, Immanuel Wallerstein sugiere que desde el siglo XVIII la nueva lógica de lo que llama *la Economía-Mundo* trastoca este viejo recurso de la potencia basada en la fuerza militar condicionada por la facultad de obtener préstamos de los banqueros. Asimismo plantea que, a partir de ese momento, la superioridad de algunas unidades políticas respecto de otras depende cada vez menos de su ejército y cada vez más de su capacidad tecnológica, productiva, comercial y financiera: así se invierte el orden de los elementos de la fuerza.

En primer lugar se impone el potencial económico interno, que desde ahora pertenece a una perspectiva dinámica definida por la idea de crecimiento y ya no por los recursos fijos. En segundo lugar, el instrumento militar y su sustrato financiero ya no son sino los corolarios o productos de ese dinamismo económico interno que transforma la base tributaria y financiera de los gobiernos permitiéndoles, en los mejores casos —en realidad, en los de Gran Bretaña primero y, mucho después, Estados Unidos—, hacer caso omiso de los banqueros extranjeros para limitarse a sus presupuestos nacionales, ya sea ordinarios o extraordinarios. En consecuencia, esta nueva configuración de la fuerza altera la postura del Estado, que deja de ser el único agente de movilización de los medios que extrae a sus súbditos o que obtiene en préstamo del exterior. Por lo contrario, el progreso mercantil y manufacturero de la sociedad y la explosión del mercado crean la riqueza extensible, proporcionan la base de la fuerza, llevan a la *élite* capitalista al frente del escenario político y hacen peligrosas las guerras en dicho escenario. En otros lugares se establecen relaciones de fuerza que se refieren estrictamente a la superioridad económica entre los diferentes países y se traducen por el retroceso del Estado y de la fuerza militar como modelos de la jerarquía internacional. La fuerza se “desestatiza”: según Wallerstein, se hace más que nada lo propio de un “centro” relativamente aterritorial y apolítico de la red capitalista.

En realidad, si bien estas proposiciones delimitan con precisión el contorno global del paso de un tipo de superioridad a otro, identifican vagamente el momento definitivo y encubren engañosamente su aspecto político. Gran Bretaña y los Estados Unidos, industrializados bajo la égida exclusiva del movimiento autónomo de sus respectivas sociedades, son los únicos países que en verdad corresponden al esquema interpretativo de Wallerstein. Además,

estas dos naciones sólo resultan lugares extra-estatales y submilitares de la fuerza mundial durante breves periodos: Inglaterra, de las guerras napoleónicas a la guerra de Crimea (entonces descubre el peligro de la debilidad de su Estado y de su ejército); los Estados Unidos de 1900 a 1940, cuando deciden obtener los atributos clásicos (estatales) de la fuerza. La época primordial del descubrimiento industrial y capitalista interno como primer factor de la fuerza o de la supervivencia nacional se sitúa en esencia en el siglo XIX. En el continente europeo, económicamente más atrasado que Gran Bretaña, este descubrimiento constituye más bien un proyecto voluntarista de los gobernantes que un acto creativo y espontáneo de los empresarios privados. En pocas palabras, en el continente europeo el Estado industrializador es el que en gran medida conforma de nuevo a la sociedad, incluso en el ámbito político, mientras que, por lo contrario, en el espacio anglosajón la sociedad domesticó al Estado en su beneficio. Este cambio produce dos situaciones muy diferentes cuando la reivindicación democrática de las masas y la gran industrialización coinciden después de 1850.

En *L'Europe technicienne ou le Prométhée libéré*, David Landes resume esta diferenciación y observa que mientras más tardía es la industrialización de un país, más decisivos son la intervención y el refuerzo del Estado en el momento de su despegue industrial. Para la temprana industrialización textil de Gran Bretaña no fueron menester grandes capitales; así, hubo poca concentración de inversiones, que estuvieron al alcance de los empresarios individuales. Por lo contrario, los países que se incorporan más tarde a la época industrial lo hacen en un contexto tecnológico costoso y competitivo: el de la expansión industrial siderúrgica. Por ello tienen que reunir grandes capitales mientras observan de cerca el brutal crecimiento del proletariado obrero cuando se difunden las doctrinas socialistas. Para esta movilización financiera y para la vigilancia social, superior al alcance de los empresarios particulares, se requiere no sólo la intervención de bancos poderosos, sino también la de un Estado que no esté en decadencia, como en Inglaterra, sino, por lo contrario, que sea cada vez más penetrante y domine las redes sociales.

Si agregamos que este proceso coincide con la unificación nacional no menos tardía de los países del centro de Europa —Alemania e Italia—, resulta que todos los factores para el surgimiento del autoritarismo occidental moderno se reúnen durante la segunda mitad del siglo pasado. Alexander Gerschenkron y Karl De Schweinitz sistematizan la *distinción de las dos fases del arranque industrial* y la comparación de sus consecuencias políticas, e ilustran la oposición más reciente de las dos vías de la modernidad occidental: la parlamentaria y la autoritaria.

En efecto, Gerschenkron identifica dos fases distintas de la industrialización europea. La primera, que llama "liberal-textil", se caracteriza por la difusión de industrias ligeras a la medida de las iniciativas de los pequeños o medianos empresarios; tiende a satisfacer a un mercado abierto y fraccionado y encuentra su medio propicio en un marco económico donde el Estado interviene poco en los asuntos financieros, comerciales y sociales. Por lo demás, a los empresarios les conviene que así sea. De ahí que en Gran Bretaña y

en los Estados Unidos ocurra el surgimiento paralelo de una estructura política parlamentaria, no menos liberal que el contexto económico de esta primera apertura industrial. Desde esta perspectiva, es evidente el desarrollo impremeditado de la tradición política británica, que no se debe ni a un proyecto ideológico para la extensión de la participación de las masas en los asuntos públicos, ni a un plan económico preparado de antemano. La política a la inglesa se efectúa mediante arreglos técnicos elaborados paso a paso y que tienden a garantizar la libertad del mercado y de los empresarios en todo momento. El resto, es decir, la ampliación del mercado político al mayor número posible, se efectúa pragmáticamente, de manera gradual, no a partir de un principio universalista.

Por su parte, De Schweinitz estudia el cambio acontecido en los países cuya industrialización tiene verdadero auge durante la segunda fase de la industrialización pesada, llamada "estatal-siderúrgica". En estos países, sobre todo en Alemania, Italia y en Francia, los cambios industriales, que rebasan los recursos de los empresarios privados, exigen que éstos se subordinen al Estado. Lo anterior de ninguna manera facilita la estabilización del gobierno parlamentario en la medida en que el diálogo entre las *élites* económicas y político-administrativas debe establecerse de inmediato y sin intermediarios. Además, el procedimiento electoral y representativo se hace incómodo, al menos cuando permite que los representantes electos ejerzan una influencia eficaz sobre las decisiones. En efecto, según la lógica liberal, el procedimiento electoral legitima prioritariamente a los diputados profesionales más bien ajenos a las preocupaciones modernizadoras de los grandes agentes públicos y privados de la industrialización. Con frecuencia, estas personas, identificadas con la burguesía censataria media, defienden los intereses de los pequeños empresarios de la primera ola de la industrialización textil, amenazados por el auge de las nuevas industrias pesadas que amaga con transformarlos en "mercancía rechazada".

En el Imperio alemán, conformado a finales del decenio de 1860 por el canciller Bismarck, la urgencia de la unificación nacional se añade a esta preocupación para justificar la naturaleza autoritaria del régimen imperial, por encima de su fachada parlamentaria y de su distante reconocimiento del sufragio universal. Los pequeños estados federados subsisten y conservan los atributos materiales de la institución estatal, pero la soberanía eminente está separada de la de estos estados, como recalca Carl Schmitt: pertenece a una entidad suprema mal definida (el emperador o el canciller, o con quien quiera que se identifique el pueblo alemán). Así se fundamentan las nuevas bases del particularismo político alemán, vigentes hasta 1945, dando la espalda al concepto liberal-parlamentario de la representación.

Este procedimiento es distinto en Italia, aunque procede de las mismas fuentes y obedece a la misma lógica paraautoritaria. Por supuesto, el régimen que se consolida en este país durante 1880-1890, conocido con el nombre de *Trasformismo*, se viste con el ropaje externo del sistema parlamentario. Empero, en la práctica esto sólo disfraza una realidad en la cual los representantes apenas cumplen una función estética y las decisiones —económicas—

son producto de compromisos no establecidos por ellos sino por las *élites* modernizadoras del norte y por los notables terratenientes meridionales. En Francia, el precoz surgimiento de las industrias ligeras y el antiquísimo logro de la unidad nacional no impiden la coincidencia del gran salto de la industrialización pesada y el desarrollo del autoritarismo plebiscitario.

En este contexto se presenta el surgimiento del Segundo Imperio. Desde luego, como indica Marx, la semidictadura de Napoleón III nace a partir del pánico experimentado después de 1848 por los propietarios que aceptaron el sufragio universal movidos por sus principios liberales, pero que de inmediato desearon suprimirlo debido a su idea cualitativa de la libertad del individuo frente a la amenaza de la mayoría cuantitativa. El Emperador, al efectuar varios plebiscitos, guardó las apariencias cuantitativas del primer esbozo de democracia masiva, al mismo tiempo que mantuvo la lógica cualitativa del poder liberal, aunque gobernó como soberano absoluto. Sin embargo, también fue evidente que el autoritarismo imperial proporcionó el medio para ahogar la protesta, por lo menos potencial, de los pequeños empresarios descontrolados por la gran apertura siderúrgica y bancaria del periodo 1850-1870. También en este caso, la discreción y eficacia del diálogo tecnocrático en la cima beneficiaron más el viraje hacia la industria pesada y el crecimiento del proletariado obrero —los inmigrantes de la época, impuestos a la gente honrada— que la transparencia incontrolable del mecanismo parlamentario. En estas condiciones, el bonapartismo adquiere aspectos complejos y ambiguos: aclimata el sufragio universal orientándolo hacia el impulso plebiscitario que, en esencia, es tan democrático como el procedimiento clásico de la representación. Empero, inicia el ordenamiento del Estado moderno penetrante, racional, positivista, tecnocrático y rector de la sociedad a pesar de su referencia al ideal democrático.

De la represión de la clase peligrosa a la democracia de las masas

En este punto se manifiesta el carácter paradójico del tránsito occidental hacia la modernidad democrática. Al principio, esta modernidad es producto de la *lógica censataria del gobierno representativo* instalado en Gran Bretaña desde el siglo XVIII. Si bien plantea que el Estado sólo es una institución social entre otras y que está subordinado a la sociedad, afirma que la ciudadanía puede concederse sólo a los llamados *well affected* —personas bien preparadas económica o éticamente— por los puritanos ingleses, y que debe negarse a los “mal preparados”, que constituyen la clase peligrosa. Dicho de otra manera, la naciente democracia le exige al cuerpo político un conformismo, llamado virtud cívica, que se supone no todos poseen: es decir que es antidemocrática. Esta contradicción definirá todas las estrategias con las que posteriormente se intentará resolver el problema de los liberales divididos entre su ideal de libertad igualitaria y su perspectiva pesimista de la naturaleza humana. El trato que se reserva para la clase peligrosa domina en todos sus proyectos estratégicos, empezando con la revolución de los Estados Unidos y continuando con

la Revolución de 1789. Estos proyectos, a pesar de estar marcados durante mucho tiempo por el deseo de expulsar o de contener a esta temida clase de pobres envidiosos y violentos, culminarán con el descubrimiento de las confortantes virtudes de la democracia masiva resultado del sufragio universal.

En 1786, los constituyentes estadounidenses, en sesiones privadas y al abrigo de las presiones del vulgo, inventan la fórmula para conciliar al régimen presidencial, en la cual la legitimidad superior del presidente plebiscitado, cuya persona concentra la identidad popular, disminuye el riesgo de la evolución democrática demasiado conflictiva, presente en el procedimiento de la elección de los representantes divididos en facciones y partidos. Más tarde, los constituyentes de la Francia revolucionaria no logran reproducir este precedente debido al fracaso de las tentativas de monarquía constitucional. Aunque por este motivo inician el parlamentarismo en Estado puro, es decir, la subordinación total del ejecutivo y el judicial al legislativo, siguen fieles a determinado grado de exclusión censataria, típica de un país en el cual la revolución capitalista se estanca y donde no es tan necesario defender los intereses materiales frente al Estado como conquistarlos gracias al control que se ejerce sobre éste. Así pues, la clase peligrosa puede circunscribirse a los desposeídos y a los criados, o sea, a quienes en 1791 reciben el título poco halagüeño de ciudadanos pasivos y que se ven reducidos a la impotencia durante 1795-1814, debido a la imposición del voto por grados y de los colegios electorales, en virtud de lo cual Francia sólo cuenta con seis mil electores decisivos, al mismo tiempo que se permite reconocer platónicamente el sufragio universal.

Sin embargo, este dispositivo oculta dos escollos. Debido a la falta de partidos constituidos y de costumbre de los usos parlamentarios, la alternancia de gobiernos y tendencias políticas no tiene como base el resultado de las elecciones, sino el arbitraje solicitado por los políticos de las crónicas insurrecciones parisienses. Sin embargo, la mayoría de la población francesa no tarda en cansarse de este reinado de asambleas asociado con el de la calle y sucumbe a lo que más tarde será el antiparlamentarismo; aspira de inmediato a un poder fuerte, insensible a los motines pero que no deje de inspirarse en la metafísica republicana. De ahí que en Francia se sucedan lo que Georges Burdeau llama fases convencionales (o parlamentaristas) y fases directoriales (dominadas por el ejecutivo) de la modernización democrática.

De 1791 a 1848, la plebe que causa los motines en París decide la alternancia de los gobiernos y los regímenes, o por lo menos es utilizada para este fin por una parte de la clase política. Las elecciones sirven de adorno, aunque no son decisivas en este aspecto. La clase peligrosa de París, privada del derecho de voto por la barrera censataria, parece encerrada en este estado subalterno para que su energía se desencadene con más intensidad en el momento oportuno de las jornadas revolucionarias. Sin que medie orden alguna, decenas de miles de parisienses deciden el destino del país en beneficio de nuevos gobernantes que tampoco son representativos. Napoleón I presiente que este procedimiento irritará a la mayoría rural o pequeñoburguesa de Francia, así que confirma la modalidad directorial del poder republicano. No sin razón,

las monedas acuñadas hasta 1808 tienen en el anverso la efigie imperial y en el reverso la leyenda "República francesa". Para la mayoría de los franceses no existe contradicción entre la idea de un hombre providencial que encarna la identidad que lo aclama y la idea de la soberanía republicana. El pueblo se identifica más con el dirigente poderoso que con los diputados parlanchines. Sin embargo, el carácter irreprimible del reclamo del sufragio universal hace que la conciliación del conflicto entre las modalidades convencional y directorial de la dinámica republicana se logre apenas entre 1848 y 1871, gracias a las intervenciones —aunque divergentes— de la casta parlamentaria orgullosa de sus errores pasados y del emperador Napoleón III.

En 1848, la clase política de Francia pierde el temor que le provocaba la clase peligrosa, pues descubre lo que ya nadie ignora en nuestros días: la importancia conservadora de la instauración del sufragio universal, sobre todo en esa sociedad rural. Los padres de la doctrina legitimista de 1815 previeron este fenómeno cuando preconizaron desde ese momento la ampliación del derecho de voto hasta los campesinos. En cambio, los republicanos demócratas, compenetrados de su papel educativo y de su superioridad sobre las masas (a las que consideran ignorantes), sólo se hacen conscientes de ello más tarde; a pesar de sus vacilaciones iniciales, el resultado es indiscutible. La Francia de provincia vota contra las calles de París. Las elecciones presidenciales de diciembre de 1848 le dan la victoria al príncipe-presidente Luis Napoleón, mientras que las elecciones legislativas de mayo de 1849 arrojan una mayoría conservadora de 500 diputados sobre 750. Acaba de descubrirse la receta para la contrarrevolución y la mejor muralla contra la clase peligrosa de las ciudades: la extensión del sufragio y la democracia electoral. Por desgracia, el terror provocado por las jornadas de la insurrección sangrienta de junio de 1849 se fortalece con el redescubrimiento de que los proletarios siguen sin aceptar la lógica de las urnas, aferrados a la efímera soberanía de las barricadas. Los inconstantes demócratas profesionales recién electos los privan del derecho de voto en 1850, so pretexto de las condiciones de residencia. Por esto, le dan a Napoleón III la inesperada oportunidad de reinstalar el sufragio universal al día siguiente del golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851. En Francia aumenta sin límite a partir de este momento y, por lo menos en esta fuente, constituye el legado de la modalidad no sólo directorial, sino también plebiscitaria y autoritaria, de la tradición republicana. ¡Qué importa! Durante el Segundo Imperio los franceses aprenden a votar, primero para adular al emperador con motivo de los referendos, y luego para desplazar a los notables establecidos durante las elecciones legislativas o las consultas locales. Aunque la consignación de las boletas sigue sin tener verdaderas consecuencias, este hecho transforma al Segundo Imperio en tiempo de ensayo general del sentido republicano de las masas que, sin darse cuenta, se transforman republicanas.

Sin embargo, para que lo sean por completo es menester que el régimen republicano y parlamentario que por accidente renace en 1871 (como resultado de la derrota militar frente a Prusia) les demuestre que también puede imponerse por la fuerza frente a la agitación parisiense. El levantamiento de la

comuna ocurre en el momento oportuno para permitirle a Adolphe Thiers, presidente del gobierno provisional que sucede al Imperio, manifestar la decisión tardía de la clase parlamentaria. En lugar de ceder ante la insurrección, como había sido costumbre, Thiers abate a los comuneros. Ante los ojos de la población provinciana, en un principio escéptica, subraya la decisión de un poder que sin embargo no es plebiscitario y que está dominado por el poder legislativo. Asimismo, prolonga por treinta años el movimiento obrero. La República, recién establecida, puede parecerle a las capas intermedias y a las élites el régimen de orden que ansiaban. Por lo tanto, impide que la confirmación del sufragio universal vuelva a verse perturbada en breve por las demandas radicales del proletariado urbano. Durante la III República, la supremacía del voto provincial sobre la espontaneidad de la capital consolida definitivamente el temperamento democrático de los franceses, hasta que la capital se hace conservadora a su vez.

Sin embargo, los excluidos mantendrán esa condición, aunque los republicanos "gobiernen por la izquierda" al mismo tiempo que conducen una política socialmente conservadora. La clase obrera no se identifica del todo con el régimen republicano. En buena medida, el Partido Socialista es rural o pequeño-burgués. Durante algún tiempo, los trabajadores de las ciudades prefieren identificarse con el anarcosindicalismo y con el contra-Estado comunista virtual y no con el Estado republicano. Por último, sólo el advenimiento de la V República y el regreso que implica a la modalidad directorial o plebiscitaria de la modernidad política de Francia permiten su verdadera integración en el cuerpo político. En cuanto a la democracia de las masas y su Estado-providencia, serán más bien obra de los partidos moderados frente a la izquierda reformista que sólo gobierna en 1926, en 1936 y después de 1981.

Sin embargo, la *toma de conciencia de la virtud conservadora del sufragio universal* pocas veces es tan prematura como en Francia y en Suiza, donde el sufragio también se universaliza en 1848. Más típica de la estrategia liberal es la ampliación gradual del derecho de voto, cuyo ejemplo más sobresaliente es el de Gran Bretaña. Las leyes de reforma de 1832, 1867 y del decenio de 1880 conservan el principio censatario, que se suaviza en 1918 con la instauración del sufragio universal masculino y femenino, y se borra por completo en 1948, al desaparecer el voto doble otorgado a los universitarios y jefes de empresas. De manera más general, la edificación de los aparatos de partido precede a la democracia masiva en los países anglosajones, ya se trate de las *Registration Societies* británicas o del *bossism* del Partido Demócrata de los Estados Unidos. Lo mismo puede decirse del recurso económico ofrecido por la abundancia relativa inducida por la industrialización. La acción sobre el nivel de vida de las masas constituye hoy el principal ingrediente de la táctica democrática, pero este recurso se utiliza en Gran Bretaña desde 1840, con la instauración del libre-intercambio que quebranta a la agricultura en decadencia, pero de un solo golpe proporciona comestibles baratos para las poblaciones obreras en plena expansión. Esta expansión asegura una especie de satisfacción inmediata que calma los reclamos políticos directos y termina con la única corriente popular verdaderamente revolucionaria que existiera en la

sociedad británica del siglo XIX, con el Movimiento Cartista que fue sostenido durante un breve lapso por casi dos millones de seguidores. Según Seymour M. Lipset, en los Estados Unidos la esperanza con frecuencia realiza la movilidad ascendente que desempeña el papel moderador tras la apertura del sufragio posterior a la Guerra de Secesión.

Por otro lado, *el efecto de la primera Guerra Mundial*, que en Gran Bretaña obliga a reconocer el sufragio universal en 1918, también redunda en el centro de Europa. Goran Therborn sostiene que en este caso se trata del factor más decisivo para el nacimiento de la democracia masiva. En todo caso, es un hecho que tanto Alemania como Austria levantan en 1918 las últimas restricciones para el sufragio igualitario. En ese momento parece que el ejercicio de la "ciudadanía militar" impuesta por la conscripción a la mayoría de la población dificultó prohibir por más tiempo la ciudadanía electoral plena y total (viciada hasta entonces en Prusia por el voto gradual). Empero, es cierto que a la par existe una vía alemana para la integración de las masas en el sistema político, la cual no reviste la forma de la acción a la inglesa o a la estadounidense sobre el nivel de vida en general, sino de la protección social instaurada desde 1880 a 1890 por el régimen bismarckiano. Esta vía le gana la delantera a los líderes marxistas del Partido Socialdemócrata; asimismo integra la estructura sindical relacionada con ese partido en un sistema de gestión que lo asocia al patronato bajo los auspicios del Estado, para darle al movimiento obrero alemán su reconocido carácter reformista en general y preocupado por las realidades económicas. Frente a esta dominante, la explosión comunista de 1918-1932 sólo simboliza una impugnación periférica de este compromiso que finalmente no contradice su inclinación por la burocracia imitada de la administración prusiana, con la cual los dirigentes de los sindicatos ya estaban asociados en la práctica de los regímenes sociales. Lo que Roberto Michels llama "ley del hierro" de la oligarquía en realidad es un reflejo de esta desviación burocrática al estilo germánico, aunque enseguida influye y penetra en todas las formaciones socialistas o comunistas.

Por lo demás, los países del *sur de Europa* se inscriben en el tercer modelo estratégico para el reconocimiento de la clase trabajadora en los albores de la democracia masiva. Tanto en España como en Italia, esta modalidad se basa en primer lugar en la prolongación de la influencia clientelista en las áreas rurales hasta después de la Guerra de 1914-1918; asimismo se apoya en el subterfugio oficial u oficioso de un doble sistema electoral, distinto para las ciudades y para el campo. En Italia, la barrera censataria sigue vigente en las ciudades hasta la instauración del sufragio universal efectuada en 1912, mientras que en la práctica desaparece en el campo, donde los jefes políticos preparan a los electores. En España, la imposición de las candidaturas únicas en un gran número de áreas rurales desempeña el mismo papel. En ambos casos, la abstención masiva y el descrédito del procedimiento electoral responden a esta tentativa de contener los efectos de la democracia de masas, proporcionando el terreno para el impulso autoritario y fascista que se manifiesta durante el decenio de 1920.

El totalitarismo europeo

El impulso totalitario de la primera mitad del siglo xx constituye un fenómeno específico de Europa donde, empero, no representó una de las vías posibles de la modernidad política, ni siquiera a la manera de un callejón sin salida para la ciudadanía. Desde luego, las corrientes y las dictaduras totalitarias son europeas porque no se inscriben primordialmente en el conjunto "holista" —para utilizar la expresión de Louis Dumont— de gran número de sociedades extraeuropeas. En estas últimas, la identidad comunitaria suele predominar aún sobre la del individuo, al grado de que en ellas siguen sin aceptarse el pluralismo consustancial al debate democrático y su reconocimiento del carácter normal de la diversidad de intereses o, por lo menos, se consideran ajenos. Asimismo, en estas sociedades el poder que se reconoce como legítimo y soberano puede serlo siempre a partir de la fuerza de las personas que llegan a conservarlo. Este no es el caso en la Europa Occidental en general, en la cual, desde principios de este siglo, son primordiales la identidad individual y el desgaste de las referencias colectivas que implica. De la misma manera, toda Europa forma parte del contexto dominante de un poder soberano legitimado no con base en las personas o en una voluntad trascendente de la cual se derive la autoridad, sino en los principios —legales según Locke o Kelsen— cuyo carácter inmanente no le resta nada de fuerza. Desde hace ciento cincuenta años por lo menos, la soberanía occidental se apoya en un discurso universalista aunque individualizante, con el que casi se confunde. El mismo Estado recibe más apoyo de este discurso de ideas que de un aparato de mando legitimado por su papel central en una sociedad determinada.

Sin embargo, es indudable que en Europa se dio *el impulso totalitario* y puede volver a darse. Apareció precisamente como una mera reacción en contra de este lenguaje legitimador, en contra del individualismo liberal real y sobre todo verbal. Rechazó la democracia pluralista de masas, fundada contradictoriamente en un principio universalista que daba la espalda a la vieja lógica comunitaria, para la cual la idea de individuo era secundaria, y lo consideraba sólo como parte inseparable de la sociedad. Por esta razón, entre las dos guerras mundiales el totalitarismo se limitó a la Europa occidental. En cambio, en los demás ámbitos, donde nunca se ha impugnado verdaderamente la obligación de fundirse en el "Gran todo", sólo fue —y aún es— objeto de imitaciones. El totalitarismo europeo es meramente reactivo, significativo de la dinámica política occidental, como si sólo fuera un combate de retaguardia conducido por combatientes que estuvieran convencidos de lo que creían rechazar.

En efecto, no basta con captar sólo los *atributos externos* del totalitarismo, como hacen por ejemplo Z. Brzezinski y C. Friedrich, pues son atributos poco distintivos. Desde luego, los regímenes totalitarios de la Italia fascista y de la Alemania nazi se caracterizan por un poder exageradamente dictatorial, por un partido único que predomina sobre el Estado preexistente, por su desprecio del derecho, por el terror policiaco establecido como agente primordial de la autoridad, por una ideología nacionalista exacerbada, por un expansio-

nismo bélico y, en el caso de Alemania, por un racismo llevado al asesinato más abyecto. Con excepción de este último caso, la mayoría de estas características se encuentran en dictaduras meramente autoritarias como las del Segundo Imperio, la del canciller Bismarck o, en España, las de los generales Primo de Rivera y Franco (las cuales cuentan con un partido único). Ahora bien, estas dictaduras no ponen seriamente en duda el orden liberal; incluso representan una fase del avance hacia la modernidad occidental, mientras que los regímenes fascista y nazi (sobre todo este último) surgen de algo que no es un fuerte autoritarismo.

El análisis de las fuerzas o de la *génesis social* inmediata del impulso totalitario lo aclara más, aunque sin señalar su aspecto más distintivo. León Trotsky y Otto Bauer fueron los primeros en insistir en que el fascismo y el nazismo fueron movimientos masivos que, desde esta perspectiva, manifestaron el antagonismo de las clases medias frente a las *élites*, su reclamo de una categoría política supeditada y su deseo de ascender al poder en su propio nombre más que como parte del cuadro delegado de regímenes parlamentarios dominados invariablemente por una especie de aristocracia de notables. Sin duda, el *fascismo* y el *nazismo* adquieren una dimensión doblemente antioligárquica. A la larga, liberan las ambiciones de las capas intermedias, que ya no aceptan ser eliminadas de las sociedades en pleno cambio industrial. En lo inmediato, reflejan —sin razón— su temor de ver que los patricios gobernantes establecen, a sus expensas, un convenio táctico con la clase obrera, en un periodo de crisis económica y de trastornos sociales y culturales.

Sin embargo, la ambición totalitaria de efectuar la reunificación comunitaria de la sociedad no se explica del todo desde esta perspectiva, pues pertenece más al lenguaje de los dirigentes que al de las verdaderas expectativas de sus apoyos. La "totalización" no puede llevarse a buen término sino arrasando por completo con la fuerza material de la sociedad y de los individuos frente a la autoridad central, en particular mediante la supresión de la propiedad privada de los medios de producción y la condena de la actividad económica autónoma. Ahora bien, el totalitarismo oriental —el de la Unión Soviética— es el único en emprender este camino, no el de Occidente, que se limita al intervencionismo estrecho de la economía bélica (como el régimen parlamentario inglés de 1939 a 1945). Paralelamente, las interpretaciones en términos psicológicos o psicoanalíticos al estilo de Hannah Arendt, Erich Fromm, Wilhelm Reich o Theodor W. Adorno sólo señalan las frustraciones intolerantes y las predisposiciones autoritarias que se manifiestan en todas las sociedades. Ahora bien, el totalitarismo occidental no se implanta verdaderamente sino en cierto número de países bien definidos, mientras que en otros no pasa de ser una corriente marginal. Por consiguiente, existe una *topografía* del fenómeno, la cual contiene las variables más distintivas.

De Escandinavia a Francia, pasando por Gran Bretaña, la Europa periférica del noroeste prácticamente se salva del impulso totalitario, a no ser por el gobierno paranazi impuesto en Noruega por los ocupantes alemanes o, en Francia, por una mera corriente marginal que ni siquiera logra imponer su dominio al régimen de Vichy. De la misma manera, aunque la dictadura por-

tuguesa del doctor Salazar es reaccionaria y corporativa, no es totalitaria, mientras que el régimen franquista se engalana sin mucha convicción con sus atuendos fascistas con el fin de seducir a Hitler y a Mussolini (que, por lo demás, no se dejan engañar) durante algunos años difíciles. En cambio, desde Alemania hasta Italia, pasando por Austria, Eslovaquia y Croacia, hay un surco que atraviesa el centro de Europa y que constituye el terreno propicio no sólo para el impulso totalitario de las masas, sino también de los gobiernos totalitarios más o menos consumados. Se diría que esta zona totalitaria estrictamente delimitada corresponde al área del Sacro Imperio Romano Germánico de la Edad Media. Para considerar lo que lejanos recuerdos históricos afirman con vacilación, observaremos que este *terreno privilegiado del totalitarismo* coincide con el ocupado por las naciones europeas cuya unificación política fue más tardía —y se efectuó apenas en el siglo XIX o aún está pendiente— y en las cuales la identidad nacional por esta razón tuvo que afirmarse de manera rígida y brutal. Por supuesto, estas naciones centrales pertenecieron a la corriente del Sacro Imperio, mientras que los países de la periferia europea escaparon a él del todo o bastante pronto.

Como se sabe, en la zona central totalitaria la unificación estatal retrasada se tradujo en una especie de exceso de problemas políticos, culturales y económicos que fue menester resolver al mismo tiempo y no de manera sucesiva, como en la zona periférica. Debido a esta precipitación, se redujo la atención dedicada a finales del siglo XIX y principios del XX a arraigar los regímenes representativos y delinear las democracias masivas. En consecuencia, el sentido democrático no se fortaleció aquí hasta que se dio el gran trauma liberador de la segunda Guerra Mundial. En particular, los sistemas de valores no pudieron captar a tiempo el concepto universalista y abstracto de la ciudadanía transportado por el Espíritu de las Luces. En cambio, las poblaciones y los gobernantes o los profesionales de la cultura se dedicaron a buscar antes que nada un vector de identidad nacional más patente y más eficaz. La sensibilidad romántica del regreso a las fuentes propias y distintas de cada pueblo y de cada territorio proporcionó la pista para esta búsqueda, luego de los primeros titubeos universalistas, de los cuales Goethe es un ejemplo. Por ello, este replegarse sobre sí mismo debilitó primero la base metafísica de los gobiernos parlamentarios anteriores a 1914, que por lo demás ya no estaban muy firmes, y luego, después de 1920, desembocó en el rechazo radical del concepto igualitario y democrático de ciudadanía universal. Fue necesario el largo periodo de equilibrio armado pero pacífico posterior a 1945 para que las sociedades herederas del Sacro Imperio contaran con el tiempo necesario para su socialización democrática, la cual acaso está terminada hoy.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abendroth, Wolfgang, *Histoire du mouvement ouvrier en Europe*, París, F. Maspero, 1967.
Adorno, Theodor W., et al., *The authoritarian personality*, Nueva York, Norton, 1969.

- Agulhon, Maurice, *La République au village. Les populations du Var de la Révolution à la IIIe République*, Paris, Seuil, 1979.
- Anderson, Perry, *L'État absolutiste. Ses origines et ses voies, I: L'Europe de l'Ouest*, Paris, Maspero, 1978.
- Arendt, Hannah, *Le système totalitaire*, Paris, Le Seuil, 1972.
- Aron, Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965 (col. "Idées").
- Ashford, Douglas E., *British dogmatism and French pragmatism*, Londres, George Allen & Unwin, 1981.
- Bacot, Guillaume, *Carré de Malberg et l'origine de la distinction entre souveraineté du peuple et souveraineté nationale*, Paris, Ed. del CNRS, 1983.
- Badie, Bertrand, *Les Deux États*, Paris, Fayard, 1986.
- Bagehot, Walter, *La Constitution anglaise*, Paris, Germier-Bailliére, 1869.
- Barret-Kriegel, Blandine, *L'État et les esclaves. Réflexions pour l'histoire des États*, Paris, Calmann-Lévy, 1989.
- Bendix, Reinhard, *Kings or People. Power and the mandate to rule*, Berkeley, University of California Press, 1978.
- Besançon, Alain, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1977.
- Besnard, Philippe, *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-weberienne*, Paris, A. Colin, 1970 (col. "U2").
- Bibes, Geneviève, *Le système politique italien*, Paris, PUF, 1974.
- Blum, Jerome, *The end of the Old Order in rural Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1978.
- Bzrezinski, Z., "Soviet Politics: from the Future to the past", en P. Cocks, R. V. Daniels, y N. Whittier Heer (comps.), *The dynamics of Soviet Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.
- Castles, F. G., *The Social Democratic image of society: a study of the achievements and origins of Scandinavian Social Democracy in comparative perspective*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Charlot, Monica, *Encyclopédie de la civilisation britannique*, Paris, Larousse, 1976.
- Cohen-Tanugi, Laurent, *Le droit sans l'État. Sur la démocratie en France et en Amérique*, Paris, PUF, 1985.
- Daalder, Hans, y P. Mair (comps.), *Western European Party Systems*, Beverly Hills, Sage Publications, 1983.
- Dahrendorf, Ralf, *On Britain*, Londres, BBC, 1982.
- De Schweinitz, Karl, *Industrialization and Democracy*, Nueva York, The Free Press of Glencoe, 1964.
- Dreyfus, F. G., *Histoire des Allemagnes*, Paris, A. Colin, 1970 (col. "U").
- Dumont, Louis, *Essai sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983.
- Duverger, Maurice, *Janus. Les deux faces de l'Occident*, Paris, Arthème Fayard, 1972.
- Elias, Norbert, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.
- Flora, Peter, y A. J. Heidenheimer (comps.), *The development of Welfare States in Western Europe and America*, New Brunswick, Londres, Transaction Book, 1981.
- Friedrich, C., *Totalitarianism*, Cambridge, Harvard University Press, 1954.
- , y Z. Bzrezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Nueva York, Harper, 1956.
- Fromm, Erich, *La peur de la liberté*, Paris, Buchet-Chastel, 1941, trad. 1947.
- Fuchs, Eric, *La morale selon Calvin*, Paris, Ed. du Cerf, 1986.
- Furet, François, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

- Gellner, Ernest, y John Waterbury (comps.), *Patrons and clients in Mediterranean societies*, Londres, Duckworth, 1977.
- Gerschenkron, Alexander, *Economic backwardness in historical perspective*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University, 1962.
- Goody, Jack, *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, París, A. Colin, 1985.
- Gregor, A. J., *Interpretation of Fascism*, Morristown (N. J.), General Learning Press, 1974.
- Grew, Raymond (comp.), *Crises of political development in Europe and the United States*, Princeton, Princeton University Press, 1978.
- Grosser, Alfred, *L'Allemagne de notre temps*, París, Fayard, 1978.
- , y Henri Menudier, *La vie politique en Allemagne fédérale*, París, A. Colin, 1985.
- Hegel, F., *Principes de la philosophie du droit*, París, Vrin, 1975.
- Hermet, Guy, *Le peuple contre la démocratie*, París, Fayard, 1989.
- , *Sociologie de la construction démocratique*, París, Economica, 1986.
- (dir.), *Totalitarismes*, París, Economica, 1984.
- , *Aux frontières de la démocratie*, París, PUF, 1983.
- , *L'Espagne au XXe siècle*, París, PUF, 1986.
- Hintze, Otto, *Historical essays*, Nueva York, Oxford University Press, 1975.
- Hirschman, Albert, *Bonheur privé, action publique*, París, Fayard, 1983 [*Interés privado y acción pública*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986].
- , *Exit, voice and loyalty. Responses to decline in firms, organizations and states*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1970 [*Salida, voz y lealtad. Respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y estados*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977].
- Hobbes, Thomas, *Behemoth*, París, Plon, 1989.
- , *Leviathan*, París, Sirey, 1971 [*Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 1940].
- Horwitz, Robert H. (comp.), *The moral foundations of the American Republic*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1979.
- Kennedy, Paul, *The Rise and Fall of the Great Powers. Economic change and military conflict from 1500 to 2000*, Nueva York, Random House, 1987.
- Kern, Robert (comp.), *The Caciques. Oligarchical politics and the system of caciques in the Luso-Hispanic world*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1973.
- Landes, David, *L'Europe technicienne ou le Prométhée libre*, París, Gallimard, 1975.
- Lefort, C., *L'invention démocratique, les limites de la domination totalitaire*, París, Fayard, 1981.
- Linz, Juan J., y Alfred Stepan (comps.), *The breakdown of democratic regimes*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1978, 4 vols.
- , "Totalitarian and Authoritarian Regimes", en F. Greenstein, N. Polsby (comps.), *Macro-political theory, Handbook of Political Science*, vol. 3, Reading, 1975.
- Lipset, Seymour M., *L'Homme et la politique*, París, Seuil, 1960.
- Locke, J., *Two treatises of government*, Londres, Everyman's Library, 1978.
- MacPherson, Crawford B., *Principes et limites de la démocratie libérale*, París, Montréal, La Découverte, Boréal Express, 1985.
- Marx, Karl, *Le 18 Brumaire de Louis N. Bonaparte*, París, Ed. Sociales, 1963.
- Mastropaolo, Alfio, *Saggio sul professionismo politico*, Milán, Franco Angeli Editore, 1984.
- Merryman, John H., *The Civil Law tradition. An introduction to the legal systems of Western Europe and Latin America*, Stanford, Stanford University Press, 1985.
- Milza, Pierre, *Fascisme et idéologies réactionnaires en Europe*, París, A. Colin, 1969.

- Moore, Barrington, *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie*, París, Maspero, 1969.
- Morlino, Leonardo, *Comme cambiano i regimi politici. Strumenti di analisi*, Milán, Franco Angeli Editore, 1980.
- Mutti, Antonio, *Stato e scambio politico. Una riflessione critica sui rapporti tra politica ed economia*, Roma, Edizioni Lavoro, 1983.
- Neumann, Franz, *The democratic and the authoritarian state*, Glencoe, The Free Press, 1957.
- Offe, Claus, *Disorganized Capitalism. Contemporary transformations of work and politics*, Cambridge, Polity Press, 1985.
- Ourliac, P., y J.-L. Gazzariga, *Histoire du droit privé français*, París, Albin Michel, 1985.
- Paine, T., *Rights of Man*, Harmondsworth, Penguin Books, 1982 (1ª ed. 1792) [*Los derechos del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944].
- Payne, Stanley G., *Fascism, Comparison and definition*, Madison, University of Wisconsin Press, 1980.
- Polin, Claude, *L'esprit totalitaire*, París, Sirey, 1977.
- Quermonne, Jean-Louis, *Les régimes politiques occidentaux*, París, Seuil, 1986 (col. "Points").
- Reich, Wilhem, *Psychologie de masse du fascisme*, París, Payot, 1969 (1933).
- Rokkan, Stein, "Dimension of state formation and nation building", en Charles Tilly, *The formation of National States in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- Romano, Sergio, *Histoire de l'Italie, du Risorgimento à nos jours*, París, Seuil, 1977.
- Rosanvallon, Pierre, *Le capitalisme utopique. Critique de l'idéologie économique*, París, Seuil, 1979.
- , *L'État en France de 1789 à nos jours*, París, Seuil, 1990.
- Rosenberg, Arthur, *Imperial Germany. The Birth of the German Republic*, Nueva York, Oxford University Press, 1970.
- Rubel, Maximilien, *Karl Marx devant le bonapartisme*, París, La Haye, Mouton and Co., 1960.
- Sartori, Giovanni, *Théorie de la démocratie*, París, A. Colin, 1983.
- Schmitt, Carl, *La notion de politique, Théorie du partisan*, París, Calmann-Lévy, 1972.
- , *Parlementarisme et démocratie*, París, Seuil, 1988.
- Talmon, J. L., *Les origines de la démocratie totalitaire*, París, Calmann-Lévy, 1966.
- Therborn, Goran, "The Rule of Capital and the Rise of Democracy", *New Left Review* (103), mayo-junio, 1977.
- Tilly, Charles (comp.), *The formation of national states in western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- Tingsten, Herbert, *Political behavior. Studies in electoral statistic*, Nueva York, Arno Press, 1975.
- Tocqueville, Alexis de, *L'Ancien Régime et la Révolution*, París, Gallimard, 1984.
- , *De la démocratie en Amérique*, París, Gallimard, 1968 (col. "Idées").
- Villey, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, París, Ed. Montchrestien, 1975.
- Wallerstein, Immanuel, *The Modern World System*, Nueva York, Academic Press, 1974.
- , *The Capitalist World Economy*, Cambridge, París, Cambridge University Press, Ed. de la MSH, 1975.
- Weber, Eugen, *La fin des terroirs*, París, Fayard, 1983.
- Weber, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, París, Plon, 1964.
- , *The theory of social and economic organization*, Nueva York, Praeger, 1954.
- Wilensky, H. L., *The Welfare State and Equality: structural and ideological roots of public expenditures*, Berkeley, University of California Press, 1975.

II. LAS DINÁMICAS EXTRAOCIDENTALES

LOS ÓRDENES políticos extraoccidentales están entre los más numerosos y variados; lo mismo puede decirse de las maneras de acercarse a ellos y analizarlos. Desde luego, el estudio del comparatista no puede ser exhaustivo: más que permitir el conocimiento de cada uno de estos órdenes, su propósito es el de mostrar las *diferencias*, tanto de la manera en que se ha imaginado, concebido y establecido lo político, como de las formas en que se ha practicado. Comparar no significa conocer lo complejo, elaborado y complicado de cada trayectoria política: la comparación tiene como objetivo el desviarse por los caminos de los otros para demostrar que poder, legitimidad y política no quieren decir lo mismo siempre, que según los lugares pueden practicarse de diferentes maneras y que así remiten a sistemas de sentidos y a aplicaciones que pueden ser muy diversos, incluso opuestos. Considerando esto, hemos elegido cuatro zonas culturales: el mundo chino, el indio, el musulmán y el ruso. Hablar de *mundo* implica una diversidad interna y sugiere que la práctica histórica y la cultura encuentran un mínimo de unidad. Para captar la manera de construir el poder y definirlo, hemos elegido tres niveles de análisis: la obligación política que fundamenta simbólicamente las relaciones entre los gobernantes y los gobernados; la organización política que define las estructuras del poder, y las dinámicas desestabilizadoras que caracterizan las maneras de revisar y redefinir las relaciones de poder. Con cada uno de estos niveles nos proponemos distinguir los tipos de construcción; cada uno de estos tipos se examinará en su perspectiva histórica con el fin de precisar los surgimientos, invenciones y trayectorias que constituyen las diferencias. Las prácticas contemporáneas son mucho más híbridas y, por ello, pertenecen al siguiente capítulo, que se refiere a las "dinámicas huérfanas".

LA OBLIGACIÓN POLÍTICA

La gran variedad de los órdenes políticos imposibilita o hace superficial cualquier tentativa de tipología. Lo único que tienen en común las dinámicas extraoccidentales es que se distinguen del modelo estatal occidental, y es evidente que su manera de concebir lo político tiene que referirse a categorías ajenas entre sí. Lo mismo podría decirse desde el punto de vista diacrónico: hablar del modelo chino o del modelo indio en realidad sólo sirve para captar los modelos de desarrollo, es decir, los efectos de una historia que produce sentido, establece tradiciones, prácticas y modelos institucionales, y por ende delimita un ámbito político que por supuesto no es estático, que rinde tributo a la acción y la innovación, y del cual debe admitirse que tampoco desaparece total ni inmediatamente.

Desde esta perspectiva, la obligación política remite a las configuraciones más variadas. El modelo chino del "Estado-ético" indica la estrecha imbricación de los órdenes social y político, la manifestación de la armonía social que legitima la producción de estructuras políticas que reclaman directamente la obediencia de los súbditos. Esta construcción duradera y legítima del orden político imperial acaba ante lo precario de las especies políticas constituidas en la historia de la India: aquí, lo político se atomiza, se disuelve en la estructura social y se borra ante el orden de castas y la superioridad de la ley. Así pues, lo político es accesorio y frágil, y sólo cristaliza coyunturalmente en los lugares especializados cuya facultad de obligar desde ese momento queda establecida con mucho menos firmeza. Esta espacialización de lo político es igualmente incierta en la historia del mundo musulmán, en el seno del cual desaparece como espacio legítimo autónomo, y sólo reaparece como lugar de obligación necesaria. El caso ruso parece establecer lo contrario: lo político se impone como instancia superior al orden social, como su productor y organizador que aspira al derecho supremo (es decir monopolístico) de obligar.

El orden ético chino

La ética de la armonía no es sólo una invención filosófica de Confucio (551-479) y de su escuela. Asimismo se refiere a una historia —la de la descomposición progresiva del orden sociopolítico—; a una sociología —la de una sociedad campesina—; a una ecología —la de la irrigación. Confucio reacciona ante la crisis que afecta a una sociedad noble que poco a poco se desliza hacia la anarquía de los reinos combatientes y que sucede a la lenta decadencia de la monarquía Zhou, cuyo rey absoluto se apoyaba en una poderosa aristocracia y en una estructura familiar muy organizada. Así pues, el orden que se pierde a partir del siglo VIII a. C., es de naturaleza familiar, moral y cosmogónica. El propósito de Confucio, en la corriente de los siglos VI y V, es el de regresar a él: así pues, su obra plasma un concepto de lo político que arraiga en los tiempos chinos más remotos y que, en consecuencia, no dejará de organizar el desarrollo político de China.

De manera que lo esencial de la concepción ética de lo político encuentra su expresión en el pensamiento de Confucio. La idea de *orden político* adquiere aquí todo su sentido. El gobierno de los hombres supone la perpetuación de la armonía social; por lo tanto implica un poderoso control social concretado por el minucioso respeto a los ritos. Así pues, el poder no es una relación de obligación: se confunde con la sustancia misma de un orden social civilizado, sostenido por la educación y por ende por la socialización de cada quien en una misma codificación de la vida social hasta en sus menores detalles. La fuerza del Estado no procede de sus dirigentes, de sus instituciones o de sus instrumentos, sino del conformismo que él protege y que lo protege.

Este concepto del gobierno de los hombres tiene varios efectos en la construcción de lo político. Primero se opone a la menor individualización de la práctica política: la ciudad sólo perdura si persiste el conformismo; así pues,

la acción individual no tiene mucho sentido: el espíritu de competencia debe ser atacado y denunciado, la búsqueda del cambio social se desautoriza y, más que nada, la concepción contractual de la obediencia civil carece de todo fundamento. En lugar de respetar un contrato, el individuo que obedece se apega a las reglas que lo trascienden; el hombre, en lugar de actuar en la política inspirado por las reglas del raciocinio individual, debe practicar el altruismo. Así pues, en la obediencia no hay cálculo individual sino respeto *a priori* de un orden que se impone como tal.

De la misma manera, la concepción ética de lo político tiene que conducir al elitismo: si el orden político depende del respeto de las reglas, conocerlas constituye el mejor recurso de poder; así pues, la sociedad china se basa en la distinción (observada por Weber) entre la clase educada y la masa. En cambio, un dualismo tan tajante sólo puede tener los diferentes efectos que marcaron tan profundamente el desarrollo político de los chinos: a la larga, obliga sobre todo a la formación de religiones populares independientes de la minoría educada, que por ello son fuentes de inestabilidad política. El budismo y el taoísmo desempeñaron este papel en la historia china y contribuyeron a dar una orientación mesiánica a la obra de impugnación política y a los movimientos revolucionarios. Desde un punto de vista comparativo, el fenómeno es importante: en el mundo cristiano y en el Islam, el orden político procede de una religión popular para la cual, desde entonces, el poder político carece de la importancia y legitimidad que posee en la cultura china. Así, el modelo del "Estado-ético" es solidario de una cultura que margina la trascendencia en beneficio de la exaltación de un orden terrestre: en consecuencia, el poder político ocupa en ella el lugar central aunque, por otra parte, no puede aprovechar la influencia de la legitimidad extrahumana.

Al mismo tiempo, la acción política queda prisionera de las reglas morales humanas que constituyen su fundamento. El poder no produce: reproduce las reglas de la virtud y de la naturaleza. No estructura el orden social, sino que procura su perpetuidad al proteger a las comunidades locales, a los grupos de parentesco y a la familia. La decisión de revalorizar un orden político cuya capacidad *inventiva* se ha esterilizado de esta manera explica el auge del legismo que conoció su momento de gloria con la corta dinastía Qin en el siglo III a. C.; por lo contrario, esta corriente exaltaba la fuerza del Estado con la facultad de *producir* la ley y no de someterse a ella, y de trastornar los ritos, prefiriendo leyes más eficaces...

El concepto confuciano del orden político encuentra su fundamento en la historia social china. Es notable que se reafirmara en el contexto de una guerra civil, formado al mismo tiempo de la atomización y la militarización del mundo chino, de precarias alianzas y rivalidades duraderas entre las ciudades. La obra de Confucio intervino como recuerdo de la superioridad de un orden inmemorial sobre las iniciativas individuales que tenían que ser conflictivas. Las circunstancias sociales de la expresión de las reglas del "Estado-ético" recuerdan a las que, durante el desorden de la sociedad feudal, presidieron la construcción del Estado occidental y de las cuales Elias nos dejó un análisis que se ha hecho clásico: en uno y otro casos, el orden renace del desorden para

favorecer en cada ocasión el nacimiento o renacimiento de un centro poderoso; sin embargo, en la historia china esto fue para construir un centro a partir de la reactivación de la estructura social; en la historia occidental, para consagrar la fuerza de un príncipe que basa su autoridad en el contrato establecido con los individuos que conforman la sociedad.

La estructura social china se caracterizaba por la imposición de un orden comunitario del cual puede comprenderse que fue el fundamento de esta construcción del "Estado-ético". Al final de la Edad Media, en la sociedad occidental dominaban al mismo tiempo la diferenciación activa de las clases sociales y el principio de un proceso de individualización de las relaciones sociales: la oposición entre una aristocracia en plena crisis de autoridad, un campesinado en rebeldía pero que también huía hacia las ciudades, y una burguesía en pleno ascenso, iniciaba la lucha de clases al estilo moderno; la reconstrucción (primero en Inglaterra y luego en el continente europeo) de la propiedad individual de la tierra en torno de la familia nuclear estimulaba el nacimiento político, económico y social del individuo. Desde tiempos de Confucio, la sociedad china constaba de un campesinado estructurado a partir de un concepto comunitario del orden social que se imponía con tanta más facilidad como base social del Estado imperial, cuanto que los elementos ecológicos hacían necesaria la protección de un fuerte centro político que asegurara la irrigación. En todos los periodos de la historia china se observa el intercambio funcional entre el imperio y el campesinado: los Tang (618-907) construyeron su orden imperial con base en una ordenanza agrícola que entrega a cada familia la cantidad de tierra necesaria para asegurar su subsistencia y permitirle pagar el impuesto; las tierras ricas se entregan en usufructo; las tierras pobres, en pleno derecho de propiedad; con los Song (960-1279), la ley Wang Anshi de justicia social (siglo xi) tuvo como función redistribuir los cargos entre los pequeños campesinos según el mismo principio de optimación; con los Ming (1368-1644), junto a la reconstrucción del Imperio se redistribuyen las tierras y se establece una nueva fiscalidad agrícola.

De esta manera, la solidaridad entre los miembros de la familia —base de las contribuciones, unidad militar y depositaria de la función productiva— y el Imperio, organizador de este gran "mosaico de tierras", se debe a la larga duración y a la construcción del orden político, del cual uno interpreta con más claridad el lugar que concede a los ritos y al conformismo social.

El orden de castas

El desarrollo político de la India refiere a un modelo que con frecuencia se opone al ejemplo chino: un orden político atomizado que alterna con precarias construcciones imperiales como los imperios Maurya (321-185 a. C.) y Gupta (320-535 d. C.). Varios sociólogos han querido encontrar la razón de esta diferencia, intentando explicar la constancia de las estructuras imperiales en China frente a la incapacidad del mundo de la India para conservar un centro imperial. Sin simplificar demasiado, la comparación tiene sentido hoy:

el sistema político chino no conoce las mismas dificultades que la Unión de la India para mantener su unidad y para proteger las funciones de su centro político. Con frecuencia las respuestas a este enigma han sido de naturaleza cultural: así, Eisenstadt expone la oposición entre la cultura confuciana, orientada hacia las cosas de este mundo y que por ello valora la función política, y la cultura hindú, orientada hacia el más allá, que conduce a la contemplación y no a la acción, y que resta valor al orden de lo político. La hipótesis es rica y lógica; sin embargo, es importante matizarla y relacionarla con la historia social del mundo indio que poco a poco elaboró un concepto de la obligación política, la mayoría de cuyos elementos existen aún.

En esta historia social domina el sistema de castas. Célestin Bouglé observó que dicho sistema consistía en dividir a una sociedad "en un gran número de grupos especializados de manera hereditaria, superpuestos de modo jerárquico y mutuamente opuestos", que no tolera "por principio, advenedizos, mestizos o tránsfugas de sus profesiones", y que se opone "a la vez a las mezclas de sangre, a la conquista de categorías y a los cambios de oficio". En realidad, este sistema se basa en el principio de la exclusión social. Además de que es muy complejo, su fundamento y su origen no son claros y permiten interpretaciones diversas y hasta contradictorias. Cabe mencionar que aún pesa en la sociedad india, aunque teóricamente fue abolida por Nehru, que prohibió la discriminación. Parece que el sistema empezó a definirse a finales del milenio II a. C., con el objetivo de distinguir al invasor ario de las poblaciones invadidas, aunque se limitaba a reconocer los tipos de ocupaciones (*varna*), cuyos límites se definieron empíricamente de manera progresiva: estos eran entonces los brahmanes (sacerdotes), los *kshatriya* (guerreros), los *vaishya* (agricultores) y los no-indoeuropeos que formaban la clase de los *shudra* (servidores). Después, esta estratificación social se fue complicando y poco a poco se anquilosó y dio origen a grupos más numerosos cada vez, a los cuales los individuos pertenecen por identidad (*jāti*). El advenimiento del Imperio Maurya, creado por un *shudra*, y las diferentes invasiones o las amenazas de invasión contribuyeron a que las castas conformaran una manera de resistir al extranjero y conservar la eficacia del dominio de los brahmanes; en este contexto se impuso la endogamia aunque, según parece, muy tarde (siglos X a XI). Así, la casta de los brahmanes pudo imponerse poco a poco, con base en una jerarquía de la pureza, como guardiana del saber sagrado, aprovechando, además, para su mantenimiento, la renta de tierras y las múltiples dádivas que recibían a cambio de los servicios que proporcionaban por administrar los bienes religiosos. En este sentido, los brahmanes pudieron adquirir poco a poco lo esencial de la autoridad, sobre todo a expensas de los *kshatriya*. Así pues, esta distinción tiene mucha importancia en la idea de obligación política. La casta de los brahmanes, piedra angular del sistema jerárquico y depositaria del saber religioso, permite la unidad del mundo indio. Al mismo tiempo, es de naturaleza cultural más que institucional: el dominio de los brahmanes se manifiesta con el cumplimiento de una función de aculturación, mediante la adhesión religiosa del conjunto de los individuos —ya sean descastados o

pertenecientes a otras castas— a la ley como orden de valores (*dharma*), tal como la guardan o promulgan los brahmanes.

Por esto, lo político como *lugar* y como *institución* especializada tiene contenido por partida doble, y remite a la "secularización limitada" de que habla Louis Dumont. Primero está su *naturaleza*: la institución real, privada de una fórmula autónoma de legitimidad, para gozar de la obediencia civil debe observar antes la tradición vigilada por los brahmanes; el rey, carente de función religiosa, sólo puede gobernar de acuerdo con el sacerdote, mientras que ese compromiso permanente no tenía razón de ser en la historia china, lo que ampliaba la función política. En el plan *funcional* existe una limitación por lo menos igualmente fuerte: la función política se limita a la guerra y a los impuestos, mientras que en el modelo chino, por lo contrario, se extiende al conjunto del orden social.

De esta manera, la obligación política poco a poco se desintegra en el mundo indio, entre un concepto amplio que abarca la sumisión de todos a un orden de valores y a un modo de vida social, ambos garantizados y protegidos por los brahmanes, y un concepto limitado que le da una definición instrumental, reduciéndolo a la obediencia a las órdenes dadas por el rey en terrenos bien definidos. Por ello se reduce y debilita lo legítimo de las instituciones monárquicas o, de manera más general, de las instituciones políticas especializadas; de la misma manera, la fidelidad individual tiende a ser más fuerte en el plano local (que pone al individuo en contacto directo con el sistema de castas) que en el plano imperial, cuya pertinencia parece menor; asimismo es más estrecha en dirección de la "nación", expresión del comunismo indio (es decir, hindú), que en dirección del Estado concebido como artefacto. Por estas razones, las construcciones imperiales que pudieron durar en la India pretendieron conformarse según otro concepto de la obligación política: Asoka se empeñó en construir al Imperio Maurya con base en el budismo, liberándose así (aunque sólo parcialmente) de la tutela de los brahmanes; en cuanto al Imperio Mongol, era musulmán; el británico era cristiano, y la República India, construida por iniciativa del Partido del Congreso, es inspiración laica y reclama la función de obligación política con referencia a la concepción occidental de soberanía del Estado. En este último caso, la situación parece más difícil, y a la fecha sólo se conserva a expensas de una mayor pérdida de legitimidad del Estado, mientras que la acción colectiva constantemente se basa más en la movilización de los individuos en el marco de su obediencia religiosa.

Como observó Max Weber, en las hipótesis es muy clara la oposición entre el sistema chino —en el cual el letrado es asalariado y funcionario del Estado— y el sistema indio, donde el brahman es independiente del Estado tanto en lo económico como en lo simbólico. Entonces, la obligación política sigue dos orientaciones que destacan el perfil de las instituciones políticas.

El orden musulmán del tawhid

Aunque sea peligroso hablar de *un* orden musulmán (tanto en el tiempo como en el espacio), en los diferentes islams podemos encontrar elementos comunes

que ayudan a definir los contornos de la construcción original de la obligación política. El Islam, cultura esencialmente monista que se basa en el principio de la Unidad (*tawhid*), lleva a la lectura unitaria de la obligación: la obediencia civil no puede separarse de la obediencia religiosa, y una y otra no pueden remitir más que a la sumisión a la Ley. A su vez, ésta procede de una autoridad, la de Dios, cuyo principio esencial no se delega, esto es, saber decir lo justo y producir un poder soberano. La lógica estatal occidental se basa en la formación de un ámbito político que aspira a la soberanía, o sea, a promulgar el derecho, a crear una legitimidad que le sea propia y que no dependa de ningún antecedente. En el mundo musulmán, el orden político no puede aspirar a esta construcción de la soberanía humana. Si bien el califa es "el teniente del profeta" y el *vali*, en el Irán islámico, es el "teniente del teniente del teniente de Dios", la delegación sólo puede considerarse un instrumento: el representante actúa en nombre de Dios, en lugar del profeta, o en la ausencia del *imán* oculto entre los chiítas, pero no puede aspirar a disponer de la autoridad de éstos, es decir, de la capacidad soberana de decir lo justo. Desear esta capacidad equivaldría a proclamar la existencia de una fuente humana del derecho y de la ley, y por ende a poner en duda el principio monista para adoptar un concepto dualista que, por ejemplo, se encuentra en el cristianismo tomista. De manera más concreta, para el príncipe esta decisión implica el riesgo (que han corrido varios de ellos en nuestra época) de liberar un ámbito de legitimidad superior a él y que alimentaría así la impugnación islámica de su gobierno.

Esta concepción monista y nomocrática de la obligación política desemboca en la definición del tipo de poder otorgado al príncipe. La historia del mundo musulmán, igual que la del mundo hindú, muestra que un poder meramente nomocrático es inconcebible. Primero porque la Ley no puede preverlo todo: el Corán, incluso completado por la *Sunna* y por las *hadith* (conjunto de actas y palabras prestadas al profeta y, como tal, plenamente legítimo) no incluye todos los problemas concretos planteados en la ciudad. Aunque la apertura es considerable, las *hadith*, elaboradas al principio del Imperio de los abasidas (a partir de la segunda mitad del siglo VIII d. C.), constituyeron un medio cómodo de legitimar las decisiones aplicadas por los príncipes, que convenía hacer obligatorias. Para favorecer la innovación y moderar el estatismo del orden nomocrático, se agregaron otras dos fuentes de obligación: el *ijtihad*, es decir, el esfuerzo del que conoce la Ley para llevarla al tratamiento de casos nuevos, y el *ijma*, es decir, la unanimidad de la comunidad de creyentes (en realidad, de los doctores de la Ley), en la promulgación de reglas nuevas y legítimas. Si estas dos fuentes nuevas remiten a la Ley de Dios, de donde les viene la autoridad, de facto conceden a quienes las producen una autonomía y un poder indiscutibles.

La historia del mundo musulmán muestra que la adecuación de la obligación nomocrática fue más lejos. El Islam, cultura que valora la acción en la tierra (a diferencia de la cultura hindú) y que se construye en un ámbito definido por los desafíos de la guerra, la conquista y las rivalidades tribales, se enfrentó a la necesidad de conceder al príncipe eficacia política y capacidad para manejar un imperio de dimensiones y duración superiores a las regis-

tradas por la historia de la India. Como el príncipe musulmán no podía aspirar a la legitimidad, invocó el argumento de necesidad (*dharuriyya*); tampoco podía presentarse como poseedor de una autoridad soberana, así que intentó crear la obligación mediante un esfuerzo constante de legitimación, al acercar en lo posible su orden político a la ciudad ideal deseada por Dios.

Este esfuerzo controla la estrategia de legitimación desplegada por el príncipe tanto en la época clásica como en la época moderna. Por lo mismo ordena el proceso de establecimiento de la obligación política en el mundo musulmán. Éste corresponde a varias figuras, ya sea que la legitimación tenga una orientación religiosa, ya sea que tienda a sacar el máximo partido del argumento de necesidad.

En el primer caso, la demostración consiste en valorar el vínculo que une al príncipe con la voluntad de Dios. Entonces el argumento puede ser genealógico; como el monarca alauita de Marruecos y el monarca hashemita de Jordania en la época contemporánea, el príncipe exige obediencia porque él pertenece a la familia del profeta. Asimismo puede ser mesiánico: gracias a la inspiración de un *madhi* enviado por Dios, se debe obediencia al príncipe en nombre de la misión restauradora que Dios le ha confiado, así como los califas almohadas en el Maghreb del siglo XIII pretendían ejecutar la obra mesiánica de Ibn Tumert. Asimismo, en el Irán contemporáneo algunas corrientes minoritarias presentan al imán Jomeini con las características de un *mahdi*. Por último, el argumento puede ser meramente funcional: en este caso, el príncipe exige obediencia porque se presenta como defensor y protector de la comunidad de creyentes y como garante de la aplicación de la *Shari'a*. A partir de esta tesis se construyó la teoría clásica del califato, en particular a iniciativa de Al Mawardi (m. en 1058), y a la cual se suscribían en particular los califas abasidas con quienes tenían obligación sus súbditos, no porque descendieran del profeta o porque les hubieran confiado el ejercicio del poder político, sino porque su función consistía en proteger al Islam. En este nivel es posible la delegación: los watasidas marroquíes (siglos XV a XVI) defendían el derecho de obligación porque representaban al califa otomano; antes que ellos, los almorrávidas (1056 a 1146) basaban su legitimidad en su pretensión de representar a los califas abasidas.

La teoría iraní del *velayat-e-fakih* representa un caso particular que corresponde a lo específico del chiísmo. Para los chiítas, el profeta le transmitió su autoridad a sus descendientes: desde Alí, su yerno y primer imán, hasta Mehdi, el imán decimosegundo que desapareció cuando tenía cuatro años de edad. La ausencia de Mehdi tuvo que ser provisional: en espera de su regreso, el ejercicio de la autoridad puede suspenderse (tesis de la escuela *ajbati*) o ser ejercida por quien o quienes conocen la ley y por ello tienen la competencia necesaria para administrar la ciudad como lugartenientes del último imán (tesis de la escuela *osuli*). La primera tesis aleja al "clero" chiíta de la vida política y produce una actitud quietista, mientras que la segunda ha sido aplicada por la República Islámica Iraní desde 1979.

Algunos príncipes, que no han llevado muy lejos una discusión de tipo religioso, pretenden basar su autoridad en un argumento político. Empero, no se

trata de una legitimación laica: el príncipe utiliza el argumento coránico de la necesidad del poder e invoca la eficacia de su acción como condición para obtener la obediencia de sus súbditos. El argumento puede basarse en la identificación: el príncipe, como hizo la dinastía saudita, esgrime su identidad tribal-familiar para reclamar una autoridad que presenta como algo al servicio de Dios. También puede ser de naturaleza funcional: el príncipe exige obediencia en nombre de la eficacia de su acción política, como prueba de que responde activamente a la necesidad de un fuerte poder político y de que protege del riesgo del caos (*fitna*) denunciado en la tradición islámica como el peor de los males. El argumento funcional puede referirse al desempeño económico o social, ya sea a la empresa militar (desde esta perspectiva, se notará la importancia del papel desempeñado por las guerras de descolonización, las guerras árabe-israelíes y el conflicto del Sahara), ya sea a la obra de construcción de un Estado moderno: entonces se hace referencia a la Constitución, al territorio o al establecimiento de una burocracia.

Empero, estos procesos de legitimación a partir de la necesidad conocen tres limitantes: primero, tienden a dotar al príncipe de una autoridad mediocre, frágil, precaria y con el peligro de enfrentarse (sobre todo en las situaciones de crisis) a una impugnación que se debe a una legitimidad mayor. Este fenómeno es tradicional en la historia musulmana, marcada por la sucesión de regímenes surgidos de la conquista militar y que no siempre cuentan con una identidad religiosa bien establecida. Desde esta perspectiva es significativo el caso de los mongoles, islamizados en fecha muy reciente, y que establecieron un orden político que esgrime el argumento de la necesidad de un poder fuerte. Los especialistas en ciencia religiosa de la época, y sobre todo Ibn Taimyya (1263 a 1328), mientras que recomiendan la obediencia civil, subrayan que las normas promulgadas en el mejor de los casos sólo son reglamentos (*yassa*) carentes de fundamento religioso. Por ende, la obligación política del súbdito era superficial y vulnerable ante cualquier ataque de fondo. El fenómeno se reproduce en la época contemporánea, donde la adhesión a cualquier poder establecido sobre bases extrarreligiosas (como por ejemplo los regímenes baathistas) es tanto más frágil cuanto que se sospecha que todo esfuerzo tendiente a promover la lógica estatal introduce influencias extranjeras, lo que contradice las fórmulas de legitimación surgidas directamente del Islam.

Además, cualquier esfuerzo de legitimación política sólo es posible cuando no contradice las referencias de naturaleza religiosa. El presidente sirio Assad tuvo que dar marcha atrás porque en la constitución elaborada en 1973 no se hizo referencia alguna al Islam y el principio central del reciente orden institucional era "el nuevo hombre árabe". Doce años antes Habib Bourguiga sufrió un revés parecido cuando proclamó oficialmente la necesidad de abandonar el ayuno de Ramadán para ayudar a la construcción del Túnez moderno.

Cualquiera que sea el modo, toda fórmula de legitimación debe culminar en un simbolismo religioso. Ni siquiera los regímenes que han llegado muy lejos en la elaboración de lo que podría considerarse un "laicismo árabe", han deja-

do de proclamar su referencia al Islam, ya sea de la palabra, ya sea mediante actividades simbólicas como la peregrinación que efectúa a La Meca el jefe de Estado. El descuido de esta referencia parece tener relación directa con el déficit e incluso con las crisis de legitimación que culminan en acontecimientos revolucionarios, como cuando el último sha de Irán cambió el calendario islámico por el calendario imperial.

El orden imperial ruso

El desarrollo político ruso revela otro modelo de obligación política cuya fuente en parte está en el cristianismo bizantino, que ya nos coloca en una situación distinta del cristianismo occidental. El mensaje cristiano llegó a Roma cuando las instituciones imperiales estaban en decadencia. El ámbito religioso se autonomizó de tal manera, para dar lugar a una Iglesia que aspiraba al ejercicio de su soberanía, que el poder político, desde mediados del siglo V, ya no podía controlarlo eficazmente. La aventura bizantina es de naturaleza muy diferente; entre otras cosas, significa que el cristianismo no contiene un modelo político y que éste sólo se forja mediante el efecto de las prácticas sociales y de las relaciones de poder. En Bizancio, sobre todo en los primeros siglos de la era cristiana, el orden político está suficientemente estructurado y es lo bastante eficaz para que la Iglesia que se está construyendo cuente con él, delineando así los contornos de un modelo original en el cual la Iglesia y el Imperio se ven obligados a colaborar: ninguno de los dos puede controlar totalmente al otro y al mismo tiempo cada uno necesita contar con el otro para consolidar su poder. Por ello, el modelo bizantino no es teocrático pues el emperador tiene enfrente a una Iglesia poderosa; tampoco es césaro-papista pues la Iglesia coexiste con el poder imperial estructurado.

Por ello, el cristianismo oriental inaugura en Bizancio un modelo original caracterizado por una notable abundancia de recursos de poder: la religión y la política están en estrecha simbiosis; se refuerzan mutuamente, mientras que ambas están marcadas por una institucionalización profunda que dota a una y otra de un espacio propio y de copiosos recursos burocráticos. Nadie duda de que este modelo le aproveche sobre todo al emperador, que ejerce la cotidianeidad del poder y dispone así de una legitimidad religiosa que le permite presentarse como el "elegido de Dios", es decir, como "Dios en la tierra" y ejercer una tutela activa sobre la Iglesia, controlando sobre todo la elección del patriarca. La lógica de este sobrepoder lo llevaba a acentuar su orientación, a intentar apoderarse hasta del derecho a decir el dogma, y por ende de mezclarse en las actividades de los concilios, es decir, de convocarlos para imponer sus propias concepciones teológicas. Al establecer este original sistema de estrecho entendimiento entre la Iglesia y el Imperio, el modelo bizantino consagraba una construcción particular de lo político que le confería al titular del poder temporal, y por ende poseedor de los medios directos y concretos de gobierno, la posibilidad de producir un tipo de obligación política basado en los recursos religiosos que pueden inspirar una obediencia y

una adhesión mucho más fuertes. De ahí la importancia política de las discusiones teológicas en las estrategias de poder desplegadas por el príncipe, sobre todo las de los iconoclastas en el siglo VIII. A diferencia de la orientación de los modelos teocráticos, esto no significa que el emperador dispusiera de manera arbitraria de estos medios: la Iglesia estaba lo bastante estructurada y dispuesta a defender la autonomía de su propio espacio para que las incursiones del emperador en el terreno hierocrático fueran contenidas y controladas. Primero, el titular del poder temporal debía profesar la fe ortodoxa y su comportamiento podía ser sancionado por la Iglesia *ratione peccati*; no podía tocar ni el derecho ni las instituciones específicas de la Iglesia; sus iniciativas en el plano teológico le proporcionaban la reacción protectora de la Iglesia, que debía dar prueba de su competencia en este terreno; así supo reaccionar de manera bastante rigurosa durante la disputa de los iconoclastas para reestablecer el culto de las imágenes.

Este modelo del orden político, a pesar de sus contornos inestables e inciertos, posee tres características que permiten identificarlo: la capacidad del príncipe para dar a la obligación política bases religiosas; la fuerte imbricación de las instituciones temporales o espirituales, la cual permite que las primeras instrumentalicen a las segundas; la fuerza de este entendimiento que no permite fuera de él ningún lugar para la constitución de otros poderes: de ahí las dificultades para la formación de una sociedad civil que aún hoy aparecen en las sociedades herederas del modelo bizantino.

Sin duda, la herencia más significativa y determinante es la que caracteriza al mundo ruso. En él, el modelo bizantino está simplificado hasta cierto punto; el cristianismo, introducido en el principado de Kiev por iniciativa del poder político, nunca dispuso, ni en Kiev ni más tarde en Moscú, de la misma autonomía y de la misma fuerza que en Bizancio. La Iglesia rusa, más controlada por el príncipe y por el zar, se impuso con más claridad todavía como instrumento del poder imperial, al mismo tiempo lugar de formación de las élites, de legitimación del poder principesco y de ejecución de sus decisiones: la oposición política al zar se construyó como una herejía, mientras que la idea de distinción de lo temporal y lo espiritual sólo se percibió durante los breves periodos de gran debilitamiento del poder imperial.

De esta aventura proviene una notable sobrevalorización del poder político: lejos de depender de lo religioso (como en el Islam o en el mundo hindú), lejos de construirse diferenciándose de ello, y por ende perdiendo recursos (como en la Europa Occidental), lejos de imponerse gracias a una cultura orientada hacia este mundo y descuidando lo religioso (como en China), en Rusia lo político se construyó por encima de lo religioso y subordinó a la Iglesia. Así, lo político mantuvo una posición jerárquica que lo colocó por encima de todas las acciones sociales y pudo conservar todos sus recursos, y su capacidad de someter, sin que ninguna instancia le impidiera deslizarse hacia lo arbitrario. El absolutismo político ruso se construyó en la historia a medida que el príncipe fue controlando a la Iglesia y luego pudo aprovechar dicho control para construir un poder político lo bastante fuerte para dominar los diferentes ámbitos sociales y el poder aristocrático. De esta manera se constituyó el

gossudarstvo que compara el poder imperial al dominio del amo sobre los hombres y las cosas, negando igualmente, en nombre de la supremacía del poder político, toda distinción entre lo público y lo privado, entre lo político y la sociedad civil. Así, la facultad de obligar políticamente se impone por sí sola, como competencia del príncipe como tal, sin buscar el complemento de fórmulas de legitimación extrapolíticas. De todas las variantes, es la que ofrece más libertad al titular del poder político.

LA ORGANIZACIÓN DE LO POLÍTICO

El orden político no es variado sólo por la manera en que somete al individuo-súbdito y en que logra su obediencia; asimismo es plural en su realización concreta, es decir, en la manera en que se organiza como espacio propio. Por una parte, éste es más o menos independiente de otros ámbitos, y sobre todo del religioso; empero, cualquiera que sea su grado de autonomía, siempre posee lugares, instituciones y personal propios que tienden a especializarse en el cumplimiento de funciones de naturaleza política. Si se exceptúa a la sociedad primitiva, en la cual esta diferenciación es de lo más limitada, todas las otras sociedades se caracterizan por la existencia de funciones, estructuras y actores políticos especializados incluso cuando su legitimación depende de otros sectores de la acción social.

Por otra parte, el modo de organización del ámbito político varía mucho. Puede cristalizar más o menos en un centro que reclama el monopolio de las funciones políticas o, por lo contrario, puede fraccionarse en múltiples centros; su articulación con los demás ámbitos sociales tampoco es uniforme. En pocas palabras, el Estado occidental constituye un tipo de centro entre muchos otros posibles, cuyo catálogo definitivo aún no ha sido elaborado por la historia.

El Imperio chino

En la historia china, la obligación política se basa en el respeto de los ritos y en la conformidad con una armonía universal y con el orden cósmico postulado. En estas condiciones, las prácticas mágicas que relacionan a los hombres con el cosmos tienen que ser asuntos públicos, es decir, deben centralizarse en manos del emperador. Esta centralización de los cultos se constituyó poco a poco en detrimento del culto a los antepasados o jefes de la ciudad y sirvió de fundamento religioso a un poder imperial fuerte y centralizado en el cual el emperador tiene categoría de demiurgo y se considera el vínculo entre el cielo y la tierra.

Visto de esta manera, el centro tiene, para empezar, una identidad, si no religiosa (concepto difícilmente aplicable a la cultura china), por lo menos cultural. Su organización secular supone la prolongación burocrática que hizo al Imperio del Medio el verdadero inventor de la burocracia y de los funcionarios. Desde el Imperio Qin (221 a. c.) se inició la administración territorial, se

unificaron las medidas, la moneda y la escritura y se estableció el monopolio político de la posesión de armas; el fenómeno, que se prolongó con los Han, se extendió con los Tang, dinastía con la cual la administración empezó a diferenciarse de la corte y a especializarse para dar lugar al surgimiento de organismos permanentes. No obstante, con los Song (960-1279) se ubican los elementos sensibles del desarrollo burocrático: la racionalización de las maneras de contratación mediante la generalización de los concursos, cuya función era acentuar la independencia de la administración respecto de la aristocracia militar; la multiplicación del número de funcionarios que aseguraron su supremacía en la corte y se independizaron del propio emperador; el notable aumento de sus recursos y de sus salarios personales. De esta manera, el perfeccionamiento de la construcción del centro implica su burocratización progresiva: en adelante, y sobre todo con los Ming y los manchúes, alternaron los periodos de recuperación de la fuerza imperial de manera absolutista y personal con los periodos en que predominó la administración y la corte pasó a segundo plano. Así pues, esta bipolaridad del ámbito político se impone como característica esencial del modo tradicional de centralización del Imperio chino.

Esta bipolaridad se repite en la distribución de las relaciones entre el centro y la periferia. Todos los principios que presiden la construcción del orden político en China se refieren a la armonía social, a la protección del orden comunitario y a la valoración de la familia y de la autoridad paterna; así pues, suponen la conservación de los ámbitos sociales y las relaciones comunitarias que contribuyen a estructurarlos. Al mismo tiempo, el Imperio es un principio de unidad y lo político se considera una instancia de realización activa de la armonía social. Así pues, de la tensión entre estas dos direcciones surge una parte esencial del desarrollo político chino que marca la originalidad de los modos de articulación entre el centro y la periferia.

Para empezar, el centro imperial se construyó como sustituto de la familia extensa y destruyó progresivamente a la familia indivisa que propiciaba el reparto del poder político; dicho centro prefirió a la familia nuclear, punto de equilibrio mucho más favorable entre las aspiraciones de un centro fuerte y el mantenimiento de jerarquías y autoridades familiares en la periferia. Al mismo tiempo, desde el Imperio Qin, el centro establece el reparto territorial, fija las circunscripciones administrativas, impone la administración local y se esfuerza por asentar el universalismo de su orden político en una obra de igualación altanera ante las condiciones individuales. De ahí la importancia de la *ley*, que primero es evidenciada por los legistas en la época Qin; lo propio de la ley era ser pública, conocida por todos, objetiva y no permitir la menor interpretación ni de parte del poder ejecutivo ni del juez. En China, esta valoración de la ley conoció diversos azares: los confucianos impugnaron la orientación positivista que le daban los legistas, así como su origen político que contradecía el fundamento moral que, según ellos, debía ser la base de la obligación política. Cabe señalar que por encima de estas discusiones, la práctica de la ley general e impersonal fue clave para que el centro cumpliera su función de monopolizador de la acción política: los Han recuperaron esa

función por su cuenta, otorgando a la ley un nivel cósmico, mientras que los Tang construyeron su imperio sobre la codificación (624 d. C.), con un método que prohibía la intervención apreciativa del juez y que con la misma palabra designaba al delito y a la pena.

De la misma manera, la universalización de lo político era promovida por una política de igualdad de las condiciones económicas y sociales. Cada nueva dinastía que se instalaba institucionalizaba su poder mediante la redistribución de las tierras en el sentido del rigor igualitario que ofrecía al centro dos ventajas: la de imponerse como productor del orden social que le ofrecía la mayor seguridad en los ámbitos político y socioeconómico y la de prevenirse en contra de la competencia de la aristocracia terrateniente que amenazaba con afectar el ejercicio del monopolio del poder político. Es significativo que en su decadencia las dinastías tuvieran que reconocer la desigualdad de las familias terratenientes y pretendieran apoyarse en las más ricas de ellas.

De la misma manera, el centro no tardó en monopolizar las principales funciones de producción industrial, apropiándose de la explotación de la sal y del hierro, sobre todo desde el periodo Han, mientras que los Song ampliaban los monopolios económicos a todos los ámbitos correspondientes a las necesidades militares, impusieron la tutela imperial a lo esencial de las actividades mercantiles. Entonces, como observa Max Weber, las aldeas chinas no conocieron la autonomía política de que gozaron las comunas occidentales: presas entre la conservación de las comunidades familiares y la eterna y poderosa tutela imperial, las aldeas chinas no pudieron expresar una sociedad civil diferenciada del Estado, como sucedió en la Europa occidental después de la sociedad feudal que inauguró la tradición de inmunidad y autonomía de los ámbitos sociales en condiciones desconocidas en los grandes imperios chinos.

Sin embargo, la última historiografía indica que es peligroso simplificar, so riesgo de olvidar que la historia china también ha conocido una economía próspera, con circuitos propios e independiente del poder político. En realidad, en lugar de un modelo único que defina las relaciones entre la política y la sociedad, la trayectoria china revela la oposición entre un modelo imperial comunitario, igualitario, antimercantil y marcado por el feudalismo (*fengtian*) y un modelo imperial burocrático que admite la formación de un ámbito económico privado y de un mínimo de individualización (*junxian*). El primero predominó hasta el advenimiento de los Ming (siglo XIV); el segundo estuvo más presente con las dos últimas dinastías, y favoreció tanto la gestión del desarrollo económico del periodo contemporáneo como el advenimiento del reformismo posmaoísta. No obstante, sería un error rebajar el *junxian* a la categoría occidental de Estado diferenciado de la sociedad civil: la autonomía de que gozan los ámbitos económicos sólo se comprende cuando se compara con el ascendiente de lo político sobre lo social, y más precisamente con la capacidad del control ético-ideológico que ejerce sobre él. Así pues, más que de una diferenciación convendría hablar de coexistencia, es decir, de desconcentración, entendiéndose que las élites económicas no son independientes ni cumplen la función innovadora que las caracterizaba en la historia occidental.

Esta práctica del orden político que de hecho no se establece *frente* a los ámbitos sociales como en el modelo occidental, sino penetrando en ellos y pretendiendo integrarlos, durante los periodos de poder pudo provocar deslices totalitarios, fundados en la pretensión del centro de establecer las condiciones de estricta igualdad —y hasta uniformidad— entre los individuos: el ejemplo más célebre es el del Imperio Qin (siglo III a. C), que prohíbe la lectura de libros e impone su propia ideología. Con frecuencia se ha dudado de la perpetuidad del totalitarismo Qin: ninguna de las dinastías siguientes aplicó el mismo rigor. Sin embargo, su orientación se conserva de manera ideal-típica y estimula la capacidad común en los sistemas políticos chinos de dominar al cuerpo social, de intentar estructurarlo más que de diferenciarse de él, de fundamentar al centro sobre la eficacia de su intervención soberana en cada ámbito social. Con este movimiento, que alterna a un centro fuerte que arrastra a la sociedad hasta en sus actividades íntimas, y un centro débil que se deteriora y a la vez es arrastrado por los movimientos sociales, se construyó un modelo de relaciones entre el centro y la periferia que se impone como elemento esencial del desarrollo político chino.

El sistema galáctico de la India

En contraste con la continuidad del orden imperial chino, interrumpida sólo por cambios dinásticos que abren paréntesis más o menos largos, el modelo indio ofrece una variedad de arreglos institucionales que confiere al ámbito político una geometría compleja y variable, que en particular culmina en la dispersión de los lugares de poder (sistema galáctico).

En su inicio, en los albores del primer milenio antes de Cristo, las primitivas sociedades védicas se basaban en los clanes: la tribu decidía el contorno del ámbito político, ya que el *janapanda* (territorio político) se definía como la zona en que la tribu (*jana*) "había puesto los pies". En estas condiciones, la tierra le pertenecía al clan sin que el jefe tuviera el menor derecho personal sobre ella. Las transformaciones económicas de naturaleza social y tecnológica alteraron este ordenamiento y culminaron en la construcción de un tipo de ciudad afín a la cultura hinduista, en la cual el sistema de castas desempeñó un papel activo en la articulación de lo social y lo político.

Sería azaroso deducir de aquí un determinismo socioeconómico: los historiadores de la India demuestran que a estos cambios económicos corresponden, por ejemplo en el valle del Ganges, modelos de organización política muy diferentes que ilustraron durante mucho tiempo las variadas dimensiones de las unidades políticas, así como la coexistencia de modelos de las sociedades políticas, las principales de las cuales son aún la cabecera, la ciudad oligárquica, el reino y el Imperio. En cambio, es indudable que la modificación de los datos socioeconómicos desempeñó un papel importante en la invención de los modelos institucionales. La explotación de la tierra, paralelamente a la ganadería, y por ende el desarrollo de una economía campesina diferenciada, así como el surgimiento del comercio y de las ciudades, contribuyeron a

reevaluar el ejercicio político, a diferencia de las otras funciones, y a concederle facultades propias. En el contexto cultural del hinduismo, esta construcción de lo político se concretó mediante la organización de los titulares de los papeles políticos en una casta propia, la de los *kshatriya*, cuyo poder no era legitimado desde el interior del ámbito político: lo legitimaban los poseedores del saber religioso, es decir, la casta de los brahmanes. Así, el proceso de interacción es de lo más notable: mientras que las estructuras de la ciudad se establecieron bajo el control de la cultura hindú, los progresos efectuados en la construcción de lo político a su vez ayudaron a perfeccionar el sistema confirmando su jerarquía. En efecto, la ciudad hindú colocó a la casta de los brahmanes como instancia jerárquicamente superior de la que dependen tanto el príncipe como su entorno para que su acción política sea eficaz. El sistema de castas cumple así lo esencial de la función de regulación social y de protección del orden político.

Esta construcción tiene tres consecuencias: primero, al servir de esqueleto al orden político, el sistema de castas favorece la descentralización y la atomización del mismo. Robert Eric Frykenberg emplea el mismo concepto de *anti-Estado* para designar a la tradición política que caracteriza a la historia de la India y para referirse a la multiplicidad de los poderes políticos coexistentes, remitiendo al mismo tiempo a la autoridad que se ejerce en el nivel microsocioal, el de la aldea o del barrio, y a los demás niveles, incluso los del principado, el reino y el imperio. El poder político, que en lo cotidiano se confunde con el control social que ejercen las castas, pierde así lo esencial de su energía y de su capacidad activadora, para ser una fuente de conformismo social.

La acción política, subordinada al orden social y a la legitimidad de tipo religioso, no es un fin en sí. No asombra entonces que la naturaleza del régimen político no haya sido nunca tema preferido de reflexión política o un modelo uniforme que construir o proteger. No obstante, las rivalidades entre las ciudades y sus inevitables confrontaciones militares llevaron a la formación de reinos más amplios, es decir, de imperios que han favorecido más la elaboración de modelos institucionales. Con la creación del Imperio Maurya, Kautilya (siglo IV a. C.), que también era hombre de gobierno, definió en la *Arthashastra* los perfiles institucionales del reino indio y consignó los elementos que lo constituyen: el rey, los ministros y los administradores, el territorio, la capital, el tesoro constituido por los impuestos, las fuerzas armadas, los aliados y el pueblo.

De esta manera, todo parece equiparar al Imperio indio con el modelo clásico del imperio centralizado, en particular porque en la práctica el Imperio Maurya confirma este parecido. El príncipe dispone de un poder personal que refleja la influencia del modelo aqueménida persa, fundado esencialmente con recursos militares. Sin embargo, su poder no es del todo arbitrario y se inscribe en dispositivos institucionales precisos: el príncipe, rodeado de una poderosa burocracia y de varios consejos que por fuerza debe consultar antes de tomar cualquier decisión, necesita un poder judicial independiente y sobre todo la ley, que está por encima de él, a la cual debe obediencia y que es custodiada por los brahmanes. La constancia del orden de castas y de la tutela de lo

político proveniente de ella es tanto más significativa, cuanto que los príncipes Maurya intentaron aumentar sus recursos de poder apoyándose en el budismo, que ofrecía la ventaja de denunciar al sistema de castas y de ofrecer así más libertad a los príncipes. Que a pesar de todo el príncipe Maurya tuviera que seguir aceptando su fervor muestra la profundidad de la tradición hindú en el mundo indio y la imposibilidad de que un poder político, aunque fuerte en lo militar, pudiera emanciparse de ella.

Finalmente, el príncipe debía contar con una multiplicidad de poderes periféricos cuya perpetuidad atestigua el carácter atomizado del orden político: reinos, cabeceras, aldeas y pueblos cuyo grado de autonomía era mayor o menor, mientras que el mismo imperio coexistía con una serie de unidades políticas cuya extrema variedad no había disminuido. Por lo demás, esta variedad está en el centro de la epopeya india, como revela el *Ramayana* (siglo I), que narra las confrontaciones del príncipe Rama, que dirige un reino institucionalizado, con la comunidad de los *Rakshasas*, organizados en cabeceras.

La ciudad musulmana

Lo complejo y precario de los procesos de legitimación en el mundo musulmán afectan de manera directa a la estructuración política en el Islam. Como en la cultura india y en las culturas de inspiración nomocrática, la *naturaleza del régimen* político no está sujeta a discusión: poco importa el perfil de las instituciones de la ciudad, con tal que obedezcan a la Ley de Dios. Por esta razón, sería vano buscar una obra teórica que nos precise en detalle el perfil de la buena ciudad musulmana o que nos describa a la ciudad ideal: la *summa diviso* en realidad opone a la buena ciudad que conoce y respeta la Ley y la distingue de la *ciudad de la ignorancia*, animada por los más variados instintos humanos en lugar de conformarse a la voluntad de Dios. Por estas razones, entre otras, el mundo musulmán se caracteriza por una gran variedad de sistemas políticos y sería muy delicado señalar su tipología.

No obstante, se han encontrado varios puntos de referencia. Para empezar, la dualidad del ámbito político, dividido entre la legitimidad y la necesidad, entre la realización en la tierra de lo justo deseado por Dios y la mera protección de un orden social amenazado siempre con el caos y con el paso a la anarquía o el desorden (*fitna*). Por encima de la discusión acerca de la legitimidad, esta dualidad limita mucho el mecanismo del funcionamiento político: el argumento del mantenimiento necesario del orden sirve como base para la construcción de las instituciones políticas y administrativas, para la elaboración del derecho y para el uso de la violencia, y define los contornos de un ámbito político oficial; por lo contrario, el argumento mesiánico de la realización de lo justo en la tierra tiende a sustraérsele al príncipe para servir, en cuanto dé el menor paso en falso, como base para una impugnación que así puede gozar de una aura de legitimidad superior a la que tiene el príncipe, llevando a despejar un espacio de movilización que aspira a encarnar el ámbito político frente al poder en funciones: esta fragmentación, signo de debilitación

del poder del príncipe, se encuentra tanto en la época de los omeyas como en el contexto contemporáneo que consagra la revitalización de los movimientos islámicos.

El argumento de la necesidad fundamenta las condiciones para la producción normativa. Además de la ley divina (*shari'a*) y de las demás fuentes que la complementan (*sunna*, *ijtihad*, *ijma*), el príncipe debe recurrir a este tipo de argumento para contar con medios legales que le permitan gobernar: desde la época clásica, el califa debía promulgar reglamentos administrativos (*siyyasa*) para llenar los huecos dejados por las normas reveladas, en los terrenos de la policía y lo fiscal, y por supuesto con la condición de no contradecir las fuentes legítimas y asimismo con el riesgo de que se considere que estas normas complementarias cuentan con un fundamento jurídico inferior. Más tarde se impuso la distinción entre la *shari'a* y la *kanun*: esta última considerada sólo como ley positiva, basada en el argumento de la necesidad, le permitía al príncipe (ya fuera el sultán otomano, el mameluco egipcio o, más tarde, el constructor de un Estado del mundo árabe contemporáneo) justificar una producción normativa carente de bases religiosas y muchas veces copiada de las leyes occidentales. Como *kanun* se importaron en particular los códigos civiles y comerciales, así como las primeras constituciones.

El procedimiento judicial sigue el mismo movimiento: en la mayoría de los casos, el juez (*fakih*) confronta situaciones en las cuales la referencia a la Ley es insuficiente para solucionar los litigios. Así pues, se elabora una jurisprudencia de la que, junto con la tradición constituida por la *shari'a*, surge una pequeña tradición destinada a legitimar todo un conjunto de prácticas necesarias para el buen funcionamiento de la ciudad. Esta jurisprudencia es una fuente de derecho de menor calidad que sólo tiene en su favor el argumento de la necesidad pero que, en la práctica, si bien es frágil, precaria e impugnabile por naturaleza, permitió establecer toda una codificación de las relaciones sociales, sobre todo en terrenos como el de la pequeña propiedad rural. En realidad, el caso del mundo musulmán revela el doble y nocivo efecto de los modelos nomocráticos: destinados a dar a las normas una legitimidad indudable, hacen necesaria la producción de una serie de leyes positivas inferiores a ellas y que así dan pábulo a una discusión permanente acerca de su legitimidad; aunque deberían servir para limitar el arbitrio del príncipe, en realidad le proporcionan los medios para asegurarse la producción normativa, desde luego de menor calidad, pero libre del control previo de legalidad.

Asimismo, la definición de la comunidad de los súbditos está marcada por esta oposición de la legitimidad y la necesidad. La única comunidad legítima es la de los creyentes (*Umma*) que, como tal, no es divisible: si el fundamento de la obligación política se encuentra en la sumisión a la Ley de Dios, ésta concierne igualmente al conjunto de los creyentes; por la misma razón, la *Umma* tiene que ser igualitaria: las distinciones de clase o de condición carecen de fundamento legítimo. Finalmente, la comunidad no podría dividirse en sectores de cumplimiento de la función social: por naturaleza es política y no tiene mucho sentido distinguir en ella a una sociedad política y una sociedad civil.

En estas condiciones, se comprende lo que puede significar en el mundo musulmán la territorialización de lo político: el orden político se refiere al conjunto de los creyentes y por ello carece de fundamento territorial y más aún de límites territoriales fijos e institucionalizados como fronteras. Toda división territorial tiene que ser coyuntural y desprenderse del argumento de lo necesario: la única idea legítima es la del *dar al-islam* (terreno del Islam), a la cual se extiende la obligación de todos los creyentes y que es el marco de la motivación política; "El Estado-nación" sólo es el resultado de un Estado de hecho pasajero que no puede captar en su beneficio lo esencial de las fidelidades e identificaciones individuales. De ahí surgen dos dificultades: la inclusión del mundo musulmán en un orden internacional que remite a un derecho y unas prácticas que la mayor parte del tiempo no se conforman a la construcción islámica de lo político; y la superposición, cada vez más clara desde la Ciudad de Medina hasta nuestros días, de un sistema político que se refiere al conjunto de los creyentes (muy poco formalizado, sobre todo desde la desaparición del califato) y de una pluralidad de sistemas políticos territorializados que son los depositarios más o menos ilegítimos de lo esencial de las funciones políticas.

Todos estos elementos constituyen otras tantas limitaciones que afectan —y que han afectado— a la organización concreta de los sistemas políticos. A esto se agregan algunos de los datos que fundamentan la empresa política del mundo musulmán. El Islam, que tiene su origen en un mundo árabe muy marcado por el orden social comunitario, como movimiento político tuvo que imponer el orden unitario a una sociedad muy tribalizada. Lo esencial de la obra política del profeta consiste en reunificar a las tribus para construir un ámbito político continuo: esta tensión ha vuelto a encontrarse con regularidad a través de las épocas, y muchos autores han llegado a definir la historia del mundo musulmán con referencia a un movimiento pendular que va de un orden tribal-comunitario de tipo segmentario a un orden imperial unificado. Sin embargo, este voluntarismo unificador que marca lo esencial de la obra política del Islam no tardó en plantear el problema de la invención de un nuevo modelo: el mundo árabe preislámico nunca había tenido la experiencia del Imperio; para la construcción de los grandes imperios musulmanes (primero el Imperio omeya y luego el abasida) hubo que imitar a los imperios persa y bizantino, y también al pensamiento político griego, en particular el neoplatónico.

Para empezar, el mundo musulmán le debe una práctica a las herencias bizantina y persa: la del imperio centralizado, la de un poder político institucionalizado que al mismo tiempo posee una fuerte burocracia y papeles de poder que pudieron cristalizar en el vizirato barmecida y en el emirato buyida; ambos reflejaron la realidad de la influencia persa. La referencia platónica apareció más en el ámbito de la teoría política aunque, también en ese caso, su pertinencia se limitó a autores que se tomaron grandes clásicos como Farabi (872-950) e Ibn Roshd (1126-1198), pero que no tuvieron mucha importancia política. Su principal propósito fue demostrar que la ciudad, fundada por la Revelación, también se basaba en la razón, y que el uso de ésta permitía pro-

fundizar en el aporte de la ley para la construcción de un orden político al mismo tiempo eficaz y necesario.

Desde entonces, los pensadores y los practicantes del mundo musulmán se han ubicado en relación con esta discusión: la copia del exterior —sobre todo del racionalismo griego— dio nacimiento a un fuerte movimiento de oposición tradicionalista, dominado primero por los hanbalitas, que se negaban a considerar un orden institucional que no estuviera fundado exclusivamente en la Revelación; por lo contrario, la corriente motazilita proclamó su apego a una obra innovadora que propiciara la constitución de un poder político más autónomo.

Desde el siglo XI, esta discusión se estabilizó en dos posiciones intermedias en las que se basó la teoría clásica del califato elaborada por Al Mawardi (m. en 1058), quien reaccionó al proceso de excesiva independencia que manifiesta el poder político del Imperio abasida en pro de la burocracia y del vizirato, es decir, de un modelo institucional que forma parte de un imperio laico. Al Mawardi intenta confirmar la preeminencia política del califa, es decir, del teniente del profeta, el que reemplazó a Mahoma tras de la muerte de éste. Primero define al califa en términos religiosos como aquél que dirige a la *Umma* y que, como tal, se basa en la Revelación y por lo tanto goza de legitimidad. A pesar de que representa al profeta, su autoridad es indisociable de las funciones que sólo pueden identificarse en términos religiosos: proteger al Islam y a su comunidad, dirigir la oración, el ayuno, la peregrinación y, llegado el caso, la guerra santa; velar por que se respete la justicia y por la seguridad de la *Umma*. El califa, que desempeña este papel en el ámbito fijado por la Ley revelada, carece de facultades para completar dicha ley promulgando el dogma: el califa no posee poderes teológicos ni legislativos; Dios no le ha delegado la autoridad de *decir lo justo*, sólo le ha dado el poder de regir la ciudad. Para ello puede elaborar los reglamentos administrativos (*siyyasa*) que son inferiores a la ley: asimismo puede construir su poder-fuerza con ayuda del vizir, el cual carece de legitimidad y posee facultades inferiores a las del califa.

Al Mawardi también fijó un concepto de la institución del califato que ha sido llamada a perdurar, aunque se rebatió coyunturalmente, en el periodo de la conquista de los mongoles. En la época otomana se reinstaló y entró al siglo XIX, es decir, al contexto de adaptación a la modernidad occidental, con un último arranque mediante el cual el sultán-califa se esforzaba porque coexistieran en un mismo papel la función imperial y la del califa, permitiéndole legitimar así su tutela sobre el conjunto de los príncipes del mundo musulmán. La ineficacia de esta tutela, cada vez más pronunciada, se manifestó en la creciente autonomización política de los príncipes de Egipto y de Túnez, en la desaparición de la unión del califato y el sultanato (1920), y luego en la del propio califato (1924), lo cual marcó la decadencia de este modelo, cuyo sustituto aún no se conoce.

El Imperio ruso

La prehistoria de la sociedad rusa, antes de la conversión del príncipe Vladimir (988), remite, igual que en el caso de los mundos árabe e indio, a una estructura social tribal dominada y controlada por los boyardos que constituían una aristocracia terrateniente tan fuerte como independiente del poder político del príncipe débil y carente de recursos de poder. El concepto de la obligación política que, como hemos visto, se impuso poco a poco, gracias a la influencia bizantina y a la construcción de una Iglesia rusa, desempeñó un importante papel en los cambios institucionales y en la instalación progresiva de un imperio particularmente centralizado. Aquí intervinieron otros factores: en primer lugar, la conquista de los mongoles, que desequilibró el orden tradicional sustituyéndolo por un orden militar, por lo tanto más centralizado; en esa prolongación, el estado de guerra casi permanente que caracterizó al mundo ruso desde la Edad Media hasta la época moderna, desempeñó un papel significativo que conserva o acentúa la militarización de la sociedad, refuerza de manera considerable los recursos de poder del centro, arrasa progresivamente con las instituciones locales y priva así de autonomía a los boyardos. Al mismo tiempo, la presión militar del Oeste, donde el Estado moderno se constituyó desde finales de la Edad Media, impuso al príncipe ruso la necesidad de copiar algunos elementos de la lógica estatal occidental, destacando la institución militar y el empeño centralizador.

Sin embargo, contra lo que se observa en el modelo de desarrollo político de la India, en Rusia las estructuras sociales no pudieron equilibrar el fuerte avance del poder político. El orden tribal de los boyardos no les concedía la legitimidad religiosa, es decir, la base sagrada que constituía la fuerza del sistema de castas. Por lo contrario, la estrecha alianza del príncipe y de la Iglesia consagró sin dificultad la primacía del orden político sobre el orden social, y por ende la desaparición de la autonomía de los ámbitos sociales. Desde entonces, el poder de la aristocracia cambió progresivamente de fundamento: en lugar de descansar sobre el control de la tierra y de los hombres, pasó a depender cada vez más de la capacidad del boyardo para estar cerca del príncipe. Así, poco a poco la nobleza basada en la función reemplazó a la nobleza de linaje, y la estratificación social se hizo dependiente de los papeles que el centro político deseaba atribuir a unos y otros. Así pues, desde la institucionalización del zarismo (siglo xv) coexistían una "alta función pública" que aliaba la antigüedad familiar a la ocupación de los papeles político-administrativos prestigiosos; una categoría intermedia que el zar recompensaba concediéndole terrenos (*pomestia*); y un estrato de soldados profesionales que sólo recibían salario como remuneración, pero no tierras. Todos dependían por completo del emperador: los primeros para salvaguardar sus funciones y bienes, los segundos para adquirirlos, y los terceros para seguir al servicio de la institución central. El fenómeno se acentuó con las reformas centralizadoras de Pedro el Grande, quien repartió autoritariamente a las familias aristocráticas entre las diferentes burocracias civiles y militares. Es decir que no sólo el gobierno imperial disponía del monopolio de los asuntos públicos tanto en

el plano nacional como en el local, sino que también concentraba en su seno a una aristocracia que en Occidente había logrado constituir el inicio de una sociedad civil, gracias a la autonomía y a las funciones de que gozaba.

Más aún, la aristocracia, al estar integrada en el ámbito público, sólo pudo reclamar tardí y parcialmente las funciones de representación y control que el orden feudal le otorgó en un inicio en la Europa Occidental. De ahí también el escaso desarrollo de las instituciones representativas en Rusia, apenas iniciado con las primeras *douma* (asambleas) poco antes de la revolución; también de ahí la tendencia del poder imperial a pretender el dominio al mismo tiempo en nombre de Dios y del pueblo, pero no en virtud del *mandato* del pueblo. Además de que las instituciones políticas que se establecían carecían de base contractual, ejercían su estrecha tutela sobre los diferentes ámbitos sociales de la manera aristocrática que considera a la reproducción del dominio patrimonial como un fin en sí.

Con esta lógica se constituyó de modo progresivo un sistema normativo que le confirió al príncipe lo esencial del poder legislativo. La ley carece de fundamento natural; sólo goza de base positiva y, por ello, debe su existencia a la voluntad del legislador. Su principal función es permitir al poder político organizar, reestructurar y proteger el orden social, por lo que no puede comprenderse y definirse sino como derecho público o, con más precisión todavía, como reglamento administrativo. Así pues, la distinción privado-público no tiene mucho sentido en el ámbito jurídico o en las prácticas sociales y en las instituciones. Quizá la pertinencia de esta referencia a lo público y al positivismo jurídico, explica el éxito del modelo prusiano junto a los zares y la importancia de la influencia luterana en el proceso de construcción de la modernidad rusa.

Esta fuerza del centro explica también la categoría de lo económico en el seno de la sociedad rusa. Wallerstein demostró cómo Rusia, tras las derrotas militares que la separaron del Báltico en la época del Renacimiento (y debido a otros factores), no pudo integrarse al sistema capitalista internacional que por entonces se conformaba en la Europa occidental. De hecho, esta derrota del poder zarista propició el refuerzo del poder político: como Rusia no pudo ejercer el comercio internacional, constituyó su propio sistema económico, tanto lanzándose a la conquista de las tierras orientales y meridionales para lograr las dimensiones de un verdadero imperio, como entregándose a una política voluntarista de desarrollo económico que se manifestó, entre otras cosas, con la "creación" de una burguesía mercantil y manufacturera en San Petersburgo. Después, a lo largo de la época moderna, el papel rector de la instancia política no ha sido desmentido: el auge del sistema bancario, del ahorro, de las primeras industrias y de los planes quinquenales soviéticos revela la gran permanencia del poder político en las prácticas, respecto de los ámbitos económicos cuyo control y tutela desea conservar.

La organización de lo político, como se desprende de la historia rusa, se opone al modelo indio, al conceder a las instituciones políticas y a los titulares de los papeles políticos, los medios que les permiten proceder de manera directa y voluntaria a la estructuración del orden social. Desde esta perspectiva,

el alejamiento siempre es importante aunque menos con referencia al modelo islámico, en el cual la acción política se considera un deber del creyente y donde poco a poco se elaboraron fórmulas que conceden al príncipe medios de intervención eficaces en la sociedad. Por último, con referencia al modelo chino, se encuentra la misma valoración de lo político que ni siquiera es moderada por la obligación de considerar el orden social y proteger las estructuras establecidas. Así, todo se conjuga en el desarrollo político ruso para asegurar al centro imperial los máximos recursos de poder y de capacidad de tutela del orden social. Puede plantearse la hipótesis de que estas cuatro trayectorias de lo político contribuyen a explicar el actual perfil de los sistemas políticos que de ello se derivan.

LAS DINÁMICAS DESESTABILIZADORAS

Sería peligroso pretender construir modelos estatales de orden político, es decir, postular la perennidad de las culturas de lo político y de los modos de organización de la ciudad derivados de ello. Sería peligroso en dos planos: en el metodológico, se corre el riesgo de una ilusión, pues siempre es sencillo y consolador identificar lo constante, y el sociólogo con frecuencia se deja llevar por esta solución fácil que no considera los factores de ruptura y cambio: en el plano histórico, la iniciativa sería igualmente dudosa, pues las formas de gobierno no dejan de modificarse bajo el peso del acontecimiento, es decir, de las coyunturas económicas y sociales —o sea climáticas—, bajo el efecto de la invención política y también bajo la influencia de los modelos exteriores, debido a las presiones de la guerra y de la conquista y, finalmente, debido al juego de los elementos propios de cada modelo político, cada cual con sus propias fallas —el análisis marxista habla de sus “contradicciones”— y características que producen la desorganización del sistema y lo hacen evolucionar.

Las crisis del modelo chino

Sería un error confundir la trayectoria política de China con la historia del confucianismo y presentar a éste como la ética aceptada por todo el mundo chino. La construcción de lo político basada en esta perspectiva era tanto más frágil y vulnerable, cuanto que no era congruente con los intereses de los actores sociales. Preconizaba el conformismo, apegaba la norma a una ética multiseccular y marcaba un estrecho límite al poder legislativo de la *élite* y del príncipe. Por ello, los momentos clave de la construcción imperial, sobre todo el advenimiento de la dinastía Qin, marcaron el triunfo de lo legislativo que, por lo contrario, pregonaba la omnipotencia de las instituciones políticas y la soberanía de una ley objetiva y conocida por todos, pero elaborada por el príncipe.

En cambio, la moral integradora y centralizadora que se desprende del confucianismo no era aún a las expectativas de la aristocracia (cuya autonomía

había pretendido limitar la autonomía) y tampoco al campesinado que deseaba expresar el descontento y la desconfianza que le provocaba el centro. Esta doble crisis social y política del confucianismo propició el desarrollo y la popularización episódica del taoísmo y el budismo. El primero, que aconsejaba retirarse del mundo y del servicio del imperio, así como desconfiar de la riqueza y del pensamiento discursivo, cristalizó los comportamientos de "salida" de lo político: en una sociedad en la cual el orden político parece unir los comportamientos sociales y en la cual la acción individual sólo adquiere su dimensión social cuando manifiesta su alianza con las instituciones imperiales, la expresión de valores "antipolíticos" tenía una pertinencia opositora y una inigualable capacidad de activación. Lo mismo puede decirse del budismo, que se distingue del confucianismo por su desconfianza de las cosas de este mundo, en particular de lo político, y que propiciaba mucho más los procesos de motivación política que, en su variante *Mahayana*, concedía un lugar importante al mesianismo: al cercano retorno de Maitreya, el futuro Buda.

La dinámica de la impugnación del poder era tanto más temible cuanto que el emperador sólo era considerado legítimo como poseedor de un mandato del cielo y, por ello, su fracaso, es decir una catástrofe natural, ponía en duda hasta su derecho a ordenar. Así, el orden imperial dependía de los elementos que garantizaban su estabilidad: la armonía social (lograda por la fuerza de los hombres y de sus creencias), que servía de base al imperio se perdía tanto por el agotamiento de las capacidades políticas del centro dinástico como por la impugnación de los equilibrios periféricos, sobre todo respecto a las condiciones sociales del campesinado. Hemos visto que las dinastías se construyeron gracias a la redistribución igualitaria de la tierra entre los campesinos; el imperio se presentaba como garante y al mismo tiempo aspiraba a asegurar lo esencial de sus recursos financieros y militares protegiendo también a cada familia campesina. Las crisis imperiales casi siempre se presentaron después de una alteración de este equilibrio. La dinastía Han se desestabilizó por su incapacidad para sostener un régimen de distribución igualitaria de las tierras y debido a una política que, por lo contrario, y para sobrevivir, la obligó a aliarse con los campesinos ricos, dejándolos efectuar un proceso de concentración de las tierras en su beneficio; desde la segunda mitad del siglo XVIII, los Tang, víctimas de una crisis económica, iniciaron su decadencia cuando el sistema de tenencia de las tierras se desequilibró y provocó primero una crisis fiscal y luego una social. Lo mismo sucedió con los Song en los siglos XII y XIII, con los mongoles desestabilizados por las inundaciones que se presentaron desde 1327, con los Ming afectados por las malas cosechas que, desde 1627, provocaron una violentísima crisis social campesina, y con los manchúes, que se confrontaron a la misma durante todo el siglo XIX.

De casi todas estas crisis surgieron movimientos sociales que se articularon en términos religiosos: con los Han, el movimiento campesino fue arrastrado por la secta de los "turbantes amarillos", de inspiración taoísta y mesiánica; los levantamientos campesinos que precipitaron la caída de los Song fueron de inspiración budista y proclamaban el regreso cercano de Maitreya, así como los "turbantes rojos" durante la época de los mongoles, o como las

revueltas contra la dinastía Manchú, algunas de las cuales se inspiraron, como los Teping, en las sectas protestantes puritanas que acababan de instalarse en el territorio chino.

Desde luego, sería falso limitar la historia política china a un enfrentamiento entre el centro político confuciano y la periferia campesina movilizadora alrededor de las sectas budistas o taoístas. La realidad es más compleja. En diversas ocasiones, el poder político pudo desplegar una estrategia de consolidación apoyándose en el budismo, como los Wei en el siglo V, o los Tang al principio de su reino por lo menos. Sin embargo, la alianza no duró; el budismo activa demasiados recursos humanos y materiales para dejar de afectar a un poder político que aspira al monopolio de la fuerza. El poder central tampoco era homogéneo: el reverso de su fuerza tiene que ver con lo complejo de su estructura, y con frecuencia opone al emperador y a su corte por un lado y por el otro al mundo de los funcionarios, y hace alternar periodos de absolutismo imperial con épocas de dominio burocrático. Este movimiento aparece con los Ming y los manchúes; la evolución de estas dos dinastías revela la creciente dificultad para conciliar un poder principesco que tiene fuertes recursos simbólicos y un poder burocrático muy institucionalizado que se apoya en una red de agentes particularmente cerrada.

Sea cual fuere la hipótesis, la historia china revela al mismo tiempo la naturaleza cíclica de estas crisis políticas y la capacidad del sistema político para superarlas mediante una nueva dinastía o un nuevo régimen del que cabe notar que siempre se basó en una nueva alianza con el campesinado y en la redistribución de las tierras. Así pues, todo transcurre como si se produjera una reacción autorreguladora que parece solidaria del modelo chino de desarrollo político.

Las crisis del modelo de la India

En comparación con el ejemplo chino, el modelo indio muestra notables diferencias que llevan a definir de otro modo las condiciones en que se efectúan las crisis y se realizan las transformaciones políticas. El campesinado no se inscribe de la misma manera en la sociedad política y no provoca con el mismo rigor y la misma regularidad movimientos sociales desestabilizadores y modificadores. Para empezar, esto se debe a que el mundo campesino está más dividido, pues lo fragmentan las diferentes castas y lenguas. Sus consecuencias en el orden social son al mismo tiempo más fuertes y más duraderas que en China. Por una parte, porque el sistema de castas es un elemento de estabilización particularmente fuerte que propicia tanto la legitimación del orden en funciones como la interiorización de la tradición. Por otra parte, porque lo complejo del sistema de propiedad de la tierra asegura a una buena parte de los campesinos la posesión duradera de una porción de tierras lo bastante apreciable para que no se arriesguen a una costosa revuelta como la de los desposeídos campesinos chinos. Por supuesto, esto no significa que la historia de la India no haya conocido revueltas campesinas: por lo contrario, los

movimientos sociales adoptaron diversas formas y también recibieron el pábulo de los conflictos lingüísticos y religiosos. Empero, casi siempre fueron fragmentarios y obstaculizaron los procesos de gran movilización como los que marcaron a la historia china.

Además, esta movilización local y fragmentada se define con las características propias de la relación del individuo con lo político en el mundo indio. Al individuo, que se identifica más con la sociedad local y da prioridad a los compromisos con su ambiente inmediato, la función gubernamental le parece superflua, lejana y más nociva que utilitaria. Así pues, su participación en las sociedades políticas de grandes dimensiones y en las de los imperios, es débil y frágil y está teñida por la desconfianza, es decir, por la incompreensión.

De esta manera, la evolución de estas sociedades políticas debe más a la capacidad de sus gobernantes para movilizar recursos de poder y desplegar estrategias de protección que a su capacidad para obtener el apoyo de los diferentes grupos sociales. Por esta vía se encuentra lo que en la historia de la India constituye uno de los fundamentos más sólidos de la autonomía de lo político: la legitimación de lo político tiene que provenir del ámbito sagrado; el orden político tiene que ser de origen divino; en última instancia, en la mitología hindú, la solución de las crisis y la superación del caos remiten a la obra de un avatar de las divinidades. Sin embargo, la adaptación de las sociedades políticas a los desafíos a que se enfrentan, la protección contra los riesgos de desgaste a los que se exponen y la gestión de sus relaciones con las sociedades vecinas (aliadas o enemigas), proceden de iniciativas de naturaleza propiamente política que, por ende, marcan el ritmo de la historia del mundo indio.

En la primera categoría de estos factores figuran antes que nada los de naturaleza militar. Tanto la formación como la descomposición de los grandes imperios Maurya y Gupta están relacionadas con la suerte de las armas y con las invasiones. Lo mismo puede decirse de la magnitud de los reinos y de la evolución de las relaciones que establecen entre sí. A esto se agrega el peso de otro factor, que ahora se relaciona con lo que los príncipes podían obtener de las estructuras de linaje, en las cuales estaban inscritos y que habían ayudado a fundar el orden político de la India. Este fenómeno ha sido estudiado a propósito de los rayputs y de su distinta capacidad para someter a los miembros de sus linajes, con el fin de controlar a los reinos vecinos y ser sus soberanos. La posibilidad de crear dependientes de esta manera se debía esencialmente a los recursos de poder acumulados por el príncipe (de naturaleza militar, burocrática y patrimonial, es decir personal). A la vez, la disminución de estos recursos favorecía la desaparición pura y sencilla de los vínculos de vasallaje. Este sistema explica también lo complejo e inestable de las sociedades políticas del mundo indio. Complejo porque este modelo propiciaba la constitución de una estructura piramidal de autoridad, pues varios poderes políticos de diferentes niveles coincidían en el ejercicio de su autoridad en los mismos ámbitos, como en el sistema de las "muñecas rusas"; inestable, pues esta estructura —para conservarse— dependía de la evolución de los recursos de

los principados soberanos. Según esta lógica, el orden político tenía que proceder de una geometría variable, conforme a un modelo en el cual la distinción entre lo estable y lo inestable se hace difícil.

Las crisis del modelo musulmán

La dualidad de lo político en el mundo musulmán, que señala una oposición entre lo legítimo y lo necesario, también es fuente de tensiones. Para conseguir la obediencia civil, el príncipe intenta que los comportamientos opositores fracasen y se desautoricen; en respuesta, a éstos no les cuesta allegarse nuevas fuentes de legitimación. Nada más superficial que considerar a la cultura islámica de lo político como la cultura de la sumisión o del despotismo: por lo contrario, la gran variedad de las situaciones políticas que marcaron la historia del mundo musulmán revela la fuerza de las capacidades de impugnación y su importancia en el proceso de transformación que afecta a los sistemas políticos.

Por supuesto, el príncipe no carece de argumentos. Ya vimos cómo algunas fórmulas de legitimación (sobre todo de inspiración religiosa) podían resultar muy ricas: sin embargo, no existen en estado puro; la naturaleza misma de la acción política lleva al príncipe a actuar en terrenos o conforme a orientaciones que difícilmente puede legitimar con base en una ley religiosa, al mismo tiempo exigente y con frecuencia ajena a las contingencias políticas. Por ello, éstas se tornan las bases de su orden y, así, obligan al príncipe —cualquiera que sea el origen de su legitimidad— a desplegar su acción sobre bases infinitamente más frágiles y, por ende, generadoras de situaciones delicadas. Sin embargo, el príncipe no por esto carece de recursos: vimos que el más poderoso era su cometido de proteger a la comunidad contra el desorden, para imponer así al poder como algo necesario. A eso se agregan otras vías para contener la impugnación. Para empezar, la recuperación del positivismo político mediante una cultura determinista: si existe un poder, no puede ser sólo por el deseo de los hombres, sino también porque Dios lo ha querido; el poder político instalado ahí debe ser respetado como tal. De la misma manera, el príncipe se beneficia con la ausencia de teorías políticas que justifiquen el derecho a la resistencia o establezcan la soberanía popular, para rechazar la pretensión de los individuos o los grupos a exigir la transformación del sistema político.

Los actores de la oposición cuentan con argumentos y experiencias provenientes de la historia musulmana. Aunque se acepte la hipótesis de la necesidad del orden, el individuo puede protestar "saliendo" de la ciudad. La desertión del individuo —la elección de una estrategia de "salida"— constituye una de las prácticas de oposición más antiguas en el mundo musulmán, y en particular llevó a los políticos, filósofos y sabios a refugiarse en las comunidades, como por ejemplo (desde la época abasida) las comunidades *sufi*, cuya existencia y desarrollo constituye una innegable causa debilitadora del poder en funciones.

De la misma manera, sin impugnar directamente al orden en funciones, la construcción de lo político en el mundo musulmán puede llevar a los actores sociales a denunciar la naturaleza corruptora del poder, el exceso de concesiones hechas al argumento de la necesidad, y a proclamar la obligación de "recurrir" a la ley de Dios. Esto es frecuente en la historia política del Islam, para empezar porque es congruente con la concepción entrópica de la ciudad, según la cual toda construcción humana tiende a corromperse y por tanto implica la purificación y restauración. Luego porque le confiere al opositor una evidente ventaja estratégica: como propicia la denuncia de las prácticas del príncipe, que fácilmente pueden considerarse concesiones, es decir, compromisos, aspira a dar al discurso de la oposición una legitimidad superior a aquella de que goza el poder en funciones. Esta práctica, que se expresa como un llamado a regresar a la *shari'a* y a abandonar algunas *kanun*, o como la denuncia de la impiedad del príncipe —ése fue el caso al final del Imperio omeya— es una importante causa del deterioro o desgaste del poder político.

Por lo demás, se sabe, en particular gracias a Ibn Jaldún, que este poder político sufre la amenaza constante de la descomposición relacionada con la naturaleza tribal-comunitaria de los vínculos sociales. Un centro de poder sólo tiene facultades cuando lo anima un espíritu de grupo (*asabiyya*) fuerte y estructurado. Ahora bien, éste va sofocándose a medida que se entreteje en las redes de poder institucionalizadas, al mismo tiempo que se enfrenta a grupos tribales cuyo espíritu comunitario sigue intacto y, por ende, cuyas capacidades políticas son mayores. De esta manera, la degeneración del poder central puede precipitarse por la ascensión de un poder tribal periférico que podrá derrocarlo con facilidad según un modelo cíclico de la sucesión dinástica.

De acuerdo con esta lógica, en las ciudades se desarrolla un Islam escriturario y eclesiástico, inserto en las redes institucionales, mientras que en las zonas rurales se regenera un Islam confraternario sufragado por los recursos comunitarios. Durante los periodos de debilitamiento del poder central, estas zonas rurales adquieren verdadera importancia política y se toman en lugares de activación política que, llegado el caso, propician el cambio dinástico.

Según esta lógica cíclica, cuyos fundamentos sociales se diversifican de esta manera, el proceso de desgaste del poder culmina en una ruptura que pueden hacer definitiva diferentes factores. Desde luego, de nuevo se encuentra el factor militar: la conquista de los mongoles acabó con el califato de los abasidas, que hacía tiempo agonizaba; en el Marruecos medieval, la fuerza militar de los almorávides también puso fin a la desvigorizada dinastía idrisida. También hay que considerar la importancia del factor institucional: los ayubitas (1171-1250) y los mamelucos (1250-1517) de Egipto, los safáridas (siglo IX) y los samanidas (siglos IX y XX) de Persia le arrebataron el poder a las dinastías vacilantes gracias a su papel predominante en la institución militar. Más que nada, conviene manifestar la importancia del mesianismo, la aparición de un *Mahdi* (mesías) que se imponga como la culminación normal del llamado a la revitalización de la identidad religiosa del poder político en funciones. La caída del Imperio omeya y la llegada del Imperio abasida se vieron favorecidas por la multiplicación, durante la primera mitad del siglo VIII, de

movimientos animados por los enviados de Dios. La dinastía de los almohades (1147-1269) se estableció en Marruecos por iniciativa de Ibn Tumert, quien pretendía revivir el episodio de Medina que llevó al profeta Mahoma a salir de la ciudad idólatra de La Meca para construir la ciudad de Dios.

Finalmente, la historia del mundo musulmán durante la época clásica revela que estas tensiones entre el poder y la oposición, el centro y la periferia, el desgaste y la restauración, la pérdida de la fe y el mesianismo, desempeñaron un papel favorable y dinámico en la evolución de los equilibrios políticos, según un modelo de "integración-desintegración-reintegración". De la misma manera, parece que la impugnación nunca fue factor de bloqueo en la construcción del orden político.

La época moderna no reproduce fielmente este modelo, pues los medios técnicos de presión y de oposición permiten una mayor resistencia de ambas partes y, por ende, la radicalización de las conductas y del discurso. Quizá a esto se deba la profundización de la estrategia islámica, desde la creación del movimiento de los Hermanos Musulmanes (1929) y de los escritos (sobre todo de Sayyev Qotb) que extienden la práctica de la guerra santa a la oposición contra el príncipe musulmán cuando éste traiciona su fe y actúa despóticamente. El militante islámico se impone así como *modjahid* y reclama el derecho de crear, mediante su lucha, una nueva jurisprudencia y un nuevo orden político legítimos, y el de construir un ámbito político más legítimo por definición que el oficial, con lo que disponga de la capacidad para movilizar las alianzas en su beneficio. Esta oposición tan radical como fija tiende a evolucionar el orden político del mundo musulmán hacia un modelo dualista que consagra la competencia de los ámbitos políticos.

Las crisis del modelo ruso

Las crisis que sufre el modelo ruso de desarrollo están definidas por el carácter centralizado y valorado del poder político que pretende (y logra) controlar a todo el orden social. Así pues, esto no se parece al modelo del mundo musulmán en crisis, caracterizado por la capacidad de los actores sociales opositores para apoderarse de la legitimidad política. De la misma manera, se enfrenta uno a un modelo diferente del que se impone en la historia china, donde la crisis se forja a partir de una impugnación del fundamento social del poder imperial, y esencialmente a partir del debilitamiento de su apoyo campesino. En este modelo dominado por lo político, la crisis y los factores de cambio son de origen y naturaleza política, y está muy condicionada por la variable capacidad del poder central para contener y controlar los diferentes ámbitos sociales, así como para apoderarse de ellos.

Este fenómeno se descifra con la institucionalización del régimen zarista y con la aparición de una nueva aristocracia, obra del poder central y controlada por éste. La acumulación de recursos de poder culmina con el reino de Pedro el Grande (1689-1725), que activa sus capacidades políticas y militares para unificar a la antigua y la nueva aristocracia, a las cuales se imponen los mis-

mos deberes y las mismas obligaciones de servicio civil y militar y que, con su integración, fusionan a casi todo el orden político imperial. Después, la evolución fue pendular; el debilitamiento de los recursos del centro se manifestó en la mayor autonomía de la aristocracia y, durante el reino de Catalina II (1762-1796), consagró el equilibrio de relaciones concretado por la disminución de las obligaciones de servicio impuestas a los nobles. Por lo contrario, los días posteriores al Congreso de Viena son notables por la reconstitución de los recursos políticos del régimen zarista, y en consecuencia por la restauración de un régimen autocrático a expensas de la autonomía de la aristocracia. Con la derrota militar frente al Oeste, durante la Guerra de Crimea (1853-1856), se inició el retorno en el otro sentido, confirmándose la importancia particularísima de la suerte de las armas y del factor guerrero en los modelos de desarrollo que valoran el orden de lo político. Después de este episodio, el poder político zarista mostró su incapacidad para mantener al mismo tiempo su tutela del orden social y para integrar los principios que lo componen.

Ahora bien, esta construcción de la función política tiene varias consecuencias, tanto en la evolución de la estructura social como en la de las crisis que afectan a la capacidad política del orden imperial. En la estructura social, la orientación tiende a ser conservadora: un poder político fuerte, lejos de ser factor de cambio (como suele afirmarse que es) protege el *statu quo*. El poder político en funciones, que desea reproducirse, aumentar al máximo sus recursos y aprovecharlos y hacerse de otros más, pretende integrar las categorías dirigentes en funciones: a cambio de ello, pone al servicio de éstas sus capacidades de presión, con el fin de contener a las "clases peligrosas" que pueden desestabilizar el orden y causar "costos políticos". A la vez, la falta de una sociedad civil organizada y la debilidad de los recursos de poder de los actores sociales, limitan los estímulos para el cambio, o por lo menos a la adaptación, que se expresan con más facilidad en la participación social que en el ámbito político.

Por ello, la fuerza del poder político imperial se logró a expensas del campesinado y al precio de la confirmación de la servidumbre; en cambio, el Estado occidental se construyó *tras* la abolición de la servidumbre realizada de hecho en el contexto de la anarquía feudal. De esta manera, los precedentes feudales desempeñaron en Occidente un papel decisivo en la construcción de la identidad estatal y en la constitución, frente a ésta, de una sociedad civil donde, por lo contrario, el orden político imperial ruso se formó al confirmar la estructura social en funciones. Así, cualquier regresión de las capacidades políticas del centro generó tres tipos de crisis social que se hacían solidarias: la incapacidad para asegurar la modernización socioeconómica del país, la incapacidad para controlar a la aristocracia, y la incapacidad para contener el riesgo de revueltas campesinas.

La primera de estas disfunciones ya era solidaria del carácter conservador del sistema zarista. En periodos de dominación estaba limitada por los esfuerzos (consentidos por el Estado) para estimular la formación de la burguesía capitalista. Ésta, muy relacionada con el poder político, nunca se impuso como fuerza revolucionaria; como depende esencialmente del sistema impe-

rial, se desarrolló de manera paradójica, apresurando el advenimiento de una economía capitalista, es decir, de una formación social de este tipo, mientras que utilizaba un orden político dominado aún por las estructuras feudales. A la larga, esta tensión cada vez mayor entre el "Estado feudal" y la economía capitalista tuvo como efecto el bloqueo del desarrollo económico de Rusia, obstaculizó el paso a la agricultura capitalista y agravó las tensiones sociales y la incapacidad del sistema político para intervenir en las transformaciones socioeconómicas.

La segunda disfunción agrava a la primera: toda regresión de las capacidades políticas del centro se traduce en una disminución del control que éste ejerce en las estructuras sociales, y sobre todo en la aristocracia, la cual aprovecha la ocasión para exigir reformas y el desarrollo de las instituciones locales o representativas (*duma*) que podría dominar. Esa exigencia tuvo éxito al final del siglo XIX y a principios del XX, con lo que la aristocracia pudo confirmar la orientación feudal del orden sociopolítico, en lugar de atenuarla.

Al mismo tiempo —tercer elemento de crisis—, la debilitación de las capacidades políticas provocó también una disminución de las capacidades de presión y una mayor disponibilidad ante las influencias extranjeras. Después de la derrota de Crimea, estas características llevaron al poder zarista a abolir la servidumbre, privándola de los medios para estructurar el orden social agrario y arrancarlo de su contexto feudal. Esto es, la crisis del sistema político llevó a éste a producir las reformas que ya no tiene la capacidad de supervisar y de realizar a fondo. En realidad, no hubiera podido efectuarlas, es decir, no estaba en su mano reunir las condiciones económicas y sociales para abolir verdaderamente la servidumbre más que en el contexto de dominio que por tradición consideraba propicio para reafirmar el *statu quo*: esta contradicción parece residir en el seno mismo de un orden que valora excesivamente lo político. En este caso ha propiciado la constitución progresiva del campesinado ruso como clase social hostil al mismo tiempo a la aristocracia y al poder político en funciones, que se activa para despojarse de la tutela de los señores y para lograr el reparto de tierras. De esta manera, el orden político ruso otorgó al campesinado el papel revolucionario que no representa ni en el centro de Europa, ni en la India, ni en el mundo musulmán. Así, la naturaleza de lo político controla de manera significativa las facultades revolucionarias y ayuda a explicar el desigual desarrollo de las revoluciones sociales y políticas de una sociedad a otra.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acerca de China

- Balazs, E., *La bureaucratie céleste*, París, Gallimard, 1968.
Cambridge History of China, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
Creel, H. G., *The Origin of the Statecraft in China*, Chicago, The University Press of Chicago, 1970.

- Dardess, J. W., *Conquerors and Confucians. Aspects of Political Change in Late Yuan China*, Nueva York, Columbia University Press, 1973.
- Eberhardt, W., *Histoire de la Chine*, París, Payot, 1952.
- Elwin, M., *The Pattern of the Chinese Past*, Londres, Eyre & Methuen, 1973.
- Granet, M., *La civilisation chinoise*, París, Albin Michel, 1929.
- Keightley, D. N., *The Origins of Chinese Civilization*, Berkeley, University of California Press, 1983.
- Pye, L., *The Dynamics of Chinese Politics*, Cambridge (Mass.), Oelgeschlager Gunn and Hain, 1981.
- Vandermeersch, Léon, *Wangdao ou la voie royale*, París, École Française d'Extrême Orient, 1977.
- Wakeman, F., y C. Grant (comps.), *Conflict and Control in Late Imperial China*, Berkeley, University of California Press, 1975.

Acerca de la India

- Biardeau, M., *Clefs pour la pensée hindou*, París, Seghers, 1972.
- Cohn, B. S., *India: the Social Anthropology of a Civilization*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1971.
- Daniélou, A., *Histoire de l'Inde*, París, Fayard, 1983.
- Dumont, L., *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, París, Gallimard, 1966.
- , *Religion, Politics and History in India*, La Haye, Mouton, 1970.
- Fox, R. G., *Kin, Clan, Raja and Rule. State-hinterland Relations in Preindustrial India*, Berkeley, University of California Press, 1971.
- Frykenberg, R. E., "Traditional processes of power in South India; an historical analysis of local influence", en *State and Society*, R. Bendix (comp.), Berkeley, University of California Press, 1968.
- Mandelbaum, D. G., *Society in India*, Berkeley, University of California Press, 1970, 2 vols.
- Sherma, M. S., *Political Ideas and Institutions in Ancient India*, Delhi, 1968.
- Singer, M., y B. S. Cohn (comps.), *Structure and Change in Indian Society*, Chicago, Aldine, 1968.
- Srinavas, M. N., *Social Change in Modern India*, Berkeley, University of California Press, 1969.
- Tambiah, S. J., *World Conqueror and World Renouncer*, Londres, Cambridge University Press, 1976.
- Thapar, R., *Ancient Indian Social History*, Delhi, Orient Longman, 1978.

Acerca del Islam

- Chelhod, J., *Introduction à la sociologie de l'islam*, París, Maisonneuve, 1958.
- Encyclopédie de l'islam*, 1ª ed., 4 vols. y supl., Leyde, 1913-1943; 2ª ed., 5 vols. publ., Leyde, 1960-1989.
- Gardet, L., *La Cité musulmane*, París, Vrin, 1976.
- Holt, P. M., et al., *The Cambridge History Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- Hudson, M., *Arab Politics: the Search of Legitimacy*, New Haven, Yale University Press, 1977.

- Lambton, A. K., *State and Government in Medieval Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- Laoust, H., *Les schismes dans l'islam*, París, Payot, 1965.
- Lewis, B., *Le retour de l'islam*, París, Gallimard, 1985.
- Sourdel, D., *Le vizirat abbaside*, Institut Français de Damas, 1960.
- Turner, B. S., *Weber and islam*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1974.
- Von Grunebaum, G. E., *L'identité culturelle de l'islam*, París, Gallimard, 1973.
- , *L'islam médiéval*, París, Payot, 1962.
- Watt, W. M., *Mahomet à La Mecque*, París, Payot, 1977.
- , *Mahomet à Médine*, París, Payot., 1978.

Acerca de Rusia

- Barghoorn, F., *Politics in the USSR*, Boston, Little, Brown, 1972.
- Blum, J., *Lord and Peasant in Russia from the ninth to the nineteenth century*, Princeton, Princeton University Press, 1961.
- Brown, A., y J. Gray (comps.), *Political Culture and Political Change in Communist States*, Nueva York, Holmes and Meier, 1979.
- Fainsod, M., *How Russia is rule*, Cambridge, Harvard University Press, 1955.
- Gibbon, E., *Histoire du déclin et de la chute de l'Empire Romain*, París, R. Laffont, 1913.
- Hussey, J. M., *Le monde de Byzance*, París, Payot, 1958.
- Medlin, W., *Moscow and East Rome*, Ginebra, Droz, 1952.
- Milioukov, P., C. Seignobos y L. Eisenmann, *Histoire de la Russie*, París, Leroux, 1932.
- Ostrogorsky, G., *History of the Byzantine State*, Oxford, Blackwell, 1956.
- Pipes, R., *Russia under the Old Regime*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1975.
- Wallerstein, I., *The Modern World System*, Nueva York, Academic Press, 1974.

III. LAS DINÁMICAS HUÉRFANAS

INDUDABLEMENTE, los últimos dos siglos se han distinguido por la creciente homogeneización de los ámbitos políticos. En esto tiene mucho que ver el nacimiento del "sistema internacional": en lugar de reproducirse aisladamente, los modelos de gobierno circulan y las relaciones internacionales propician la formación de un código común para todos los actores del sistema internacional. Los resultados más evidentes de esto son la mundialización de la palabra "Estado", su participación como actor fundamental de las relaciones internacionales y la universalización de algunos aspectos de la práctica estatal. A esto se agregan las consecuencias de las relaciones de dependencia —económica, política y militar— cuyo efecto es el de construir al sur los estados llamados "periféricos". Esta última idea, aunque imprecisa, destaca la realidad y la ambigüedad de los procesos de homogeneización de los ámbitos políticos: desde varios puntos de vista, el Estado periférico se estructura como si sobre él debieran establecerse las relaciones de dependencia que unen a los estados hegemónicos. Por ello, la dependencia propicia la territorialización de los ámbitos políticos, la construcción de un centro de poder y la formación de estructuras burocráticas, aunque por otro lado contribuye a limitar la soberanía del Estado, la constitución de una sociedad civil diferenciada y estructurada y el establecimiento de fórmulas de legitimación bastante sólidas.

Inevitablemente, este "parchado" de elementos parciales de racionalidad estatal da lugar a disfunciones. Para empezar, va en contra de toda una cultura que, en Asia y en África, no tiene la menor afinidad con la concepción estatal del orden político. Así, "el Estado periférico" se expone a la pérdida de legitimidad, al mismo tiempo que se arriesga a fracasar en sus intentos de penetrar en los ámbitos sociales por no ser atendido ni comprendido. A la larga, está expuesto a que lo separen de la sociedad y lo releguen al estado de "escena política oficial" que debe sufrir la competencia de una escena política legítima, constituida por la base, debido a la iniciativa de los movimientos sociales relevados por el resurgimiento religioso que se considera "guardián del sentido". Por lo demás, el Estado periférico pende entre dos lógicas: una "dinámica externa" que sostiene las relaciones de dependencia y somete su funcionamiento a las exigencias internacionales; y una "dinámica interna" cuyo objetivo es evitar la peligrosa degradación de las relaciones entre gobernantes y gobernados. La conciliación de estas dos dinámicas es tanto más costosa, cuanto que la importación del modelo estatal de culturas extranjeras no por fuerza constituye la mejor solución para resolver los problemas a que se enfrenta el príncipe. Así pues, es peligroso y costoso introducir en las sociedades periféricas un modelo estatal importado: donde quiera se perpetúa y a la larga define los contornos de un "Estado híbrido" que conviene delinear

para observar que consagra una ruptura con la tradición lo bastante profunda para dar lugar a "dinámicas huérfanas".

Esta expresión es más aplicable aún —aunque de otra manera— a las dinámicas de poder latinoamericanas, en cuyos casos el paradigma de dependencia se adapta menos y es algo limitante, pues no incluye los procesos de las sociedades latinoamericanas. Con todo, estas sociedades resultan huérfanas políticamente en todo el sentido del adjetivo. En ellas el elemento amerindio se hace imperceptible, no puede localizarse o se resucita falsamente en el folklore indigenista creado casi de principio a fin. Por su parte, la parentela europea no se identifica con su descendencia, que hace tiempo ha olvidado la imitación de su modelo estatal, al grado de que, como los hijos rebeldes, se siente repudiada. De ahí su afirmación de lo específicamente "latino" que con frecuencia sólo es la confesión agresiva de un complejo de abandono o de una búsqueda de identidad de lo más insegura: la de los herederos desheredados.

EL ESTADO INADAPTADO Y NECESARIO

Es fácil elaborar el inventario de las tensiones resultantes de la importación del modelo estatal fuera del mundo occidental. Cuando el modelo estatal se desplaza de la historia de que proviene hacia otras historias, no encuentra en éstas elementos que lo definan. Para empezar, la construcción del Estado está relacionada con una historia marcada por la decadencia de la sociedad feudal, la crisis del poder señorial y el refuerzo de los recursos del centro dinástico. Las sociedades dependientes viven una historia que se orienta en sentido contrario, marcada por el debilitamiento del poder central, debilitada o deslegitimada cuando tiene que despojarse de la tutela de las grandes potencias; precaria y con escasos recursos cuando ha sido inventada como resultado de procesos de descolonización. De hecho, sólo el aura de una guerra de liberación puede darle una legitimidad cuya experiencia sin embargo muestra que no tarda en perderse. En cambio, los poderes periféricos tradicionales, las cabeceras, las notabilidades y los señores locales, lejos de sufrir las crisis que padecieron en occidente los señores feudales, cuentan con recursos tanto más fuertes, cuanto que pueden aspirar a encarnar una legitimidad tradicional frente a la legitimidad de importación con que se engalana el ámbito político oficial. Esta dinámica "centrífuga", que es propicia para los poderes periféricos y para el resurgimiento de los compromisos comunitarios, es contraria al establecimiento de las relaciones de ciudadanía en que se basaba el Estado occidental.

Por lo demás, las características distintivas de dicho Estado occidental provienen del pacto de seguridad en función del cual puede exigir con éxito, como revela Weber, el monopolio de la violencia legítima. El Estado occidental, que en un contexto de inseguridad pretende confiscarle a los individuos su libertad política a cambio de garantizarles la seguridad, basa su éxito en una doble hipótesis: la del individualismo, que desea que el individuo busque protección en una instancia política más que en la comunidad a la que perte-

nece; la de su propia credibilidad, es decir, de su capacidad para asegurar la protección eficaz del ciudadano y disponer, con este fin, de los recursos necesarios. Es muy aventurado encontrar en otras historias estas coyunturas: por una parte, debido a la resistencia de las estructuras comunitarias y en consecuencia de la aleatoria transferencia de las fidelidades locales al compromiso ciudadano; por otra parte, debido a los escasos recursos del poder central y en consecuencia de la escasa credibilidad de su pretensión a asegurar la protección de los individuos.

Por supuesto, a estas contradicciones se agregan los desfases culturales: como hemos visto, el Estado supone la diferenciación de lo político, la secularización, la construcción del poder y de la soberanía, la territorialización del ámbito político que no se encuentra en las culturas no occidentales, o que se encuentra de manera muy desigual. Según se construye el Estado híbrido, se inscribe en el orden de lo traducido y por ende de lo incomprendido, de lo malinterpretado y de lo ilegítimo.

De esta manera, todo parece conjugarse para hacer del Estado importado una paradoja de la cual no llega uno a comprender que haya podido construirse y que pueda perpetuarse. Sin embargo, esta importación no se debe sólo al efecto del sistema sostenido por un orden internacional que reproduce una estructura de dominio; también es el resultado de un elenco de actores que es el de los "constructores de Estado" inclinados a realizar esta importación debido a su perfil social y a sus intereses. En efecto, la construcción de los sistemas políticos nuevos remite a un proceso que se inscribe a muy corto plazo, y que por ello conduce más bien al *préstamo* de modelos ya probados que a la *invención* de fórmulas nuevas. El propio préstamo se guía por la naturaleza de la formación de los actores que bloquean el centro, expuestos casi siempre a la influencia de las ideologías occidentales. Finalmente, lo anima una estrategia de apropiación completa del poder político que por una parte supone la eliminación de los poderes tradicionales (y por ello el abandono de las fórmulas políticas endógenas) y, por la otra, la protección de los ámbitos sociales de tal manera que no resulte de ellos ninguna competencia peligrosa. Esta doble preocupación estratégica lleva a los titulares del poder central a apoyarse en una legitimidad moderna para ir en contra de la legitimidad comunitaria tradicional, y a acentuar la especialización, la burocratización y la dotación de recursos del ámbito político con el fin de vigilar mejor el proceso del cambio social. La imitación del modelo estatal occidental constituye el medio más directo de alcanzar este objetivo. Por supuesto, lo estimula la dinámica misma del sistema internacional, y la necesidad que tienen los estados hegemónicos de contar con relevos en las sociedades periféricas.

La sociología de la importación de los modelos políticos

La manifestación de estos procesos de imitación ha llevado al comparatista a concebir una sociología de flujo entre los sistemas políticos que permita analizar tanto las diversas modalidades de importación de los modelos y las

prácticas políticas, como su respectivo efecto de hibridación. Esta orientación constituye una seria crítica del desarrollismo y el culturalismo. En el caso del primero, los préstamos que las sociedades en desarrollo toman de los sistemas políticos occidentales, sólo son la expresión común de la convergencia natural de todas las sociedades del mundo hacia el modelo (por fuerza único) de la sociedad industrial; por esta razón son inevitables, portadoras de racionalidad y de progreso, y sólo residualmente producen tensiones y conflictos. Para los culturalistas, la importación por fuerza es engañosa y precaria. Entre estas dos perspectivas radicales, la sociología de la importación se esfuerza por demostrar que ésta corresponde a la diversidad de estrategias, intereses y necesidades percibidos que impiden que se considere frágil y coyuntural, al mismo tiempo que postula que es causa de disfunciones y fracasos.

Aunque definida así, esta sociología podría parecer demasiado superficial. Para empezar, se arriesga a indicar una oposición demasiado tajante entre lo endógeno y lo exógeno. Primero, no es seguro que esta distinción tenga sentido: puede hacer olvidar que los "préstamos" del exterior pasan a ser propiedad propia y por ende se transforman, adaptan y mezclan con datos endógenos. La metáfora organicista del "trasplante" o del "cuerpo extraño" puede ser engañosa si deja en la sombra la extrema complejidad de estos procesos de reapropiación y de integración del elemento prestado en el sistema de sentido, es decir, en la cultura de la sociedad receptora. Por lo demás, la oposición de lo exógeno y lo endógeno no siempre es operativa: ¿cómo puede establecerse la parte de uno y otro y cómo se puede verificar que determinada característica de determinado sistema político es de origen extranjero y no constituye la reactivación de determinada tradición? Es tan fácil lanzar la hipótesis de que la República Popular China se construyó a partir de la importación del modelo estatal occidental, debido a influencias occidentales de principios de siglo o como consecuencia de la inserción del marxismo, como sugerir que consagra la perpetuación o actualización del modelo imperial tradicional: sin embargo, ninguna de estas dos hipótesis puede ratificarse o refutarse y, por ende, no son útiles para el comparatista.

Por todas estas razones, la sociología de la importación sólo es pertinente y admisible en la medida en que permite analizar las estrategias de la importación y captar los procesos concretos resultantes de ella, es decir, renovar el análisis del Estado periférico y de los fenómenos de hibridación que lo caracterizan. Las estrategias de importación contribuyen tanto a la producción de formas de poder como de formas de oposición. Por tanto, están relacionadas con la elección de varios tipos de actores que pueden obtener de su empresa un beneficio político; al mismo tiempo, este beneficio que se da por descontado tiene dos limitaciones: por una parte, debido a la coincidencia de varios actores importadores; por la otra, debido a la importancia de un contexto que condiciona las elecciones estratégicas y que provoca un conjunto de efectos de regreso que pueden ser costosos para el actor que los importa.

Estas estrategias de importación son muy numerosas. Primero sería menester considerar innumerables "microestrategias" resultantes de las iniciativas individuales, asociadas con la decisión de tal o cual persona de emprender un

viaje a Europa, de efectuar ahí sus estudios, de inscribirse en determinada escuela abierta por una misión cristiana o de importar, en el ejercicio de su profesión, una tecnología occidental. La multiplicidad de estas "microestrategias" tiene un efecto acumulativo muy importante en la colocación de la corriente importadora y en la construcción de los órdenes social y político: por esta razón, merece ser objeto de las investigaciones pertinentes e inscribirse en el proyecto del comparatista.

De otra naturaleza son las estrategias importadoras desplegadas en el centro, con la perspectiva de inventar o reinventar el poder. Desde este punto de vista, la estrategia de los "constructores del Estado" en África o en Asia, en los siglos XIX o XX, puede compararse con la de los príncipes al final de la Edad Media occidental. La comparación destaca de inmediato un punto de similitud: en ambos casos estamos ante un acto inaugurador que imita un proceso de desarrollo político y que provoca un conjunto de invenciones políticas; empero, también se advierte una diferencia esencial que opone a un proceso que en Occidente se nutre de la reactivación de las tradiciones y de la imitación de otro modelo endógeno —la Iglesia— y a otro proceso que, en las sociedades en desarrollo, resulta, al menos parcialmente, de un modelo exógeno.

En este último caso, cabe distinguir dos situaciones ideales y típicas: la *creación de un nuevo sistema político* que exige una ruptura, que consagra la elaboración de una fórmula nueva de legitimación y que limita las posibilidades del constructor del Estado para apoyarse en una tradición pasada y activar los respectivos recursos institucionales y simbólicos; la *modernización conservadora* en la cual el préstamo de modelos extranjeros es más selectivo y cumple la función de reforzar las capacidades políticas deficientes y sustituir las estructuras tradicionales que se han tornado ineficaces.

La *creación de nuevos sistemas políticos* puede remitir a varias figuras típicas. Lo más frecuente es que suponga la invención de un nuevo ámbito político consagrado por la descolonización; así se han construido la mayoría de los estados africanos y algunos estados de Asia sin que sucedan a ningún sistema político anterior cuyos elementos tradicionales hubieran podido actualizarse. Por ello vemos aparecer con más frecuencia una nueva clase política, diferente de las *élites* tradicionales y que busca en las ideologías occidentales su fórmula propia de legitimación; de la misma manera, existe un gran mimetismo en el terreno constitucional, como muestra el caso de la mayoría de los estados del África negra o de algunos nuevos estados árabes como Irak, que en 1925 establece una constitución de inspiración australiana, o el de la federación siria, cuya constitución de junio de 1922 tiene influencia helvética... Con menos frecuencia, el centro dinástico en funciones, que tiene la legitimidad tradicional, por diversas razones puede elegir una estrategia de ruptura que implica una abundante importación; tal fue, por ejemplo, el caso de Kuwait, cuyo príncipe tradicional —para distinguirse de la monarquía saudita— decidió no limitarse a movilizar sus recursos tradicionales sino, por lo contrario, procedió a importar masivamente las instituciones parlamentarias de origen occidental. La última figura típica consiste en la creación de un sistema político nuevo resultante de la ruptura revolucionaria con el orden tradi-

cional que, para imponerse, supone la conformación de una legitimidad sustituta frente a la legitimidad tradicional y que, so capa de modernidad, toma prestado de las ideologías y prácticas occidentales, con más frecuencia socialistas, lo esencial de sus recursos. Por ejemplo, este fue el caso de Egipto después de la revolución de los oficiales libres en 1952.

También la *modernización conservadora* supone la importación de modelos y prácticas políticas, desde luego más selectiva pero más destacada, pues el príncipe está debilitado por el deterioro de la capacidad política de sus recursos tradicionales y por la decadencia de las fórmulas de legitimidad en que se apoya. A diferencia de los monarcas medievales, la mayoría de los príncipes de las sociedades extraoccidentales, y del mundo musulmán, han padecido, en el transcurso de los siglos XIX y XX, un grave déficit de autoridad. En efecto, el Estado occidental se construyó en un contexto de reconstitución de la autoridad monárquica, facilitada por el deterioro de las estructuras feudales; por lo contrario, la confrontación de los sistemas políticos del mundo musulmán en la actividad de la modernización ha revelado varios niveles de deterioro de las capacidades del centro dinástico: en relación con las potencias occidentales que las clasificaban más arriba tanto en el plano militar como en el económico; en relación con las autoridades tradicionales locales, que aprovechaban las redes de solidaridad comunitarias; y en relación con las nuevas actividades administrativas, económicas y sociales difundidas desde las sociedades occidentales.

En este contexto, para conservar un poder tradicional es necesario efectuar siempre el mismo cálculo: protegerlo al reforzarlo por medio de los recursos materiales y simbólicos que se importan de las potencias occidentales. Así, el análisis debe captar las estrategias desplegadas por el príncipe para realizar este proyecto. Por ejemplo, puede mostrar que esta práctica orientó al primero de los reformistas que se plasmó en el mundo musulmán durante el siglo XIX, ya fuera en el Imperio otomano, en Persia, en el Egipto de Mehmet Ali o en el Túnez de Ahmed Bey. Estos préstamos pueden dividirse en varias categorías: en general, implican prioritariamente la importación de técnicas e instituciones militares occidentales que después se extienden a la burocracia civil, y un sistema de educación cuyo objeto es formar una categoría social para construir la sociedad moderna. Empero, este proceso también es causa de competencia y de otros efectos nocivos: a medida que el príncipe importa para consolidar su propio poder, establece a la importación como actividad del sistema político y le designa un papel político a la actividad importadora; entonces proyecta nuevas estrategias en su ambiente como en las categorías sociales modernas que surgen y a su vez tienden a hacerse importadoras de modelos extranjeros, conforme a estrategias y objetivos de otra naturaleza. En efecto, importar ya no significa introducir determinadas fórmulas exógenas para consolidar al poder titubeante, sino tomar prestado de manera más sistemática para adornarse con una legitimidad moderna; reconstruir, en beneficio de los nuevos importadores, una escena política moderna, sobre todo a expensas del absolutismo del poder principesco. Por ejemplo, este fue el objetivo de los jóvenes otomanos y turcos que pudieron exigir el establecimiento de una

constitución que creara las condiciones para una vida política de participación, en la cual deseaban desempeñar el papel de protagonistas.

Además, la actividad importadora no se realiza sólo a iniciativa del centro; también concede un papel importante a diferentes periferias y en primer lugar a las minorías culturales. En efecto, la división del territorio nacional, casi siempre arbitraria y artificial, se traduce en una heterogeneidad cultural, étnica, lingüística y religiosa que produce "sociedades plurales" en el seno de las cuales el centro no puede practicar en su beneficio una fórmula de legitimidad para todos. En estas condiciones, existe una gran probabilidad de ver desplegarse, en la periferia, una estrategia autónoma de los grupos minoritarios, que con frecuencia desempeñan el papel de apoyo o protección de las potencias extranjeras. El fenómeno se hace particularmente sensible cuando estas minorías pertenecen a la cultura cristiana, frente a un poder musulmán central: los cristianos sirios y egipcios se tornaron los principales proveedores de modelos políticos, institucionales e ideológicos de origen occidental, sobre todo a través de las redes académicas y asociativas. Este libre tránsito conoce una extensión que va mucho más allá de las sociedades en que las minorías culturales desempeñan este papel de importadoras, ya que activa de manera general a todas las *élites* que recibieron una formación superior de origen occidental. Por esta razón, es fuente de una doble ambigüedad: por una parte, se arriesga a que la importación practicada de esta manera se efectúe a expensas de la legitimidad del centro, ya que, en esta figura típica, es activada por *élites* periféricas que desempeñan una función impugnadora o cuando menos exigen enérgicamente la participación en el poder; por otra parte, se corre el riesgo de que se realice un desplazamiento cultural que se extiende cada vez más hasta los terrenos de la vida intelectual y de la producción de utopías, favoreciendo un divorcio aún más pronunciado entre las *élites* y la masa.

La invención de lo político

Es evidente que este proceso de importación no es mecánico ni exclusivo. Cualquier "entrada" de estructuras políticas exógenas se traduce en la adaptación —consciente o no— de sus características a los datos culturales de la sociedad importadora; además, aunque la importancia relativa de los elementos importados varíe en función del grado de legitimidad del centro, nunca abarca la totalidad de los procesos de producción del orden político en el seno de las sociedades en desarrollo. Por estas dos razones, numerosos trabajos, que se refieren al África negra —aunque también existen algunos dedicados a las sociedades del mundo musulmán—, pretendieron destacar los efectos de la descomposición, para distinguir mejor la permanencia del proceso de invención política que se realiza incluso en un contexto de desarrollo y dependencia.

La hipótesis de la invención no es tan discutible en sí. El dominio del modelo occidental nunca podría traducirse en un mero proceso de "parcheo" aunque permite adaptaciones, interpretaciones e innovaciones. Los trayectos del

Estado de Camerún, estudiado por Jean-François Bayart, y del Estado de Tanzania, estudiado por Denis Martin, muestran la imbricación de estos tres niveles de análisis: el desarrollo político de Tanzania se inicia con la independencia, de la que surge un Estado conforme con el modelo británico y que poco a poco cede su lugar a una nueva fórmula cuyos contornos empiezan a distinguirse en 1965, para diferenciarse de lo que al principio parecía una copia del Estado occidental. Ahora bien, el autor muestra que los recursos de esta transformación revelan tanto la adaptación forzada que resulta de las estrategias de consolidación del poder desplegadas por las categorías dirigentes, como de la reinterpretación de las instituciones importadas, que casi inevitablemente escapan al control de los actores individuales y se deben a la importancia de las culturas. El mero hecho de tener que dar un *nombre* a las instituciones importadas para lograr que la población las comprenda y para provocar con ello un mínimo de participación, propicia un deslizamiento de sentido y con ello un deslizamiento de función: para seguir con el ejemplo de Tanzania, basta con revelar que en el idioma swahili el Estado no se distingue de la administración ni del gobierno, para medir la imposibilidad de la importación mecánica y sistemática (por ejemplo, en este caso, la idea y la práctica del ámbito público) y lo inevitable de la adaptación y reinterpretación de todo lo que se introduzca.

Empero, las innovaciones resultantes tienen tres limitaciones. Primero porque el efecto de composición está muy controlado —e incluso frenado— por el peso de las fórmulas exógenas y por el referente estatal que nunca puede ser abandonado por completo, so riesgo de crear las condiciones de un costoso aislamiento internacional. Por ejemplo, ni la *jamahiriyya* de Libia, ni la República islámica de Irán pudieron progresar mucho en la recomposición de los modelos institucionales importados y una y otra tuvieron que seguir promoviendo la existencia de una “vitrina estatal” por lo menos. Enseguida, los efectos de composición dan lugar a un “Estado híbrido” más bien que a un nuevo orden político: el análisis de los sistemas políticos en desarrollo deja aparecer fenómenos de yuxtaposición, sobre todo fórmulas de legitimación que con frecuencia se oponen en lugar de combinarse para que surja una nueva fórmula. El ejemplo de Marruecos es significativo, como sugiere Rémy Leveau: el príncipe tiene que combinar las fórmulas tradicionales de legitimidad con las fórmulas modernas del modelo occidental y utilizar de manera sabia esta combinación, en vez de inventar una fórmula original de gobierno. Por último, la innovación está sometida a un proceso ambiguo, ya que mezcla la participación de algunos actores conscientes —el príncipe, su entorno y una pequeña *élite* política— con el efecto de toda una cultura que reinterpreta los elementos políticos importados. Esta ambigüedad repercute en las condiciones del análisis y deja al sociólogo la tarea compleja e incierta de distinguir entre el juego de dos tipos de factores y captar y medir de qué manera *concreta* puede determinada cultura provocar comportamientos de reinterpretación y transformación de los elementos importados. En la realidad, estos dos factores interactúan: la *élite* política debe detener su estrategia y pretender manipular en su beneficio algunos elementos de la cultura ambiente, con el

riesgo de ser clasificada más arriba en esta empresa por la intervención de las élites opositoras, las cuales por fuerza cuentan con mucha más libertad. Por esta razón, el proyecto de innovación política es practicado más bien por los impugnadores que por los dirigentes, y se impone mucho más como una manera de activar a la oposición que como fórmula para conseguir apoyos. En pocas palabras, la obra innovadora se reestructura más bien como una utopía que estructura a la impugnación que como eje del proceso de desarrollo político. Esto puede parecer muy complicado: la innovación está presente en el discurso impugnador más como proyecto activador que como realización, y rara vez culmina en la definición precisa de un modelo de ciudad que oponer al modelo actual. Por ejemplo, es significativo que la innovación sea exigida por los movimientos opositores de inspiración islámica, desde los resucitadores del siglo XIX hasta la fecha, sin que haya podido efectuarse en los modelos que se construyen con la definición de lo que podría ser la ciudad musulmana en el siglo XX. Así, la utopía de las sociedades en desarrollo remite a contornos y a una función muy diferentes de lo que fue la utopía cuando el mundo occidental inventó, al final de la Edad Media, la *vía moderna*.

Así pues, estas cuestiones e incertidumbres dan tres direcciones a la investigación de la política comparada. Primero implican el análisis empírico de las formas políticas que se pueden identificar en las sociedades en desarrollo, con el fin de establecer sus orígenes y, con el tiempo, el grado de readaptación y reinterpretación con referencia al modelo cultural exógeno. La readaptación destaca las distribuciones estructurales; la reinterpretación pone de relieve las transformaciones de significado. Enseguida supone el análisis de las estrategias desplegadas por los actores en el poder, sobre todo para legitimarse, con el fin de interrogarse acerca del origen y la naturaleza de las fórmulas legitimadoras, su competencia y su probable efecto de neutralización recíproca, pues es cierto que con la insistencia en una fórmula de legitimación de tipo estatal ampliamente exógena, y por ende escasamente eficaz, existe el riesgo de debilitar los apoyos que tiene el príncipe, mientras que con el uso demasiado exclusivo de las fórmulas tradicionales se corre el riesgo de quitar a los modos estatales de penetración de la sociedad el mínimo de legitimidad que necesitan para operar. Por último, este tipo de investigación supone, como tercer objetivo, el examen de las maneras que tienen los actores opositores de apropiarse del proyecto de innovación política, con el fin de denunciar mejor el fracaso de los gobernantes en este terreno y hacer de ello un nuevo modo de oposición.

Estos tres niveles indican los peligros y debilidades de la invención política; indican que las "dinámicas huérfanas" se estructuran, por lo menos de manera parcial, en función de lo híbrido del proyecto a que dan pie. Esta hibridez es fuente de tensiones y fracasos, los cuales han pretendido analizar por medio del concepto de neopatrimonialismo los especialistas de las sociedades en desarrollo.

El Estado neopatrimonial

Debemos a Samuel Eisenstadt el haber sistematizado el uso del concepto de neopatrimonialismo para designar la naturaleza del sistema político en las sociedades en desarrollo. Los especialistas de diferentes países y regiones —por ejemplo J. Bill y C. Leiden en el Medio Oriente; R. Roet en Brasil; J.-C. Williams en el Congo, y H. Crouch en Indonesia— han utilizado paralelamente el concepto y la problemática respectivos. Esto indica la gran amplitud geográfica y cultural del concepto, y también su pretensión de explicar situaciones que no se deben a determinada trayectoria, sino a las contradicciones y tensiones del desarrollo político. Por esto, el argumento podría ser discutible: el concepto de desarrollo político es indefinido y la similitud que se atribuye a sociedades políticas tan disímiles como Siria, Brasil y el Congo puede provocar un razonable escepticismo. Considerando estos límites, el interés y lo válido del concepto de neopatrimonialismo estriban en su capacidad para describir e interpretar algunas consecuencias de la hipótesis de las “dinámicas huérfanas”: las sociedades en desarrollo —obligadas a ubicarse respecto de los modelos exógenos, a abandonar los elementos esenciales de las fórmulas endógenas de legitimación, a importar técnicas políticas más o menos inadaptadas y, sobre todo, a establecer de múltiples maneras las relaciones de dominio— participan de una lógica de dependencia lo bastante coherente para que los perfiles del Estado híbrido resultantes de ella puedan apreciarse con referencia al mismo concepto.

La hipótesis del neopatrimonialismo, elaborada con esta idea, parte de la categoría weberiana del patrimonialismo; describe un modo de dominio tradicional ejercido por el príncipe “en virtud de un derecho personal absoluto”. En esta situación, el ámbito político se torna patrimonio del príncipe, el personal político administrativo queda en deuda con él, es decir, es su cliente, y el proceso íntegro de decisión está sometido a su poder discrecional. En estas condiciones, el *neopatrimonialismo* sería la prolongación de esta lógica patrimonial de dominio en el contexto contemporáneo. De esta manera pretende describir un sistema político estructurado en torno a la persona del príncipe y tiende a reproducir un modelo de dominio personalizado, orientado hacia la protección de la *élite* en el poder y que pretende limitar al máximo el acceso de la periferia a los recursos del centro. Entonces, la actuación de esta *élite* consiste en asegurarse el monopolio de la representación y controlar en su beneficio el proceso de modernización económica.

El establecimiento de esta lógica neopatrimonial se explica gracias a la combinación de un doble efecto de las sociedades en desarrollo: la valoración excesiva de algunos recursos políticos y la escasa movilización social. El primero de estos dos elementos propicia la alianza estrecha y hegemónica del príncipe y de su burocracia. Nada puede hacerles contrapeso. El poco desarrollo económico y su situación de dependencia dejan a las *élites* políticas el monopolio de un poder que la burguesía económica nacional no puede arrebatar ni impugnar. Al mismo tiempo explica la fragilidad —es decir, la inexistencia— de las coaliciones o de los grupos de interés que, cuando se de-

finen como en América Latina, casi siempre se estructuran como corporaciones de Estado por iniciativa del poder político, y así no se arriesgan a contrariarlo realmente. Por lo demás, gracias a la ausencia de competencia electoral, el poder del príncipe no está limitado por la participación política plural. En estas condiciones, el príncipe y su burocracia acaparan lo esencial de los recursos de dominio en el ámbito político. Además, el juego se torna complejo e inestable y hace que ambos tengan que inventar. En efecto, la autoridad del príncipe depende de lo sólido de su legitimidad: si ésta es de naturaleza tradicional, se ve afectada tanto por la importación forzada de elementos estatales exógenos, como por la necesidad de dar aunque sea una mínima credibilidad a la autoridad de su burocracia; si es de naturaleza carismática, a medida que se haga rutinaria deberá contar con las instituciones burocráticas, y en primer lugar con el ejército, del que poco a poco corre el riesgo de depender; si es de tipo racional-legal, tiene que basarse, a falta de verdadera vida y competencia políticas, en la demostración de la eficacia de las instituciones burocráticas. Al mismo tiempo, por lo general es poca la población que les hace caso: de concepción extranjera, colocadas en una realidad sociocultural muy distinta, sin poder penetrar en la sociedad de manera sistemática, es inevitable que se ven obligadas a intentar activar en su beneficio las fórmulas tradicionales de legitimidad. Sobre esta base, la relación entre el príncipe y la burocracia depende de la evolución de sus correspondientes relaciones de fuerza: o la legitimidad tradicional del príncipe resiste, como en Marruecos o en Arabia Saudita —y entonces la burocracia se convierte en instrumento de su dominio patrimonial—, o la legitimidad del príncipe es muy escasa, como en la mayoría de las sociedades del África negra —y la propia burocracia instala, por medio de un golpe de Estado, a un príncipe que dependerá estrechamente de ella. En este último caso, el dominio neopatrimonial tiende a ser el de toda la burocracia en beneficio de quienes la dirigen de manera efectiva.

Este poder político se valora excesivamente habida cuenta de que tiene enfrente a una sociedad poco activada. La fuerza de las resistencias comunitarias, es decir, del compromiso del individuo con el grupo al que pertenece de manera natural —la familia, el clan, la aldea o la tribu—, tiene como efecto mantener formas tradicionales de autoridad en la periferia y una estructura muy segmentada de la sociedad. Este tipo de configuración dificulta la constitución de vínculos horizontales, es decir, de coaliciones de intereses y de clases. Al mismo tiempo provoca conductas "provincianas" (*parochial*): el individuo prefiere no considerar el poder del príncipe y las instituciones centrales y en cambio se compenetra con la comunidad a la que pertenece. Por supuesto, esta escasa activación social dificulta la penetración del poder central en la periferia, aunque también contribuye a limitar los recursos de los actores sociales que, más allá del grupo comunitario a que pertenecen, no cuentan con medios suficientes para llegar al centro, ejercer presión sobre él o hacer que reoriente sus políticas públicas.

En este contexto, la política neopatrimonial se analiza y comprende con facilidad; obliga al príncipe y a quienes lo rodean a desplegar una estrategia auto-centrada cuyo propósito es apropiarse del ámbito político, controlar sistemáti-

camente el proceso de colocación de los recursos y extender el dominio político hasta la adquisición de papeles y poderes en los diferentes ámbitos sociales, sobre todo en la vida económica. El carácter *autocentrado* de la política neopatrimonial permite captar su lógica: todos sus componentes se conciben y orientan con el fin de reproducir al grupo en el poder, de manera tanto más eficaz, cuanto que ninguna otra lógica (competencias electorales, actos de presión, coaliciones de intereses) les sirve de contrapeso. Por ello, este tipo de política va en contra de los imperativos de la modernización económica, que está subordinada a los intereses políticos del príncipe. Por supuesto, éste intentará promover una modernización necesaria para su propia legitimación, aunque también procurará moderarla, es decir, limitarla para que no lo debilite mediante la conformación de una *élite* rival que pueda apropiarse del poder o, cuando menos, promover una fórmula de legitimidad coincidente. La *apropiación de la escena política* sugiere que el neopatrimonialismo se expresa mediante la personalización acentuada del gobierno, según la fórmula de Gunther Roth; por medio de la confusión del papel político-administrativo con la persona que es su titular, y por último mediante la clientelización que efectúa el príncipe de los individuos que componen la *élite* político-administrativa. El *control de los procesos de colocación de los recursos* constituye tanto un modo de exclusión de los actores periféricos (que así permanecen separados del centro del sistema político) como un medio que le permite al príncipe mantener de manera selectiva a sus apoyos y redes de clientela. Richard Joseph, que estudió particularmente a Nigeria, elaboró el concepto vecino de "sistema político de prebendas" para designar las situaciones en que los actores políticos compiten para obtener las posiciones de poder en su Estado que puedan utilizar en su beneficio personal o en el de los grupos que los apoyan. De acuerdo con esta lógica, la función de colocación de los recursos permite articular al centro y a la periferia ya sea de manera clientelista, ya como nepotismo, ya como corrupción individual. Por último, la *extensión de esta estrategia a los ámbitos sociales* lleva al príncipe y a su entorno a utilizar sus posiciones de poder y a la sobrevaloración del recurso político para conquistar las nuevas posiciones o apoderarse de ellas, sobre todo en la vida económica. A propósito de Marruecos, Rémy Leveau muestra de qué manera el control del proceso de modernización económica efectuado por la monarquía se traduce muchas veces en que el rey o la corte se apoderan de los sectores clave de la economía. De esta manera presenciamos la inversión de los determinismos en relación con los procesos de modernización que han caracterizado a la historia occidental: mientras que ésta revelaba la capacidad de las *élites* económicas para utilizar sus propios recursos para conquistar posiciones de poder, la lógica del sistema neopatrimonial muestra, por lo contrario, cómo la acumulación de papeles políticos tiende a propiciar la adquisición de papeles económicos.

Por último, el neopatrimonialismo pesa sobre las condiciones de funcionamiento de las instituciones político-administrativas. Para empezar, favorece el exceso burocrático: lo propio de la lógica neopatrimonial es intentar evitar más que nada el riesgo de formar una *élite* coincidente, por lo que con frecuencia anima a sus rivales ocasionales a que se integren al aparato adminis-

trativo en funciones, con el fin de que comulguen con los intereses del grupo en el poder. En muchas sociedades en desarrollo, las disposiciones prácticas o legales pretenden canalizar de esta manera hacia la administración pública a los titulados universitarios. En los países productores de petróleo, el enriquecimiento de los años 70 provocó el empleo masivo de funcionarios, sobre todo en las categorías sociales recientemente urbanizadas. Esta práctica se separa claramente del proceso de construcción burocrática que se efectuó en la Europa Occidental, el cual fue mucho más selectivo y rítmico; también se distingue del tipo ideal weberiano de burocracia, y al mismo tiempo descansa en el rigor de la selección por concurso, en la distinción evidente entre la burocracia pública y la sociedad privada, y en la estricta definición de los papeles burocráticos: no en función de las necesidades de los agentes, sino en la lógica de la división del trabajo.

Entonces, el exceso burocrático produce un círculo vicioso: desde la perspectiva de la modernización, obtiene de la sociedad los actores que pueden emprender una obra de desarrollo económico; desde el punto de vista del funcionamiento interno de la burocracia, provoca la ineficacia y la irracionalidad al multiplicar los papeles, al dar a cada uno varios titulares, o cuando menos provoca conflictos de competencia y atribución; por lo demás, el aumento incontrolado del número de funcionarios, en el contexto de una economía precaria, agrava las condiciones de remuneración de los agentes y por ende provoca un descontento latente y propicia la corrupción. Para vivir, el funcionario debe tener también un empleo particular más o menos clandestino o hacerse remunerar por los servicios que proporciona a tal o cual usuario particular. Así vuelve a reforzarse toda la lógica neopatrimonial.

Sin embargo, la lógica del burocratismo tiene sus fallas: las contrataciones efectuadas al margen son también las más precarias y se corre el riesgo de que, si empeora la situación económica, desaparezca dicho empleo o se deterioren sensiblemente las condiciones ofrecidas en un principio. Por ello, la revolución islámica en Irán y la mayor parte de los movimientos islámicos del mundo musulmán han demostrado que la oposición activa a los pequeños funcionarios, que incluso llegan a establecerse como cuadros organizadores de los movimientos sociales.

Por lo demás, la lógica neopatrimonial tiende a colocar a la burocracia en el centro del proceso de colocación de los recursos. Por una parte, el príncipe, en cuanto prestatario, delega a la burocracia una parte importante de la obra de distribución con el fin de asegurar a sus agentes una manera eficaz de penetrar en los ámbitos sociales y mantener a una buena clientela. Por la otra, la burocracia dispone de los medios y experimenta la necesidad cada vez mayor de canalizar en su beneficio lo esencial de sus recursos. El índice más evidente de este fenómeno se encuentra en la propensión de los sistemas políticos de este tipo a aprovechar la menor oportunidad para elevar el presupuesto militar y dar más ventajas a los oficiales.

Todas estas tendencias revelan una interminable confusión de lo público y lo privado, al grado de que dicha distinción pierde cada vez más su sentido para definir la construcción de lo político en las sociedades en desarrollo. Exis-

te confusión en las instituciones político-administrativas, como lo demuestra Fred Riggs cuando estudia a las burocracias a partir del concepto de "sistema prismático", con lo que indica la falta de diferenciación de la categoría privada y del papel público del funcionario. Hay confusión en las relaciones del centro y de la periferia, como lo demuestra la colocación de los bienes políticos. Hay confusión en los mecanismos de apropiación, que cada vez distinguen menos entre propiedad pública y propiedad privada, entre ejercer un papel y apoderarse del mismo, entre intervenir en un ámbito y apoderarse de él. Por supuesto, la historia occidental muestra con muchos ejemplos que esta dualidad de lo público y lo privado puede fracasar, sobre todo en cuanto a su rigor, y provocar fenómenos de corrupción. Cabe decir que estas impugnaciones con frecuencia se efectúan al margen, sin afectar el principio de distribución de los papeles y la manera en que ésta se interpreta. En realidad, el desarrollo político de la Europa Occidental se efectuó con referencia a una cultura que diferencia lo público y lo privado: el caso de las "dinámicas huérfanas" revela que no se importaron, junto con las instituciones y las prácticas, los modelos culturales afines a ellas. La falta de transitividad del fundamento cultural de dicha distinción se comprende fácilmente, pues este fundamento remite a los aspectos particulares del desarrollo político occidental: la construcción de un espacio laico, la individualización de las relaciones sociales y en particular de las relaciones entre los gobernantes y los gobernados, y la elaboración de una fórmula de legitimación específicamente política. Ahora bien, aquí la paradoja estriba en que el príncipe debe utilizar sus instituciones públicas mediante fórmulas de legitimación que, si bien son eficaces, comprensibles y por ende conformes con la tradición, desconocen o incluso niegan la dualidad real de lo público y lo privado.

En consecuencia, nadie duda que el concepto de neopatrimonialismo sea pertinente y operativo. Al mismo tiempo, permite interpretar numerosas características de las "dinámicas huérfanas", sus respectivos efectos negativos y en particular las tensiones derivadas de los procesos de importación de los modelos políticos de origen occidental. Desde esta perspectiva, este concepto incluye con fundamento tanto los efectos de la dependencia como los del escaso desarrollo económico y de la desigual activación social. Sin embargo, su construcción tiene fallas. Al hacerla la mera prolongación —en el mejor de los casos, la actualización— del concepto weberiano de dominio patrimonial, sus autores introducen dos ambigüedades: por una parte, se arriesgan a mezclarlo con una problemática evolucionista, distinguiendo entre un modo de dominio tradicional de tipo patrimonial y un modo de dominio moderno de tipo racional-legal; por otra parte, tienden a tasar en menos los elementos de ruptura que se interponen entre el dominio patrimonial tradicional y el dominio neopatrimonial moderno. Por lo demás, este concepto contradice en cierto punto las últimas orientaciones del análisis comparativo, pues aspira a un universalismo con frecuencia mal dominado: ¿Todas las sociedades en desarrollo remiten por fuerza a un orden patrimonial y éste de verdad es siempre de la misma naturaleza? ¿No crea la historia las condiciones para una fragmentación bastante clara entre las trayectorias de desarrollo y las construccio-

nes de lo político, para que el uso genérico del concepto de neopatrimonialismo no constituya una limitante? Su uso en el análisis de las "dinámicas huérfanas" permite mostrar los resultados de la hibridación de las fórmulas de gobierno y del fracaso de las fórmulas endógenas. Sin embargo, es peligroso afirmar que los modos de dominio resultantes son uniformes pues se tiende a olvidar (al recurrir a un análisis demasiado mecánico) qué constituye la originalidad de cada uno de los ámbitos políticos del caso. Tal vez el principal defecto de la problemática del neopatrimonialismo es el de exagerar el aspecto universal de los problemas planteados por la importación de modelos exteriores y descuidar, es decir ocultar, lo específico de las maneras en que el ámbito político receptor se reapropia estos elementos. Desde esta perspectiva, las huellas de originalidad son particularmente claras cuando se refiere a las relaciones entre los gobernantes y los gobernados quienes, por poseer un mínimo de eficacia, deben satisfacer "demandas de sentido", es decir construir, por lo menos en parte, de acuerdo con la cultura de los gobernados. Así pues, se corre el riesgo de que la sociología del neopatrimonialismo no considere lo que nos enseñan, por ejemplo en este terreno, las investigaciones efectuadas por los africanistas que, entre otros, muestran el papel mediador de la brujería, la reinstalación de las cabeceras tradicionales o de las funciones cumplidas por las confraternidades de morabitas.

De la misma manera, conviene distinguir los diferentes tipos de neopatrimonialismo según la fórmula de legitimación empleada. Así, la monarquía tradicional recurre a la modernización conservadora y su modo de dominio constituye un nuevo despliegue del dominio patrimonial tradicional. También conviene distinguir entre dos tipos de estrategia que forman parte de esta categoría, según que el monarca, como en Marruecos o en Arabia Saudita, pretenda confirmar su autoridad incluyendo en ella a las *élites* tradicionales periféricas que entonces le sirven de relevo, o que por lo contrario se proponga dismantelar a éstas para ejercer solo, o con su entorno inmediato, la función íntegra de dominio, como, por ejemplo, sucedió en Irán con el último Cha. La primera fórmula alcanza su máxima eficacia en las sociedades en que el monarca tiene un fuerte capital de legitimidad y no teme la infidelidad de los notables; la segunda corresponde más bien a situaciones en que el centro dinástico es impugnado por las autoridades tradicionales, ya sea debido a su escasa antigüedad, ya sea a causa de los conflictos étnicos o culturales que separan al centro y a la periferia. Paradójicamente, si bien la primera de estas fórmulas es prueba de estabilidad, la segunda propicia mucho más el cambio social, la reforma agraria y de las costumbres, como por ejemplo respecto de la condición femenina. La amplitud de los cambios así provocados también es muestra de la libertad de acción del príncipe e importante fuente de activación de los recursos políticos en su beneficio. Así pues, concebida como estrategia de poder, funciona como manera privilegiada de patrimonización de la sociedad y del ámbito político.

Frente a este conjunto, los regímenes que alegan una legitimidad revolucionaria conocen otro tipo de derivación patrimonial. Ya no se trata de un nuevo despliegue de la autoridad tradicional, sino del uso sistemático de un re-

curso privilegiado de poder que ya no es equilibrado por la intervención de otros recursos. Puede ser un recurso burocrático, un recurso carismático o, con menos frecuencia, un recurso de tipo económico. En el primer caso, la burocracia militar domina de manera clara y directa sobre los regímenes que apelan a ella abierta o indirectamente, so capa de un partido único, como en Argelia, por ejemplo; en un número más limitado de casos, la burocracia del partido puede sostener el proceso de patrimonialización, como el *baath* sirio y el irakí que, de hecho, disimula el papel motor y estructurante de una pequeña comunidad humana que controla lo esencial de los recursos de poder y del proyecto patrimonial a partir de su identidad étnica (la minoría alauita en la Siria del presidente Assad o el grupo originario de la ciudad de Takrit en el Irak del presidente Saddam Hussein): la práctica muestra que el proyecto patrimonial es tanto más eficaz, cuanto que el grupo que es su origen es fuertemente solidario y exclusivo; la empresa partidaria no basta por sí sola para servir de vector. Por estas mismas razones, la estrategia neopatrimonial se realiza con menos firmeza y menos oportunidades de estabilidad cuando resulta de la mera rutinización de un líder carismático (el Túnez de Habib Bourguiba o el Túnez posbourguibiano, a pesar de los esfuerzos del combatiente supremo por basar este dominio en un grupo minoritario, en este caso la *élite* política del Sahel) o de las tentativas de construcción de un sistema de dominio a iniciativa de una *élite* económica mercantilista que asocie a tecnócratas, especialistas en economía pública y representantes de la burguesía de negocios (como sugieren muchos ejemplos latinoamericanos). Por supuesto, tras todas estas figuras típicas encontramos características comunes que fundan la identidad del concepto de neopatrimonialismo, de los factores explicativos comunes, demostrando que este concepto remite a un tipo muy preciso de situación histórica, en gran parte forjado por la intervención de las "dinámicas huérfanas", pero también por las diferencias importantes en el funcionamiento del sistema, en sus encarnaciones, sus fórmulas de legitimidad, sus prácticas, sus oportunidades de éxito y de perpetuarse: otros tantos elementos que el análisis político debe saber destacar y que no se aclaran con un estudio demasiado genérico del problema.

CONFIGURACIONES DEL PODER

Todavía más que el caso de los poderes neopatrimoniales instalados en el mundo islámico, el de los sistemas de gobierno de América Latina ilustra lo que pueden ser las dinámicas políticas huérfanas en el sentido más estricto. América Latina sólo conoce a uno de sus padres: Europa, o bien a su excrecencia norteamericana. Ya no sabe cuál es su otro antepasado; desde luego recuerda que es amerindio, pero ha olvidado sus verdaderas características; en todo caso, lo ha reinventado a partir de cartabones no menos europeos que los que supuestamente impugna.

Desde el siglo XVI, la tradición política precolombina se erradica por completo del medio indígena, por lo menos fuera de las poblaciones primitivas de

las selvas ecuatorianas. En el ámbito religioso, la conversión voluntaria y fácil de los indios al catolicismo no impide la implantación de un sincretismo lleno de reminiscencias de las creencias ancestrales. Nada parecido se verifica en el ámbito político. Tres siglos de dominio hispano-portugués brutal e influyente borran el recuerdo del pasado donde aún quedan poblaciones indígenas: en México, en la América Central y en la zona andina. En otros lugares, o donde estas poblaciones desaparecieron ante los recién llegados europeos o africanos, como en Argentina, en Uruguay y en el sur de Brasil, este recuerdo ni siquiera tiene razón de ser. En el siglo XVIII, los indios de las altas planicies de Perú se rebelan contra la administración colonial en el propio nombre del rey de España, al no saber qué otra cosa hacer para afirmar su indianidad más que dar a su jefe el nombre de Tupac-Amaru. En el siglo XX, las comunidades supuestamente tradicionales de México, de América Central y de las regiones andinas en realidad heredaron el agrupamiento en *ejidos* o en *resguardos* impuesto por los colonizadores. Siempre hay un momento en el que se inventan las tradiciones, y no necesariamente es muy lejano. Aunque se refiera a tradiciones supuestamente indias, esta invención es reciente en América Latina, y se efectúa en un contexto cultural decidido por Europa.

Esta comprobación hace que, si bien la América hispanohablante y Brasil pertenecen al concepto de Estado periférico hasta cierto punto, la idea de hibridación del modelo político debe comprenderse de manera restrictiva. Desde un principio, este modelo se nutrió con la importación de elementos europeos seleccionados para los objetivos de la colonización, por lo mismo con frecuencia a punto de desaparecer o de marginarse en la península Ibérica; ninguno de estos elementos eran indígenas. Además, si bien pronto se aclimataron, esto no se tradujo en la combinación sincrética que asocia los diferentes aportes culturales, unos anteriores y autóctonos y otros posteriores y extranjeros. Las limitaciones del medio y el que los actores se alejaran de su ciudad natal provocó que el modelo importado, pero no extranjero, se hiciera objeto de una interpretación cada vez más pagana respecto de la metafísica y de la racionalidad europeas. En estas condiciones, América Latina ignoró el problema de la legitimación tradicional que es necesario conservar o descartar y, a principios del siglo XIX, en el momento de las independencias, hacía tiempo que había desaparecido.

Sin embargo, esta observación previa no impide regresar al contenido del aporte europeo en América Latina. Su lugar de origen no implica ni paralelismo ni simultaneidad con los esquemas ideológicos e institucionales en vigor en uno y otro lados del Atlántico. Por lo contrario, el desfase parece más bien la regla, o en todo caso la exportación de características coloniales o anacrónicas de los modelos europeos. Esta observación se aplica en particular a la dimensión ibérica de esta transferencia, la cual se caracteriza por la reinterpretación en América Latina del sistema de castas que prevaleció en España y Portugal durante su reconquista de los invasores árabes y musulmanes. En aquel tiempo, las sociedades ibéricas se habían jerarquizado en cinco categorías de poblaciones subordinadas desde la cima: hasta arriba los cristianos europeos que podían demostrar la "pureza de su sangre"; a continuación los

cristianos conversos de origen islámico o judío, y por último los "moros" musulmanes y los judíos. Por una especie de mimetismo, las sociedades coloniales aplicaron esta clasificación a los indios y los esclavos africanos, que ocuparon el lugar de los moros y los israelitas. Incluso la palabra "casta" siguió utilizándose a principios del siglo XIX y luego desapareció, aunque la discriminación subsistió en la práctica después de las independencias y sigue vigente a la fecha, de manera vergonzante pero muy interiorizada.

Esta persistencia no sólo constituye una especie de *apartheid* larvario en las sociedades pluriétnicas de América Latina, en México y en los países andinos, pasando por Brasil, y excluyendo sólo a Argentina, Uruguay y Costa Rica, de homogénea población europea. Aunque de manera muy distinta que en África, modifica todo el sentido de la racionalidad burocrática-legal tal como la entiende Max Weber. Asimismo contradice la aplicación del principio occidental del individualismo igualitario, corrompido en la práctica por la primacía de la persona real y por su inserción jerarquizada en un medio determinado. Así, como observa Roberto Da Matta, la igualdad jurídica, el anonimato y la abstracción de la ley sólo sirven para frenar las peticiones de los individuos ordinarios que carecen de influencias y de apoyos. En cambio, las personas que ostentan una posición o tienen alguna protección en su medio escapan a las normas legales; enarbolan solidaridades y valores superiores al orden jurídico como el honor, la amistad o la retribución de la referencia. Este arreglo "personalista", que en Europa Occidental y en Norteamérica apenas es residual, prevalece en América Latina. En pocas palabras, corresponde a una derivación del modelo occidental que Europa no desconoce, pero que en ella no se ve agravado por las divisiones de castas.

Otra distorsión se verifica en el nivel del trasplante de la dinámica del liberalismo europeo en América Latina. Desde finales del siglo XVIII, la ideología de las Luces ilumina a las élites latinoamericanas y les proporciona el argumento para su lucha en contra del dominio colonial. En consecuencia, la doctrina liberal al estilo francés, inglés o estadounidense inspira casi palabra por palabra a innumerables constituciones e impregna al Derecho que se esgrime contra los débiles, constituyendo el discurso que los leídos pronuncian ante los dominados, convencidos de que lo hacen por su bien. Sin embargo, este lenguaje liberal se traduce de manera poco ortodoxa en el nivel de la acción política y social. Después de las independencias logradas entre los decenios de 1820 y 1830, dicho lenguaje culmina en un rechazo no sólo del Estado colonial, sino de cualquier forma de administración estatal con influencia. Las oligarquías criollas —desembarazadas de la tutela de los funcionarios ibéricos, tardíamente interesados en la protección de las poblaciones indígenas y en efectuar con más rigor la gestión de los asuntos públicos—, que por fin se encuentran libres de otras injerencias, desean practicar el liberalismo en estado puro; llegan más lejos que los *whigs* ingleses en la época de Walpole y de Pitt y, en pocas palabras, privatizan el poder soberano. Al Estado en apariencia independiente le corresponde percibir los derechos de aduana en las fronteras y negociar los préstamos en el extranjero. En cambio, las oligarquías se reservan el monopolio del gasto público y del uso legítimo de

la fuerza armada en sus respectivos feudos. El *dominio político* se torna *asunto privado* a tal grado que apenas se puede hablar en este caso de Estado patrimonial. Durante esta primera fase, la América Latina independiente no importa el modelo de Estado europeo; por lo contrario, expulsa la forma que tenía durante la administración colonial española en la época del despotismo iluminado.

Este proceso caracteriza el advenimiento de la modernidad política en América Latina hasta el principio del presente siglo, o incluso hasta el periodo actual en América Central o en Paraguay. Son contados los países que constituyen la excepción. Primero están Brasil y México, donde la independencia se realizó sin una ruptura institucional importante y donde se conservó la estructura mínima del Estado. Luego, aunque en menor medida, Chile y Perú, debido a sus ánimos expansionistas y al desarrollo correlativo de los ejércitos, que necesitaron el apoyo de una administración digna de ese nombre. Por último Argentina, de la que vuelve a ocuparse desde antes de 1850 un líder —Rosas—, que forma en ella el embrión de un Estado. Empero, en el fondo, estas variaciones sobre un mismo tema forman parte de la originalidad que consiste en llevar a sus últimas consecuencias la *lógica liberal de la decadencia del Estado*. Al sustituir la soberanía normal de este último, la de los potentados locales, mucho más real, integra en el registro público el recurso del capitalismo utópico ilustrado por Adam Smith: es decir, la idea de que el intercambio económico y político dirigido por una minoría de acaparadores audaces debe y puede representar el arquetipo de las relaciones sociales.

Además, esta dimensión liberal se une paradójicamente con el *ejercicio autoritario del poder* sobre las poblaciones. Los caudillos americanos de los siglos XIX y XX encarnan este tipo de autoridad aceptada, aunque despótica, en un contexto que mezcla el respeto que inspira el patriarca con la familiaridad agradecida hacia él, incluso en casos recientes como los del presidente Duvalier, en Haití, analizado por Hurbon y Manigat, y del dictador Trujillo en la República Dominicana, estudiado por Wiarda. En este nivel encontramos situaciones de un clientelismo global en todo un país. Desde luego, la gestión de lo que ocupa el lugar de Estado a la manera de un dominio personal —patrimonial— no provoca dudas. A este respecto, sólo es necesario recordar el carácter legítimo en ese contexto del dominio de la familia Trujillo, de los Somoza o de la pequeña confraternidad sandinista en Nicaragua, o incluso ese símbolo de tiranía patriarcal representado por el almacenamiento de las municiones del ejército haitiano en el palacio presidencial de Duvalier durante el decenio de 1970. Aquí existe un parentesco lejano con el dominio patrimonial, con la diferencia considerable de que la dimensión clientelista del intercambio caracteriza más bien a estas situaciones. Frente a la masa de la población y a los intermediarios que lo relacionan con ésta, el *caudillo* cuenta con las relaciones afectivas de lealtad personal que caracterizan a todos los sistemas de patrocinio y de clientela. No importa que en realidad sea gran propietario o que aspire a serlo, el caudillo parece más bien un deshacedor de entuertos aclamado en virtud de la adhesión voluntaria; parece el vencedor de una anarquía persistente a la que no se acusa de mantener al país en un estado

de atraso. Además, subsiste alguna competencia política. El *caudillo* rara vez goza de una supremacía duradera frente a sus rivales, como se ha visto en el caso del general Stroessner, en Paraguay. Colocado en un ámbito de competencia, donde la base de su influencia es local, y donde sus objetivos se inscriben en una perspectiva presidencialista más que dictatorial, debe tener miramientos con sus posibles rivales y concederles algunas ventajas a cambio de su apoyo revocable. Así se constituyeron los clanes familiares que conforman el esqueleto de los partidos en algunos países andinos, sobre todo en Colombia y en Ecuador. Esta es la lógica clientelista de apariencia no menos familiar o rústica que anima hoy a la "democracia" mexicana.

América Latina: El parlamentarismo como simulacro

Independientemente de la dinámica arcaica de la soberanía de los *caudillos*, estos ejemplos introducen la consideración del mecanismo más clásico de autoritarismo de hecho por apropiación privada del Estado: es decir, el que parte de *las relaciones clientelistas* más modernas inscritas en sistemas basados en el artificio electoral y que desembocan en regímenes representativos, los que también corresponden a un simulacro de las *élites* compuestas interesadas en preverse contra el surgimiento de una soberanía popular efectiva. Por esta razón, América Latina sólo es el terreno más típico y constante de un fenómeno que caracteriza a la Europa mediterránea hasta la década de 1920, o que afectó a la Europa balcánica entre las dos guerras mundiales.

El análisis de los fenómenos clientelistas se presenta como uno de los temas predilectos de la ciencia política, sobre todo gracias a los trabajos de Gellner, Waterbury, Médard, Lande, Graziano, Eisenstadt y Lemarchand. Sin embargo, no basta con definir estos fenómenos de la manera clásica, como la alianza diádica vertical entre dos personas de categoría, poder y recursos desiguales, cada una de las cuales considera útil contar con un aliado superior o inferior a ella misma. Conviene superar la simetría funcional de esta definición para captar el fenómeno en su dimensión más vasta de un ordenamiento del poder estatal acaparado por una *élite* civil hostil a su lógica centralizadora.

Desde el principio del clientelismo moderno existe una inhibición del Estado centralizador o bien éste desaparece, ya sea porque se evapora con la independencia, como en la América española, ya sea porque no logró los atributos eficaces del poder burocrático, como en la Europa meridional del siglo XIX. Desde esta perspectiva, es útil definir los componentes antropológicos y culturales generales del síndrome clientelista. Asimismo, es necesario recordar que este síndrome se presenta en todas las épocas y en múltiples sociedades, razón por la cual forma parte de uno de los modos de ordenamiento de la desigualdad. Al mismo tiempo, refleja más bien una situación de servidumbre de derecho o de hecho que una decisión implantada gracias a un cálculo utilitario. En otras palabras, no constituye el fruto de la apreciación de ventajas comparativas, sino el producto de la pobreza y el aislamiento de los campesinos en las microsociedades segmentadas de las comunidades sin conciencia

de clase y sin una verdadera experiencia dentro del conjunto nacional. En estas microsociedades, el analfabetismo y las estructuras de casta refuerzan la hostilidad de los rurales hacia las babylonias modernas, que para ellos son las ciudades que difunden las ideologías incomprendidas. Hasta en los países latinoamericanos o mediterráneos influenciados por la occidentalización, estos elementos universales explican la ambigüedad legítima pero innegable del vínculo clientelista, el hecho de que los clientes manifiesten el sentimiento de tener un lenguaje común con sus patronos, lenguaje que no tienen en común con el mundo exterior. De la misma manera aclaran el otro hecho en virtud del cual esta legitimidad ha conservado por mucho tiempo una dimensión sagrada en las sociedades próximas a diferentes niveles del universo liberal y capitalista. El padrinazgo simboliza esta dimensión sagrada: transforma al patrón en protector (en la acepción cristiana de la palabra) de sus clientes indios, mestizos o mediterráneos. Pitt-Rivers analizó esta tradición del *compadrazgo* en los países de habla española, que también se conoce con otros nombres en el sur italiano, en Grecia y en Malta, como Peristiany y Wolf, entre otros, lo han destacado.

Empero, esta interpretación antropológica implica el inconveniente de dejar al clientelismo sin su dinámica global y sin sus objetivos políticos. Cuando se refiere en particular a su expresión latinoamericana o ibérica, lo define como una curiosidad separada de su ambiente, representado por el arreglo parlamentario y oligárquico, y de su instrumentación "caciquista". Ahora bien, los trabajos centrados en América Latina vuelven a inscribir al clientelismo en un sistema político del que no es más que el instrumento de campo, como recuerdan los estudios de Strickon, Greenfield, Kern y Schwarzmán. Este sistema, de fachada por lo general parlamentaria, se preocupa, como los gobiernos liberales originales, de frenar o controlar la intervención electoral de las masas, aunque su característica específica consiste en establecer el subterfugio y la parodia como prácticas definitivas, justo cuando este conservadurismo fraudulento se torna vergonzoso e inaplicable en la Europa Occidental.

El *paso del expediente provisional a la institucionalización* de hecho resulta de que, cuando la ideología liberal y la revolución agrocomercial llegan a los países "huérfanos" del Sur —en el sentido metafórico de la expresión geográfica—, no cuentan con una muralla estatal sólida ni con el paliativo para la presión campesina proporcionado tanto en la Europa Occidental como en la América del Norte por la industrialización que genera mejores condiciones de vida para el mayor número. Desde entonces, sus *élites* terratenientes o mercantiles sólo cuentan consigo mismas para establecer el ámbito político de la modernización capitalista relativa. Como durante el siglo pasado no desearon confiar sus destinos a los militares, que en América Latina fueron los artesanos de la independencia, no concibieron otra salida que la de un parlamentarismo nocivo basado en la capacidad de la oligarquía tradicional y hereditaria para controlar a las masas rurales (que por entonces eran casi todo el pueblo).

Desde esta perspectiva, la manipulación clientelista desde la cumbre parece el ingrediente natural e inevitable de una combinación providencial aplicable

en las sociedades cubiertas por un barniz occidental, donde el Estado, a pesar de todo, no proporciona la salvación. La *referencia artificial al modelo parlamentario* de esta combinación no debe ocultar la originalidad del sistema de patrocinio microsocioal, fundada en la articulación piramidal a escala nacional. El descarriado procedimiento electoral proporciona a las oligarquías la pantalla del fervor "democrático" frente a sus competidores militares, los cuales al principio tienen un matiz progresista. Por esta razón, constituye un elemento del ejercicio del poder más que una expresión de la población. De manera más instrumental todavía, las elecciones corrompidas por el fraude, el servilismo y la miseria también cumplen un papel primordial de ajuste legítimo de las relaciones de fuerza dentro de la casta civil dominante. En efecto, esta casta sólo está unificada gracias a su acuerdo respecto del juego parlamentario reinterpretado, mientras que nacional y regionalmente sigue dividida entre múltiples familias, tanto en sentido propio como figurado. A los terratenientes del interior, tradicionales y fieles a la religión, se oponen los nuevos ricos costeños que se tornan anticlericales dado que en la década de 1850 reclamaron las tierras de la Iglesia. Otro desacuerdo separa a los Antiguos, partidarios del proteccionismo comercial e ideológico, de los Modernos, que prefieren el libre intercambio. Sin la ficción electoral, el ajuste tendría que efectuarse de manera violenta y con la intervención del ejército; gracias a ella, se realiza en el marco pacífico de una votación entre *gentlemen*.

El ingrediente clientelista facilita esta votación; permite que todos demuestren su capacidad para controlar a una parte de la población y del territorio, es decir, su fuerza potencial, aunque sólo interviene en el nivel inferior de la pirámide de poder, donde cada potentado muestra sus triunfos según las reglas del juego. En la parte superior, el arreglo caciquista jerarquiza la dependencia recíproca aunque desigual de estos potentados hasta la cima del edificio político. Con este fin, se efectúa con base en un denominador común que, según la fórmula de Kern, se debe a la utilización de un poder local con objetivos nacionales, debido a la atribución a los supervisores del sistema de un monopolio de redistribución de los beneficios o sanciones de un Estado sin sustancia. La punta de la pirámide casi siempre está coronada por el bipartidismo de connivencia entre conservadores y liberales, o entre *blancos* y *colorados*. Sin embargo, en otros casos, particularmente en el Brasil de la "vieja república", el arreglo se establece más bien entre dos regiones o dos estados federados dominantes, como los de Sao Paulo y de Minas Gerais. De todas maneras, siempre se pretende abarcar amplias redes de patrocinio dirigidas por caciques de alta alcurnia, que deciden de común acuerdo —y fuera del parlamento— cómo se alternarán el poder. Paradójicamente, estas situaciones autoritarias de hecho, de las cuales Colombia constituye un ejemplo moderado, y cuyas secuelas continúan en muchos otros países latinoamericanos y en las Filipinas, se acoplan muy bien a las sutilezas jurídicas y a los refinamientos constitucionales. Esto es, el artificio de las palabras previno a sus beneficiarios en contra de otro peligro además de la irrupción popular o la ambición de la pequeña burguesía: los regímenes autoritarios más modernos, que pueden resucitar la imposición del Estado e impedir a los notables el acceso directo al

gobierno. Sin embargo, esto no pudo evitarse. Como el parlamentarismo oligárquico desacreditó a los regímenes representativos ante las masas, se encontró sin defensores frente a los artesanos de los gobiernos populistas de las dictaduras militares modernizadas que lo sucedieron en América Latina.

El dominio populista

Respecto del fenómeno bonapartista europeo, las estrategias y los regímenes populistas, de los cuales América del Sur y México constituyen los ejemplos más destacados, se caracterizan por la exaltación de la referencia plebeya que el bonapartismo sólo expresa con prudencia o reticencia. En cuanto a los fascismos, se distinguen más bien por su menor apoyo a las clases medias y por la orientación interna de su nacionalismo. Empero, así como en el caso de Europa se habla del modelo bonapartista o fascista, Ionescu y Gellner, sobre todo, establecen este populismo como característica primordial de las estrategias autoritarias para encauzar la activación de las masas en América Latina durante 1910-1950. Además, estrategias muy parecidas se encuentran en la Turquía de Kemal Atatürk, el Egipto de Nasser, el Túnez de Bourguiba y las Filipinas de Fernando Marcos, en cada lugar, por supuesto, con su aspecto particular.

Sin embargo, la actividad de los líderes populistas de estilo clásico obedece, como la del bonapartismo, a la voluntad de la cima de recuperar el reclamo popular de participación política aceptada bajo la presión de los hechos más que debido a la convicción de los dirigentes. Asimismo, en ambos casos, la manipulación plebiscitaria —en el sentido técnico o simbólico— proporciona el instrumento para desactivar la agresividad de las masas, con base en un modo de gobierno en el cual el autoritarismo funda una democracia juiciosa que no puede ser producida por el obstáculo censatario o por el clientelismo "privado". No obstante, las diferencias entre el populismo y el bonapartismo son importantes, sobre todo tratándose de los contextos en que se sitúan.

La primera diferencia a este respecto se debe a que en América Latina predomina una estructura latifundista hasta nuestros días, mientras que la gran propiedad europea o estadounidense pierde su importancia práctica con la Revolución Industrial. Esta situación asegura el mantenimiento de los recursos económicos y culturales de un clientelismo que se hace casi cosustancial de las sociedades latinoamericanas (o de algunas del Cercano Oriente). En segundo lugar, el populismo se desarrolla en un contexto de manifiesta debilidad del Estado —cuya autoridad carece de influencia salvo en algunas grandes ciudades— y de privatización oligárquica del poder. Por último, la urbanización galopante que afecta a los países latinoamericanos desde 1918 y a los países del Cercano Oriente desde 1950 no es consecuencia de la industrialización, como en Europa. La huida de los campesinos famélicos hacia las metrópolis urbanas es anterior a la expansión industrial. En la mayoría de los casos, las ciudades se ruralizan sin que esto implique el nacimiento de un movimiento obrero moderno y no tiene mayores consecuencias políticas, salvo la

inquietud que produce esta inmigración en la pequeña burguesía que busca su identidad.

Así pues, América Latina no parece madura para un verdadero cambio democrático o para una transformación de tipo bonapartista, cuando el deterioro del parlamentarismo oligárquico resulta evidente. La presión en pro de la democratización no basta por sí sola para desplazar a la oligarquía. Por lo demás, la solución bonapartista parece impracticable debido a las carencias del Estado, sobre todo porque ninguna amenaza proletaria directa justifica una dictadura de este tipo. En cambio, el carácter de la clase obrera, por entonces aún minoritaria, sugiere otra medida preventiva para el cambio social, más esperado que amenazante, medida que consiste en halagar y aventajar a ese pequeño grupo obrero con el fin de que no caiga en la tentación del radicalismo revolucionario y de rejuvenecer al mismo tiempo el sistema de dominio que garantiza lo esencial, es decir, la estabilidad del control tradicional en las zonas rurales. Respecto de este doble objetivo, los inconvenientes de la estrategia populista pueden obviarse desde el ámbito político. Si bien requiere una mayor sangría económica del mundo campesino, éste sigue bajo la tutela de los notables, que conservan su asiento local. Si bien también amenaza con provocar expresiones de desagrado de parte de los empresarios industriales, éstos son insignificantes dentro de la *élite*.

En pocas palabras, *las estrategias populistas* proceden de la reinterpretación del recurso clientelista con una perspectiva urbana plebiscitaria, estatal y casi siempre dictatorial. Además, durante el siglo xx encuentran un refuerzo oportuno en el desfase económico de la América Latina respecto de Norteamérica y Europa. Aunque el retraso crea en América Latina sentimientos de dependencia y frustración, esta comprobación negativa fomenta a la ideología escueta de los populismos y permite utilizar la denuncia oral del imperialismo occidental como opción ante la doctrina más bien temible de la lucha de clases interna en cada país. En efecto, los gobiernos populistas como el de Vargas en Brasil, de Perón en Argentina, y de Nasser en Egipto, son contrarrevolucionarios en el fondo. Para ellos, el antiamericanismo y el neutralismo manifiestos no constituyen más que variaciones del tema. El radicalismo declamatorio ante el exterior sirve de pantalla para el conservadurismo interno, ya sea absoluto o relativo.

Las *definiciones* del populismo rara vez sintetizan esta unión maquiavélica, ya que la mayoría sólo retoma el mito legitimador difundido por los estrategas populistas. Para éstos, sobre todo para Getulio Vargas, que tuvo el talento de esta retórica en el Brasil de 1930 a 1955, el taumaturgo populista se torna el "padre de los pobres": es el jefe carismático que no admite que se interponga nadie entre el pueblo reunido en las plazas públicas y él mismo. Esta es la frase ineludible que utiliza Edward Shils cuando, entre los primeros analistas del fenómeno, la advierte como la afirmación que hace un líder sobre la primacía de la voluntad popular como fuente de su soberanía providencial, inscrita en una relación directa —la del clamor de las multitudes— entre el director amado y venerado y el pueblo activado con este fin. Esto es también lo que observa Gino Germani, quien confunde la demagogia con las verda-

deras intenciones y declara que el populismo es el reclamo de la igualdad asistida por una especie de autoritarismo. Sin embargo, Germani advierte un aspecto más preciso del populismo: es decir, la habilidad de sus inventores y guías para ofrecer a las masas decepcionadas por las elecciones corruptas un juego político menos abstracto: el de una política vivida mediante las manifestaciones de las multitudes y de la promoción de la dignidad popular frente al imperialismo exterior o al cosmopolitismo interior. MacRae expresa con más claridad esta idea cuando compara al populismo con una gestión del desarraigo de las poblaciones zarandeadas por el cambio urbano y capitalista. Desde esta perspectiva, el fenómeno populista puede trascender su inicial connotación conservadora para participar en un romanticismo primitivo al estilo de Rousseau; entonces se transforma en fruto de la compenetración del modo de dominio patriarcal de los *caudillos* y de las técnicas modernas de comunicación y de gobierno. Así, sus tres ingredientes coinciden: la espera de las masas deseosas de existencia política encuentra alivio en el discurso antiimperialista; a su vez, éste efectúa la operación prodigiosa que transforma a la espera en un *statu quo* idealizado como movimiento para el mayor bien de los notables.

Esta interpretación introduce la definición que Peter Worsley hace de los demás *atributos del populismo*; en particular de su dinámica más moralista que pragmática. Dicho de otra manera, de la desconfianza que le inspiran los proyectos industrializadores y su efecto de retorno en virtud del cual el contacto con las masas afecta tanto a éstas como a los líderes cautivos de sus propias gesticulaciones. Después, del carácter superficial y antiintelectual de su ideología, de su exaltación de lo "pequeño" y de lo indígena que refleja el temor a la gran empresa y a las expresiones agresivas en general, que no obstante no ocultan planes revolucionarios, en la medida en que el populismo tiende a proteger las desigualdades tradicionales. Al definir al populismo como el socialismo patrimonial que une a una clase obrera poco numerosa con un líder surgido de la oligarquía (aunque electo), James Kurth le restituye su ambigüedad, si bien a condición de no olvidar que la subordinación del pueblo campesino sostiene esta alianza de los notables y de la plebe urbana, y también a condición de observar que esta interpretación genérica debe concordar con un repertorio de las fórmulas múltiples y contradictorias de los verdaderos poderes populistas.

François Bourricaud vuelve a referirse a esta diversidad cuando recuerda lo antiguo del fenómeno: el populismo no se limita a su expresión latinoamericana. Además, en este marco puede o no basarse en las clases medias, que rara vez profesan buenos sentimientos hacia la oligarquía. Empero, este complemento de análisis, que distingue al régimen "pequeño-burgués" surgido de la Revolución Mexicana, del obrerista de la Argentina de Perón, no presenta lo esencial. El principal propósito de Bourricaud es destacar el carácter protético del populismo. Antes de llegar a América Latina, se presenta en Norteamérica en el siglo XIX, durante la revuelta de los pequeños agricultores de las regiones del interior contra la casta patricia o capitalista de la costa oriental de los Estados Unidos. En la misma época, el populismo se transparenta también

en la corriente boulangista y en la sensibilidad del movimiento católico popular —cuyo bardo es Péguy— antes de desembocar en la democracia cristiana, en la Europa Occidental. De manera más amplia, procede del sentimentalismo romántico del regreso a los valores ancestrales, de esa voluntad de “vuelta a las fuentes” común a los *narodniki* rusos y a los heraldos pangermánicos del *Volksgeist* (el espíritu del pueblo). En Europa, este populismo de los orígenes se descarrila y se marchita; en cambio, en las dinámicas huérfanas de América Latina arraiga con fuerza.

Por supuesto, la discusión acerca de la esencia del populismo es inagotable, por lo que es mejor ilustrar la naturaleza de sus *diversas manifestaciones como sistema de gobierno*, lo que equivale a dejar de lado el uso del carisma populista aplicado con la lógica de una práctica política coincidente y supuestamente democrática, en la que abre el camino hacia el poder en lugar de constituir su alimento, donde existen también situaciones pluricarismáticas compatibles con el juego democrático.¹ Por consiguiente, permanece el poder populista de orientación —abierta, si no explícitamente— autoritaria, por lo general alejado de la influencia de las instituciones representativas que desea trascender. Desde esta perspectiva, la configuración populista más típica corresponde al “getulismo”² brasileño, el cual coincide perfectamente con su objetivo de integración multclasista de los fines conservadores, en el campo se apoya en el dominio casi intacto de los terratenientes más importantes, pero en las ciudades se funda en la conjunción de los obreros y de gran parte de la pequeña burguesía en los sindicatos únicos del Estado o en el Partido Social-demócrata y luego, de 1950 a 1954,³ en el Partido Laborista Brasileño.

La segunda variedad de gobierno populista es igualmente clásica. Se inscribe en el sistema autoritario de partido dominante vigente en México; también corresponde a las frustradas intenciones de Haya de la Torre y del APRA en el Perú de 1930 a 1950. Estas variantes tienen la particularidad común de ser en apariencia revolucionarias. Primero porque atentan contra el *statu quo* oligárquico al preconizar o realizar una reforma agraria, por su connotación “indigenista” basada en la exaltación mítica del elemento indio de la identidad nacional y en la mesurada promoción de las comunidades indígenas, en particular en el plano lingüístico. Por lo demás, el populismo mexicano tiene la característica extra de que excluye el carisma duradero del guía providencial que se coloca por encima de las instituciones en su relación supuestamente inmediata con el pueblo. En efecto, el carisma de los sucesivos presidentes mexicanos es variable y pasajero, pues se limita a la duración de un mandato que no puede prolongarse. No es más que el de un jefe, por supuesto con todos los poderes, pero elegido por sus iguales, los demás funcionarios del partido dominante. Globalmente, en México, el ascendente populista y

¹ Este es el caso de Ecuador, donde la competencia electoral clásica con frecuencia se efectúa entre líderes populistas rivales. Lo mismo sucede en Perú, en el caso reciente del líder del APRA, Alan García.

² Derivado del nombre del dictador Getulio Vargas, que se mantuvo en el poder de 1931 a 1945.

³ Vargas asumió de nuevo el poder durante este período.

carismático parece más bien el patrimonio colectivo de la camarilla hegemónica llamada Partido Revolucionario Institucional (PRI), que el atributo del hombre que pone al frente momentáneamente. Cabe agregar que después de 1940 esta camarilla deja de impugnar el orden social existente para hacerse conservadora en el fondo, si no en los pormenores y en el lenguaje. Como lo demuestran Padgett, Reyna, Weinert, Garrido y Smith, el populismo mexicano sólo es revolucionario en el sentido circular de la palabra. La revolución llega a su término perfecto en la medida en que una nueva oligarquía reemplaza a otra más antigua en una especie de vuelta al punto inicial, al precio indispensable de la reorganización parcial de la propiedad de la tierra.

El *populismo militarizado* define a otra de sus expresiones que por esta vez no tiene su paradigma original en América Latina sino en el Egipto de Nasser. Sin embargo, el propio sistema nasseriano copia algunos aspectos de la variedad mexicana del populismo, con excepción de su naturaleza militarizada, de su exaltación del carisma del Rais en tiempos de Nasser y de Sadat, y de su referencia al mito de la identidad árabe en lugar del indigenismo. Además, la dinámica populista, de la cual participa el nasserismo, encuentra su expresión más refinada durante la fase radical de la dictadura militar peruana de 1968 a 1975, estudiada por Löwenthal. En Perú, los militares en el poder se empeñan en adquirir un carisma colectivo referido al ejército y no al poder civil, como en México. En pocos años construyen un sistema autoritario patrimonial compensado por la concesión de una reforma agraria que tiende a vigilar al campesinado en beneficio del Estado, sin modificar los demás aspectos del equilibrio social. Por su parte, los populismos autoritarios más auténticamente revolucionarios tal vez por ello dejan de pertenecer a la misma categoría genérica. Con seguridad éste es el caso del castrismo, cuyo inventor se comporta al principio como *caudillo*, pero que no tarda en pasar al totalitarismo leninista. En cambio, el peronismo representa más bien la excepción que confirma la regla conservadora. Los trabajos de Waldmann y de Schoultz destacan que se refiere a un populismo que no desea desestabilizar el equilibrio social de primera intención, pero que, debido a la falta del apoyo pequeñoburgués y de la comprensión por parte de la oligarquía, se ve forzado a utilizar esa herramienta de activación popular representada por el sindicato de Estado promovido a la categoría de partido único. El instrumento sindical debió seguir subordinado, pero se convirtió en la punta de lanza de una radicalización forzada que acabó con la legitimidad populista de Perón. La razón de ser del autoritarismo populista es la conciliación social, sin la cual perece en los meandros de la demagogia diaria.

El autoritarismo burocrático militar

En el caso de las dinámicas huérfanas del poder y de sus manifestaciones latinoamericanas más importantes, el paradigma populista no abarca la realidad más reciente del autoritarismo. A este respecto llaman la atención los trabajos de Juan Linz, quien parte del análisis de la dictadura de Franco en España

pero expresa criterios que se aplican igualmente al universo iberoamericano, es decir, a Taiwan, Singapur y Corea del Sur, y no se limita a proponer una definición genérica del autoritarismo conservador cuando lo describe como modo de gobierno de "pluralismo limitado". Al hacerlo, designa una forma de dominio político moderno que, como no puede recurrir a la exclusión censataria para exceptuar a las masas del ámbito político legal, utiliza con este fin la prohibición global o selectiva de los partidos y sindicatos. En este dispositivo que sólo acepta a las corrientes que permiten mantener el equilibrio esencial de la sociedad, las fuerzas que están del lado bueno de la frontera del pluralismo conservan la facultad de intervenir lícitamente al lado del poder mediante personalidades u organizaciones supuestamente no partidarias, o incluso de partidos elegidos de manera escrupulosa por el conformismo impuesto. Por lo contrario, las fuerzas que amenazan al *statu quo* se condenan a la ilegalidad y a una clandestinidad que justifica la represión. Por esta razón, estos sistemas se transforman en semidictaduras "liberales" que siguen el ejemplo del *régimen bonapartista*, y con frecuencia son gobiernos militares dirigidos de manera colegiada por los jefes del ejército, o bien presididos por una sucesión de generales. Asimismo, en muchos casos se refiere a sistemas de cooptación de geometría variable en la medida en que se abren a nuevos apoyos civiles, a veces de tendencia populista.

Referente a la relación directa o extraparlamentaria que se establece en su seno entre las fuerzas sociales o económicas que pueden resultar electas y el poder central, los *regímenes autoritarios corporativistas* europeos a la manera de la dictadura de Salazar en Portugal o del autoritarismo franquista en España constituyen el arquetipo inmediato de esta forma de gobierno. A este respecto, los trabajos de Philippe C. Schmitter constituyen una continuación de los de Linz cuando muestran que el arreglo "corporativista estatal" sustituye a la articulación censataria y parlamentaria en Portugal antes de 1974, y en Brasil después de 1964. Schmitter señala que este arreglo sustitutivo está acompañado de la delegación de algunos atributos del Estado a cuerpos intermedios de naturaleza profesional, cultural o educativa, lo que constituye una concesión "liberal" bastante paradójica de parte de los gobiernos autoritarios.

En lo que se refiere más específicamente a América Latina, Helio Jaguaribe fue el primero en expresar la idea complementaria de la estrategia neobismarckiana, que copia a la vez el concepto bonapartista y el del pluralismo limitado. Esta estrategia se relaciona con la práctica de gobiernos presidenciales fuertes y de regímenes semiautoritarios, preocupados por canalizar las divergencias surgidas en los países en desarrollo en el marco de sistemas pluralistas truncos y controlados por el Estado, en una perspectiva de socialización que conserva a las masas pequeño-burguesas o incluso obreras. Más precisamente, el objetivo de estos gobiernos consiste en reformar las bases sociales del funcionamiento político y desarrollar la potencia nacional mediante el refuerzo de la autoridad del Estado dominado por el ejecutivo y por la industrialización acelerada. De ahí la filiación intelectual que este autor establece entre los proyectos políticos del canciller Bismarck, de Vargas y del presidente Kubitschek en el Brasil de 1950-1960.

En realidad, la perspectiva de Jaguaribe se aplica mucho más a los *gobiernos militares brasileños* de 1964 a 1985; destaca su finalidad al mismo tiempo modernizadora y conservadora; aclara su instrumentación, fundada en la reconstrucción del Estado y en el recurso máximo a la racionalidad tecnocrática aplicada tanto al terreno económico como al de la socialización —o desmovilización— política. En el primer nivel, que es el económico, los gobernantes militares de Brasil relacionan la acción central del poder en materia de industrialización con una apertura de las inversiones de las empresas multinacionales que da la espalda al nacionalismo antiestadunidense de los dirigentes populistas al estilo de Vargas. En el ámbito político, los militares son lo contrario del populismo. Su objetivo a este respecto es la disensión social mediante la difusión progresiva de los atractivos de la sociedad de consumo. Sin embargo, como la expansión industrial requerida para este fin depende de la ventaja comparativa creada inicialmente por los bajos salarios, y como asimismo requiere una masa de inversiones que es necesario arrebatar a la agricultura, este objetivo parece imponer una larga fase transitoria de regresión y estancamiento de los ingresos reales de las masas populares. En consecuencia, parece suponer una mejora mucho más rápida de las clases medias que constituyen la única salida posible para los productos industriales en esta primera fase. De ahí la "necesidad" de un gobierno militar fuerte que evite las incertidumbres de las elecciones durante este paso delicado, cuando parece el único que puede mantener la continuidad política garante del desarrollo en un período de grandes tensiones. Con este dispositivo no se pretende utilizar en serio los recursos ideológicos que pueden legitimar el poder militar, el cual apela a la legitimidad de la competencia, no del consentimiento popular, y espera demostrarla por medio de resultados materiales a mediano plazo, no mediante efectos de lenguaje. Esta dinámica autoritaria, característica de Brasil, se esboza ya en el régimen franquista posterior a 1956. De la misma manera, mantiene un parentesco con las dinámicas apenas menos "huérfanas" de la Turquía de Mustafá Kemal y de Ismet Inonu o, como recuerda Lyman, con la Corea del Sur de 1960-1980.

Aunque se refiere al caso de la dictadura militar de Brasil, el modelo burocrático autoritario de Guillermo O'Donnell obedece a una gestión analítica distinta. Al principio, O'Donnell se interroga respecto de dos aspectos específicos de la *problemática autoritaria latinoamericana*: por una parte, igual que F. H. Cardoso, se interroga acerca del lazo establecido entre la dependencia económica y cultural de los países de América Latina y el surgimiento de un nuevo tipo de dictadura militar en ellos; por otra parte, estudia la institucionalización de estos regímenes que, antaño concebidos como expedientes provisionales, a partir de 1960 tienden a transformarse en artesanos mediatos de la redefinición de las relaciones entre el Estado y la sociedad. Desde esta perspectiva, las nuevas dictaduras burocráticas militares se asignan un objetivo modernizador, mientras se esfuerzan por esquivar el peligro de la subversión social que implican las anteriores estrategias populistas. Asimismo, al contrario de los gobiernos populistas, casi no utilizan el recurso nacionalista y prefieren doctrinas de "seguridad nacional" que destacan la investigación de la

fuerza industrial y se concilian con una apertura a las empresas multinacionales. Por último, estos regímenes se proponen instalar o reinstalar la autoridad del Estado bajo la égida de un solo grupo: el de los militares, que se consideran técnica y socialmente capaces de efectuar con bien esta operación.

Sin embargo, O'Donnell matiza más tarde este modelo, en particular respecto de las críticas de Albert Hirschmann y admite que la estrategia de modernización económica y social del Estado burocrático autoritario no es exclusiva de regímenes militares como los de Brasil, Uruguay o, en determinados momentos, Argentina en la década de 1970. El Estado burocrático modernizador puede encarnar en un poder civil fuerte o en un gobierno en vía de desmilitarización. Asimismo puede conciliar la preeminencia del ejecutivo con las principales reglas de la democracia, es decir, puede inducirla mediante los cambios estructurales y culturales que provoca. En este aspecto, la nueva interpretación de O'Donnell coincide con Collier y Kurth, para quienes el acceso al consumo de masas favorecido por el autoritarismo burocrático desemboca en su deterioro, en beneficio de una forma de régimen más representativa y parecida a la democracia en vigor en los países industrializados desde hace más tiempo. En este punto, el ejemplo de la transición española del autoritarismo a la democracia se establece como arquetipo ofrecido para la edificación de los países latinoamericanos o de los nuevos países industriales del Sureste de Asia. España, en cierta forma culturalmente huérfana también en Europa, encuentra en este nivel dinámicas políticas aún más huérfanas que la suya, aunque al precio de una simplificación muy superficial de la diversidad de los contextos sociales observados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Batatu, H., *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, Princeton, Princeton University Press, 1978.
- Bayart, Jean-François, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, París, Fayard, 1989.
- , *L'État au Cameroun*, París, Presses de la FNSP, 1985 (2ª ed.).
- Bill, J., y C. Leiden, *The Middle East: politics and power*, Boston, Londres, Sydney, Allyn and Bacon, 1975.
- Bourricaud, François, *Pouvoir et société dans le Pérou contemporain*, París, A. Colin, 1967.
- Camau, M. (dir.), *La Tunisie au présent*, París, CNRS, 1987.
- Cardoso, Fernando Henrique, *Politique et développement dans les sociétés dépendantes*, París, Anthropos, 1971.
- , *Les idées à leurs places: le concept de développement en Amérique Latine*, París, Métailié, 1984, 2 vols.
- Collier, David, *The new authoritarianism in Latin America*, Princeton University Press, 1979 [*El nuevo autoritarismo en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985].
- Crouch, Harold A., *The Army and politics in Indonesia*, Ithaca (N. Y.), Londres, Cornell University Press, 1978.
- Da Matta, Roberto, *Carnaval, bandits et héros. Ambiguïtés de la société brésilienne*, París, Le Seuil, 1982.

- Eisenstadt, Samuel, *Patrons, clients and friends: interpersonal relations and the structure of trust in society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- , *Traditional Patrimonialism and modern neo-patrimonialism*, Beverly Hills, Sage Publications, 1973.
- Fogarty, John, Ezequiel Gallo y Héctor Diéguez, *Argentina y Australia*, Buenos Aires, Instituto T. di Tella, 1979.
- Gellner, Ernest (comp.), *Patrons and clients in Mediterranean societies*, Londres, G. Duckworth, 1977.
- Germari, Gino, *Authoritarianism, fascism and national populism*, New Brunswick, Transaction Book, 1978.
- Graziano, Luigi, *Clientelismo e sistema politico: il caso dell'Italia*, Milano, F. Angeli, 1980.
- Greenfield, Sydney M., *Patronage networks, factions, political parties and national integration in contemporary Brazilian society*, Milwaukee, Latin American Center, University of Wisconsin, 1968.
- Hartz, Louis (dir.), *Les enfants de l'Europe*, Paris, Seuil, 1968.
- Hermet, Guy, *Aux frontières de la démocratie*, Paris, PUF, 1983.
- Hirschman, Albert, *A Bias for hope. Essays on development and Latin America*, New Haven, Yale University Press, 1971.
- Hurbon, Laënc, *Comprendre Haïti. Essai sur l'État: la nation, la culture*, Paris, Karthala, 1987.
- Hurtig, Christiane, *Les Maharadjahs et la politique dans l'Inde contemporaine*, Paris, Presses de la FNSP, 1988.
- Ionescu, Ghita, *The Politics of the European Communist States*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1967.
- Jaguaribe, Helio, *Desarrollo económico y político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- Joseph, Richard, *Le mouvement nationaliste au Cameroun. Les origines sociales de l'UICP*, Paris, Karthala, 1986.
- Kaplan, Marcos, *Formación del Estado nacional en América Latina*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.
- Kern, Robert W., y Ronald Dolkart (comps.), *The Caciques: oligarchical politics and the system of caciquismo in the lusohispanic world*, Albuquerque (N. M.), University of New Mexico Press, 1973.
- Krauze, Enrique (dir.), *América Latina: desventuras de la democracia*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1984.
- Kurth, James, "Political consequences of the product cycle: industrial history and political outcomes", en *International Organization*, 33 (1), invierno de 1979.
- Lande, Carl Herman, *Leaders, factions and parties. The structure of Philippine politics*, New Haven, Yale University Press, 1965.
- (comp.), *Rebuilding a nation: Philippine challenges and American policy*, Washington D. C., Washington Institute Press, 1987.
- Leca, Jean, y Roberto Papini, *Les démocraties sont-elles gouvernables?*, Paris, Economica, 1985.
- , y Jean-Claude Vatin, *L'Algérie politique*, Paris, Presses de la FNSP.
- Leveau, Rémy, *Le fellah marocain défenseur du trône*, Paris, Presses de la FNSP, 1985, (2ª edición).
- Límites (Los) de la democracia*, Buenos Aires, CLACSO, 1985.
- Linz, Juan J., "Fonctions et dysfonctions des élections non concurrentielles", en G. Hermet, A. Rouquié, y J. J. Linz, *Des élections pas comme les autres*, Paris, Presses de la FNSP, 1978.

- Linz, Juan J., y Alfred Stepan, *The Breakdown of democratic regimes*, Baltimore, Londres, Johns Hopkins University Press, 1978, 4 vols.
- Losada Lora, Rodrigo, *Clientelismo y elecciones*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1984.
- Löwenthal, Abraham Frederic, *The Peruvian Experiment. Continuity and Change under military rule*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
- , *The Peruvian experiment reconsidered*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
- Lyman, Stanford Morris, *The Asians in North America*, Santa Bárbara (Cal.), Oxford, ABC Clio, 1977.
- , *Chinese Americans*, Nueva York, Random House, 1974.
- Manigat, Leslie, *Statu quo in Haïti? D'un Duvalier à l'autre: l'itinéraire d'un fascisme de sous-développement*, Paris, La Technique du livre, 1971.
- Martin, Denis, *Tanzanie: l'invention d'une culture politique*, Paris, Presses de la FNSP/Karthala, 1988.
- Médard, Jean-François, *L'État sous-développé en Afrique noire: clientélisme politique ou neo-patrimonialisme?*, Talence, CEAN-IEP, 1982.
- , e Yves-André Faure, *État et bourgeoisie en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 1982.
- O'Donnell, Guillermo, *Modernization and bureaucratic authoritarianism*, Studies in South American Politics, Berkeley, University of California Press, 1973.
- , y Philippe Schmitter (comps.), *Transitions from authoritarian rule*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986.
- Padgett, Leon Vincent, *The Mexican political system*, Boston, Londres, Houghton Mifflin, 1976.
- Paz, Octavio, "L'Amérique latine et la démocratie", *Esprit* (10), octobre de 1983.
- Pitt, David Charles, *The social dynamics of development*, Oxford, Nueva York, Paris, Pergamon Press, 1976.
- Pitt-Rivers, Julian A., *Anthropologie de l'honneur: la mésaventure de Sichem*, Paris, Le Sycomore, 1983.
- Rama, Carlos M., *Sociología de América Latina*, Barcelona, Ed. Península, 1977.
- Rangel, Carlos, *Du bon sauvage au bon révolutionnaire*, Paris, R. Laffont, 1977.
- Reyna, José Luis, y Richard S. Weinert (comps.), *Authoritarianism in Mexico*, Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues, 1977.
- , *Control político, estabilidad y desarrollo en México*, México, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, 1976.
- Riggs, Fred, *Administration in developing countries. The theory of prismatic society*, Boston, Houghton Mifflin, 1964.
- Rossi, Ernest E., y Jack C. Plano, *The Latin American Political Dictionary*, Santa Bárbara, ABC-Clio, 1980.
- Roth, Gunther, y Reinhard Bendix, *Scholarship and partisanship. Essays on Max Weber*, Berkeley, University of California Press, 1971.
- Rouquié, Alain, *L'État militaire en Amérique latine*, Paris, Le Seuil, 1982.
- , *Amérique latine. Introduction à l'Extrême-Occident*, Paris, Le Seuil, 1988.
- , *Pouvoir militaire et société politique en République argentine*, Paris, Presses de la FNSP, 1977.
- Schemeil, Yves, *Sociologie du système politique libanais*, Grenoble, Service de reproduction des thèses de l'Université des Sciences sociales, 1976.
- Schmitter, Philippe, y G. Lehmbruch, *Patterns of corporatist policy-making*, Beverly Hills, Sage Publications, 1982.
- , *Interest conflict and political change in Brazil*, Stanford, Stanford University Press, 1971.

- Schmitter, Philippe, Guillermo O'Donnell y Laurence Whitehead (comps.), *Transitions from authoritarian rule prospects for democracy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986.
- Schoultz, Lars, *The populist challenge: Argentine electoral behavior in the postwar era*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1983.
- Shils, Edward, *Center and periphery: essay in macrosociology*, Chicago, Londres, University of Chicago Press, 1975.
- Smith, Peter, H., "Political legitimacy in Spanish America", en R. Graham y P. H. Smith (comps.), *New Approaches to Latin American History*, Austin, University of Texas Press, 1974, p. 225-255.
- Soto, Hernando de, *El otro sendero. La revolución informal*, Bogotá, Editorial Oveja Negra, 1987.
- Strickon, Arnold, y Sidney M. Greenfield (comps.), *Structure and process in Latin America: patronage, clientage and power systems*, Albuquerque (N. M.), University of New Mexico Press, 1972.
- Valenzuela, Arturo, *The breakdown of democratic regimes: Chile*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1978.
- Waldmann, Peter (comp.), *Politisches Lexikon Lateinamerika*, Munich, C. H. Beck, 1980.
- , *Der Peronismus. 1943-1955*, Hamburgo, Hoffman und Campe, 1974.
- Waterbury, John, *The Egypt of Nasser and Sadat: the political economy of two regimes*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
- , *Le Commandeur des croyants: la monarchie marocaine et son élite*, París, PUF, 1975.
- Weber, Max, *Economie et société*, París, Plon, 1971 [*Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944].
- Weinert, Richard S., y José Luis Reyna, *Authoritarianism in Mexico*, Filadelfia, Institute for the Study of Human Issue, 1977.
- Wiarda, Howard John, *Dictatorship and development. The methods of control in Trujillo's Dominican Republic*, Gainesville (FL), University of Florida Press, 1968.
- Willame, Jean-Claude, *Patrimonialism and political change in the Congo*, Stanford, Stanford University Press, 1972.
- Wolf, Eric Robert (comp.), *Religion, power and protest in local communities: the Northern shore of the Mediterranean*, Berlín, Mouton, 1984.
- Wynia, Gary W., *The politics of Latin American Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

TERCERA PARTE
LA EXPRESIÓN POLÍTICA COMPARADA

La toma de la palabra es un elemento esencial en la práctica política. Sólo es disociable de este poder desde una perspectiva analítica: cualquier forma de poder remite a la expresión que contiene, controla, canaliza e integra más o menos en su funcionamiento. De este modo, los tipos de articulación espacial y temporal entre el poder y la expresión son variadísimos y hacen compleja la tarea del comparatista. Sin embargo, se puede situar a la expresión respecto del poder de tres maneras diferentes, calificando su interacción y su funcionamiento. Primero, la expresión puede sustentar los mecanismos institucionales productores de poder y participar en la selección de los titulares de la autoridad, de acuerdo con una lógica pluralista y competitiva: entonces se refiere a una expresión institucional, indisociable de los mecanismos de dominio y de su legitimación. Asimismo puede inscribirse en el sistema político que se encarga de ella, la organiza o la controla, pero sin que se le reconozca la capacidad para crear poder; funcionalmente se limita a informar a éste y a participar en el cumplimiento de una función de comunicación política: en este caso, se remite a una expresión política vigilada cuya institucionalización es más insegura y pretende definir las maneras en que coexisten el poder y la toma de la palabra. Por último, puede situarse fuera del sistema político, es decir, puede articularse en los ámbitos sociales sin que se encarguen de ella los actores políticos oficiales y, por ello, sin que el poder pueda operar de manera eficaz sobre ella, a no ser para contenerla por medio de la importancia del control social y acaso mediante disposiciones coercitivas destinadas a proteger la acción política de algunos de sus efectos.

I. LA EXPRESIÓN INSTITUCIONAL

CUANDO la expresión política se inscribe en los mecanismos institucionales, suele confundirse con la expresión democrática. Además, desde este punto de vista, conviene eliminar algunas ambigüedades. El orden político autoritario no está desprovisto de los papeles institucionales dedicados a acoger y agregar la expresión de diferentes tipos de protesta: esta fue en Roma la función de la institución de los tribunos; el orden tribal comunitario está constituido de manera que puedan expresarse sin mediatización todo tipo de expectativas y aspiraciones. No obstante, la expresión política institucionalizada tiende a adquirir dos características que son la base de su especificidad: por una parte, su autonomía en relación con el poder la hace diferente de la mayor parte de los modos tradicionales o premodernos de expresión; por otra, su estrecha articulación con los procesos de selección de las autoridades políticas. Es decir que el análisis comparativo de la expresión institucional supone que se considera el contexto que permite el surgimiento de sus reglas de juego, la de los sistemas partidarios que la hacen posible y, por último, de los comportamientos políticos, en particular los comportamientos electorales que la materializan y le dan una orientación.

LAS REGLAS DEL JUEGO

La expresión institucional corresponde primero a una transformación del juego sociopolítico que la sociología política de los años sesenta incorporó, de manera tal vez insuficientemente crítica, a los procesos de modernización. Es indudable que la aparición de una modernidad socioeconómica influyó en los mecanismos de expresión: de dramáticas y fragmentadas, se hicieron banales y funcionales para los titulares del orden político central. La aparición progresiva de una división del trabajo social, y por ende la complejidad y complementariedad creciente de las tareas, tiene el efecto de tornar necesaria y funcional la demanda para el titular del poder político central. En efecto, la misión de éste tiende a modificarse respecto de la autoridad central tradicional: la autoridad central moderna, destinada a asegurar la coordinación de papeles sociales que ya no pueden ignorarse entre sí, a supervisar los procesos de activación social que resultan de ello, y a elaborar políticas públicas cuyo éxito y eficacia dependen en buena parte de su convergencia con las expectativas y capacidades de los actores sociales, necesita estar informada y, por ende, acoger peticiones, examinarlas y en determinado caso reducirlas. El análisis sistémico, a pesar de su esquematismo y de su falta de profundidad histórica, ha otorgado al binomio pregunta-respuesta una pertinencia que corresponde a esta transformación resultante de la modernización, que redefine

a la actividad política como un modo de gestión de la protesta: la idea se ve claramente en Eisenstadt cuando muestra, en *Modernization, protest and change*, cómo la construcción de un centro político moderno es indisociable de la debida consideración del flujo de protesta que la fomenta y nutre.

Sobre todo porque el orden político moderno no se define sólo con referencia a sus necesidades de información: se impone también como beneficiario de valores y, por ende, como lugar en el cual a los actores sociales les interesa converger para lograr el mejoramiento de su condición. La formación del Estado occidental como lugar prestatario de seguridad física primero, económica después y por último social, fue un elemento determinante para la transformación de los comportamientos sociales, y para la elaboración progresiva de un comportamiento inquisitivo, es decir, con expectativas de redistribución. De una mera protesta se pasa a la petición de hecho; de una manifestación precisa y más o menos ordenada se evoluciona hacia un modo continuo de expresión que el centro estatal ha intentado institucionalizar con tanto más afán, cuanto que se hacía al mismo tiempo la justificación y legitimación de su existencia y de sus capacidades.

Así pues, se perfila una serie de variables para explicar la institucionalización desigual de la expresión política, así como de las distintas formas que suele adoptar de un sistema político a otro. Las variables relacionadas con la modernización parecen tener alguna pertinencia: el paso de una economía de subsistencia a una economía mercantil, la aparición de políticas públicas con pretensiones reguladoras, y el desarrollo de la activación social, es decir, de un público constituido fuera de las alianzas comunitarias, indudablemente coinciden para la vulgarización, y para la institucionalización de la expresión de la demanda. Por lo contrario, se puede decir que ésta es limitada en las sociedades en que domina la economía afectiva, es decir, el orden económico establecido directamente por las estructuras comunitarias, tribales y familiares, cuyos actores pretenden evitar la intervención del Estado; la misma observación se aplica a las sociedades con una gran resistencia a la individualización de las relaciones sociales y en las cuales los actores intentan satisfacer sus expectativas en las comunidades a que pertenecen, sin apelar a un Estado prestatario. El fenómeno aparecía ya en el Imperio otomano y en el Maghreb en la segunda mitad del siglo XIX, cuando el príncipe deseaba consolidar su autoridad esforzándose por erigirse como prestatario de servicios, para no recibir otra respuesta que la expresión de la desconfianza por su intervención, mientras se restablecían en su contra las solidaridades tradicionales y las fidelidades particularistas. Este comportamiento de enajenación política respecto del centro indudablemente frena el proceso de vulgarización de la demanda, restablece los comportamientos clientelistas y explica en gran medida la presente situación política de las sociedades en desarrollo.

Además, este fenómeno se ve agravado por la intervención de variables más políticas. La expresión política institucional se ve impulsada igualmente, es decir, es provocada por la existencia de un Estado distribuidor de seguridad, del que se ha visto que correspondía a una historia: la de las sociedades occidentales que dejan el orden feudal medieval. Las ambigüedades y contra-

dicciones que acompañan la universalización del Estado occidental, influyen en las condiciones de la expresión política institucionalizada: es evidente, por lo menos, que el comportamiento de dependencia respecto de un Estado-providencia no es universal y que su difusión desigual se debe, en parte cuando menos, al desarrollo desigual de las formas de expresión política. El autoritarismo en sí no lo explica todo y no puede establecerse como variable independiente. Los sistemas políticos neopatrimoniales sólo bloquean la expresión política y limitan su institucionalización; asimismo se construyen de manera tanto más cómoda, cuanto que los actores sociales están poco dispuestos a pedirles ventajas individuales y asignaciones de redistribución.

El desarrollo de una expresión institucionalizada es igualmente función de la colocación de vías especializadas, es decir, de toda una red asociativa destinada a encargarse de ella. De manera general, en las sociedades tradicionales y premodernas la toma de la palabra se efectúa en el ámbito de las comunidades a que se pertenece naturalmente: en las familias, aldeas, tribus y clanes; la activación social tiende a revolucionar poco a poco estas vías tradicionales para sustituirlas con reagrupamientos asociativos especializados en la función expresiva. De esta manera, la división del trabajo social se extiende a la especialización de las tareas políticas y favorece la aparición de un gran movimiento de sociabilidad popular que culmina en los partidos políticos. La transformación que se opera en las sociedades occidentales al final del siglo XVIII y en el transcurso del siglo XIX es significativa desde esta perspectiva: para empezar consagra el reagrupamiento de los individuos con base en sus intereses y decisiones políticas, como lo revela el surgimiento de los clubes en el contexto de la Revolución francesa; tiende a imponerse la asociación en lugar de las solidaridades comunitarias decadentes y como compensación a los problemas de anomia relacionados con la migración rural, con la activación geográfica y con el progreso de la urbanización. La red asociativa se constituye de esta manera, según la fórmula de Lipset y Rokkan, para cumplir una doble función de integración y conflicto: integración del individuo en el seno de la asociación con el fin de compensar el costo de la individualización de las relaciones sociales, y además integración del individuo-ciudadano en el Estado moderno; conflicto social relacionado con la diferenciación de los intereses sociales y conflicto político asociado al surgimiento de la competencia por el poder.

La lógica de la expresión resulta de la articulación de estas funciones entre sí: cuando Maurice Agulhon analiza el nacimiento del movimiento asociativo en Provenza durante la primera mitad del siglo XIX, muestra que la aparición de un discurso de reclamo seguido de un discurso político constituía una manera eficaz de integrar a los individuos en las primeras reagrupaciones que se constituían en los dormitorios, los cafés y los talleres. La discusión política, al servir de aglutinante, se impuso como federadora de la integración y del conflicto, o sea como fuente de paso a lo político de las redes asociativas; al mismo tiempo favorecía el nacimiento de las organizaciones partidarias y la institucionalización progresiva de la expresión política. Tanto más, cuanto que la formación de los regímenes democráticos, tal como la hemos estudiado en la parte anterior, hacía funcional la competencia por el poder y la constitución de

organizaciones políticas especializadas con este fin: el establecimiento progresivo de las instituciones parlamentarias y la extensión del derecho de sufragio animó a las *élites* políticas a profesionalizarse, a conseguir empresas partidarias que pudieran movilizar sufragios y proponer para ello programas diferenciados, es decir, mantener y oficializar los debates políticos.

De esta manera, la expresión institucionalizada se nutre de tres fuentes: la transformación de la sociedad, dominada por la división del trabajo social que vulgariza la demanda; la movilización social que favorece el surgimiento de un movimiento asociativo que se estructura con tanta más facilidad cuanto que politiza su expresión; la formación de un régimen democrático que torna funcional el establecimiento de la competencia política.

Estas variables permiten explicar la desigual institucionalización de la expresión política y las distintas formas que puede adoptar. Así, las sociedades menos activadas se caracterizan por una expresión política más limitada, como lo indicaba la investigación de Daniel Lerner al final de los cincuenta en las sociedades del Medio Oriente; de la misma manera, una movilización brutal y errática implica grandes diferencias entre los sectores más urbanizados, que se caracterizan por una gran propensión a la expresión, y los sectores rurales donde ésta suele ser inexistente. En las sociedades en desarrollo, la expresión toma forma en el medio urbano, ya se trate de Teherán, El Cairo o Dakar, sin que cristalice en el medio rural. De la misma manera, la escasa pertinencia del concepto de clase social explica las dificultades de transponer, en este tipo de sociedades, la hipótesis de una comunización de los individuos con base en sus intereses, y del consiguiente surgimiento de su modo de expresión política. La imposición de las solidaridades comunitarias tiende a canalizar la expresión de otras maneras más sencillas y eficaces: el clientelismo, el parentelismo y la unanimidad comunitaria. Banfield muestra que el uso de la expresión colectiva es tanto menos remunerador, cuanto que los recursos son escasos y se arriesga a tener que compartirlos con un número excesivo de individuos: en un contexto de escasez, la expresión individualista y oficiosa es mucho más ventajosa, lo que hace más ilusoria y frágil la expresión institucional. Por último, el autoritarismo, aparte de que por definición frena la institucionalización de todas las formas de expresión, elimina el carácter funcional para la elaboración de programas políticos coincidentes y tiende a modificar la función de los partidos políticos para orientarla a la movilización de los apoyos en favor del régimen político en funciones, ya sea, por lo contrario, hacia la impugnación de la legitimidad misma de ésta, según las formas que confinan este hecho en la clandestinidad.

EL ESTABLECIMIENTO DE LOS SISTEMAS PARTIDARIOS

De esta manera, la expresión política institucional se debe a la organización del sistema partidario que la hace posible, le da cuerpo y la modula. Deben establecerse varias distinciones para efectuar la comparación: la naturaleza de las discrepancias expresadas por los partidos políticos, la orientación que dan

a su estrategia, la manera de su funcionamiento interno y su propensión a garantizar su propia democratización.

Antes que nada, los sistemas partidarios expresan las discrepancias sociales; los partidos, agentes de integración y de conflicto, se nutren con las discusiones que afectan a la sociedad y la vida política. Por esta razón, favorecen la expresión y la determinan: aseguran la transmisión y conservación de estos conflictos en el ámbito oficial, les otorgan al mismo tiempo la propiedad de los conflictos institucionalizados, en detrimento de conflictos de otro tipo que no se expresan en el sistema partidario y que se encuentran marginados e influyen menos en la conformación de los comportamientos y en la orientación de la decisión política. Por todas estas razones, la configuración de los sistemas partidarios merece la atención del comparatista, que cuenta así con un medio eficaz para comparar las modalidades de la expresión institucional y para interrogarse acerca de los procesos históricos que favorecen la conversión de los conflictos sociales en discrepancias políticas.

S. M. Lipset y S. Rokkan iniciaron el análisis comparativo de los sistemas partidarios y de las divergencias que expresan. Sus reflexiones están relacionadas con la sociología histórica: los sistemas partidarios se constituyen a partir de las líneas de separación duraderas y antiguas que han sancionado, oficializado y perpetuado. Dicho de otra manera, el nacimiento de los partidos políticos y de la competencia, durante el siglo XIX, ha consistido en la activación de fallas a veces antiguas, y más o menos definidas según la historia de las sociedades. Así, la expresión política institucional depende de la configuración de una historia social a veces antigua y más o menos politizada en el contexto de la constitución de los partidos políticos.

De esta manera, se precisan dos líneas de fractura en la historia de las sociedades europeas: la primera afectó la construcción nacional y la segunda la Revolución Industrial. La construcción nacional se vio marcada por dos conflictos que cristalizaron tras la formación de los estados-nación en el Viejo Continente, es decir, desde el Renacimiento: la oposición Estado-Iglesia por una parte, y la tensión entre el centro y la periferia por la otra. Se sabe que los estados occidentales se construyeron al emanciparse de la Iglesia de Roma; de esta manera iniciaron la discusión entre lo público y lo privado y la discusión respecto al laicismo. Esta manifestación política de la cuestión religiosa ha adoptado varias modalidades según las diferentes sociedades y se complica con el movimiento de Reforma. Donde ésta triunfó, el conflicto religioso desapareció y la Iglesia adquirió una identidad nacional, solidaria con el nuevo Estado en construcción. En cambio, donde dividió a la comunidad nacional en protestantes y católicos propició una separación duradera que, en su momento, tuvo una manifestación partidaria; en los Países Bajos se formaron los partidos opuestos de católicos y protestantes; en Alemania se constituyó el partido demócrata-cristiano (primero el *Zentrum* y ahora la CDU) que perpetúa la identidad y defensa de la comunidad católica. Por último, donde triunfó la Contrarreforma, como por ejemplo en la mayoría de los países del sur de Europa, la prolongada tensión entre el Estado y la Iglesia, que cristalizó en la discusión acerca del laicismo, constituyó la fuente potencial para la formación

de un partido de obediencia cristiana, sobre todo en los contextos donde se desacreditaron los partidos de la derecha clásica: en Italia, en España y en la Francia de la posguerra.

El conflicto entre el centro y la periferia implica otro aspecto de la construcción nacional que puede consagrar la supremacía de una cultura dominante sobre culturas que resultan sometidas: este tipo de construcción puede iniciar un conflicto duradero y tener una manifestación partidaria. En este caso son posibles tres figuras típicas. En una, las tensiones periféricas disminuyen tras la constitución exitosa de la conciencia de identidad nacional y así el conflicto entre el centro y la periferia se diluye, deja de ser una actividad política y no provoca la formación de partidos políticos periféricos, por ejemplo el caso de Francia: entonces se corre el riesgo de que las resistencias periféricas, por no poder expresarse de manera partidista, resulten, por lo menos coyunturalmente, en formas de expresión extrainstitucionales, según el modelo de autonomía corzo y bretón. En la segunda, el Estado-nación se constituye gracias a la confederación de las minorías, ya que ninguna de ellas puede dominar a las demás y cada una está subdividida por otras discrepancias, como lo ilustran el caso helvético y los de los francohablantes, germanohablantes e italohablantes, divididos por discrepancias religiosas y socioeconómicas: en estos casos, la identidad cultural de las periferias tiende a desaparecer sin cristalizar en la formación de un partido político específico. En la tercera figura, en cambio, la construcción nacional puede iniciar un profundo conflicto cultural, ya sea rechazando hacia la periferia a una comunidad cultural minoritaria, tanto más dispuesta a organizarse políticamente, cuanto que contará con recursos materiales y simbólicos (por ejemplo los vascos en España), ya sea culminando en la división de la comunidad nacional, como en el caso belga, agravado por la superposición de las diferencias culturales y económicas. Desde luego, la formación de estos partidos periféricos favorece la expresión institucional de los grupos dominados culturalmente, pero implica el peligro de limitar la integración de éstos en el seno de la discusión política nacional; al hacer que los partidos particularistas sean su modo preferido (es decir, exclusivo) de expresión, amenaza con limitar el terreno en que pueden ejercer su toma de palabra política y con mantenerlos al margen de la constitución de mayorías de gobierno.

La Revolución Industrial perfiló poco a poco otras divergencias. Primero porque favoreció más o menos la oposición entre las *élites* urbanas y las rurales, oposición que no se dio en todas partes, dependiendo de que las *élites* rurales siguieran muy ligadas con la industrialización (como en Inglaterra y en Prusia) o que, por lo contrario, permanecieran en la periferia, como en Escandinavia, Francia e Italia. Es evidente que en el segundo caso fue más fácil la constitución de partidos campesinos, aunque los países del sur de Europa revelan que el fenómeno no es mecánico y puede compensarlo la existencia de partidos religiosos o, de gente destacada que arrase con el voto de los campesinos. De la misma manera, la Revolución Industrial ha influido en la constitución de partidos obreros, relacionada con la formación de una clase obrera y que, en la Europa Occidental, no presenta excepciones. Empero, exis-

ten disparidades entre los sistemas partidarios, dependiendo de que el partido obrero siga unido en torno a las temáticas sociales-demócratas, o de que se fragmente y reproduzca el conflicto surgido entre la II y la III Internacionales. El desigual desarrollo de los partidos comunistas europeos se transforma entonces en un objeto de estudio, tanto más complejo, cuanto que es muy azaroso descubrir un factor común a Italia, Francia, y la Alemania de antes de la guerra, y también a Finlandia —en todos estos países existe un Partido Comunista de dimensiones respetables— y que se distinga de Bélgica, Austria, Suecia y la Alemania de la posguerra —en donde casi no existe dicho partido. Las hipótesis que se han aventurado, y que relacionan el desarrollo de los partidos comunistas con la cultura cristiana romana, las dificultades para la construcción nacional y fuertes conflictos ya constituidos, en el mejor de los casos sólo son parciales y, de cualquier manera, es difícil verificarlas.

Este último caso revela las ventajas y limitaciones de la explicación acerca de las discrepancias de los partidos que se basa en la macrohistoria y en variables exclusivamente sociológicas. Es indudable que la variable política es la gran ausente en este modelo. Los acontecimientos políticos desempeñan un papel considerable en la definición de las diferencias partidistas: que la Revolución francesa haya obligado a los individuos y a los grupos a tomar posición respecto de la construcción de la República es ya bastante importante para haber influido en la configuración de los partidos políticos franceses a lo largo del siglo XIX y en la manera en que orientaron la expresión institucional, como lo indica la aventura del Partido Radical. De la misma manera, en Gran Bretaña, la oposición de los *tories* y los *whigs*, causa del dualismo conservador-liberal, no es comprensible si no se consideran las dos revoluciones que marcaron al siglo XVII inglés. Así pues, el comparatista debe aprender a distinguir los "acontecimientos fundadores" que marcan cada trayectoria del desarrollo político y que se representan en el ámbito político. Independientemente del acontecimiento, las condiciones de funcionamiento del sistema afectan al ámbito partidista: la configuración de las instituciones (y no sólo de los modos de escrutinio) y la tradición política y las estrategias desplegadas por la clase política contribuyen en gran medida a simplificar la gama partidaria, a federar las corrientes de expresión, y en determinado caso al bipartidismo o, por lo contrario, ayudan a complicarlo hasta el establecimiento de un multipartidismo muy fragmentado. En el primer caso, la expresión institucional se simplifica, es decir, se empobrece, porque el bipartidismo estabiliza a los dos partidos en programas moderados y muy semejantes; en el segundo caso, la expresión es más rica y variada, aunque más trabajada por los profesionales de la política y, en particular, por los estados-mayores de los partidos. Otro peligro es que al captar *a priori* las líneas de fractura que se consideran decisivas, implica el peligro de determinar el modelo y marginar otras divisiones aunque se advierta que activan los sistemas partidarios, como revela la aparición más o menos coyuntural de los partidos de extrema derecha o ecologistas.

Esto es como decir que los partidos políticos no son sólo los elementos de un sistema: también son su propia acción, su estrategia, su manera de adoptar

su identidad y de manifestarla. Estos elementos varían con el tiempo e influyen en las condiciones de la expresión política. Todo partido debe hacer primero una elección decisiva: la de dar la prioridad a la identidad que ha asumido o bien dársela al aumento de los apoyos que necesita para ganar, es decir, para conquistar el poder. Quizá lo forzoso de esta decisión encierra una contradicción. Los partidos, como empresas destinadas a conquistar el poder, primero deben unir; como agentes de conflicto, deben manipular y perpetuar las divisiones sociales y políticas. Para superar esta contradicción es menester una fórmula inexistente; la mayoría de los partidos alternan, según las coyunturas, estrategias para satisfacer sucesivamente estas dos exigencias: la historia del Partido Comunista Francés, desde 1920, parece estar marcada por esta alternancia que lo lleva en 1925 al bolcheviquismo, más tarde al llamado periodo "sectario", en 1934 a una estrategia frontal, otra vez al repliegue sobre él mismo desde 1938; a la apertura con la resistencia y la Liberación y al cierre en 1947; mientras que la V República alterna los periodos "de unión" con los de ruptura. Las etapas "sectarias" o de cierre subordinan la función expresiva a la proclama del proyecto y la doctrina del partido; por esta razón, refuerzan las demandas sociales que se dirigen en ese sentido e incluso aceleran su formación. Los momentos de "apertura" y de alianza tienden a invertir el proceso: entonces el partido intenta esgrimir otra vez por su cuenta las demandas que pueden proporcionarle nuevos apoyos, según una actividad que da mayor flexibilidad a la expresión institucional.

Esta comparación diacrónica puede completarse con el análisis sincrónico. No todos los partidos de un mismo sistema político siguen la misma estrategia en este terreno. Por lo contrario, la competencia entre dos partidos puede llevar a que cada uno tome una decisión opuesta a la del otro: con frecuencia, la evolución de los partidos socialdemócratas hacia la identidad de partido "recibetodo" (*catch-all party*) está relacionada con la radicalización de la estrategia de "identidad" de los partidos comunistas: en el momento en que los primeros, para ganar, intentan diferenciar su base social y transmitir demandas variadas y más o menos distanciadas de su doctrina política, los segundos se esfuerzan por reclamar con más fuerza y exclusividad su doble identidad de partido obrero y comunista, es decir, revolucionario. Independientemente de esta imitación, la naturaleza y la historia de los partidos políticos contribuyen a explicar esta diferenciación estratégica: la doctrina política no ocupa en ninguno de ellos el mismo lugar y por fuerza es más importante en los partidos constituidos fuera del sistema político en funciones o en contra de él, que en los constituidos para perpetuar y formalizar el ejercicio del poder asegurado por una élite política ya instalada. Los segundos, ya sea que pertenezcan a la familia liberal o a la conservadora, son más flexibles que los primeros; esto los lleva a conceder menos importancia a la función transmisora de demandas sociales específicas y les permite renovar su forma de participar en la expresión política. El fenómeno es aún más claro en el caso de los partidos que, siguiendo el ejemplo de los partidos políticos estadounidenses, se limitan a una mera función constituyente, destinada sólo a permitir el cumplimiento de la actividad política y a organizar la competencia de los dos candidatos a la

elección presidencial. Así, la elaboración del programa tiende a desaparecer y la función expresiva se limita a la repetición coyuntural de algunos temas que pueden movilizar a toda la opinión pública o a parte de ella cuando se efectúan las campañas electorales; en los periodos intermedios, los partidos se echan a dormir. Sin embargo, es necesario evitar que se establezca una división tajante: los partidos que nacen por el cumplimiento de una función opositora también se constituyen para fungir como representantes de los grupos sociales conscientes de estar excluidos o marginados y en nombre de los cuales toman la palabra. Así pues, su cierre y la radicalización de su conducta identificatoria pasan al mismo tiempo por la reafirmación de su doctrina y por la valoración de la expresión de las demandas de sus clases de referencia. Esta combinación está sistematizada en un comportamiento de tribuno que une la transmisión mecánica de las demandas del grupo de referencia y la reafirmación de la identidad del partido que se hace cargo de ella: un partido federalista o regionalista, un partido comunista o un partido campesino serán los relevos de una expresión institucional fuerte y los agentes rígidos de la transformación de ésta para verificar la verdad inquebrantable de la doctrina política de la que claman ser originarios. Como sea, la función expresiva se encuentra falseada de esta manera, ya sea que la proximidad del poder debilite la función programática y la función de gestión de las demandas, ya sea que su alejamiento la subordine, según las coyunturas, a los datos de la doctrina partidaria o a las exigencias tácticas de una política fortuita.

Por último, los partidos no sólo dependen de un sistema de divergencias y decisiones estratégicas más o menos libres; también dependen de la manera en que se organizan. Esto afecta a la expresión política: por una parte, la organización interviene como pantalla en el proceso de transmisión de las demandas; por la otra, tiende a producir nuevos intereses, propios de los profesionales de la política y a influir en el proceso de la expresión política. Vuelve a encontrarse la misma ambigüedad: los partidos más estructurados son al mismo tiempo los mejor armados para recibir las demandas y los menos capaces de satisfacerlas fielmente. En efecto, una estructura compleja permite la mayor difusión de las instancias básicas del partido en la sociedad. El fenómeno es particularmente sensible en el caso de los partidos comunistas cuya organización en el propio lugar de trabajo, gracias a los grupos de la empresa, les permite contar con información mucho más precisa acerca de las expectativas y aspiraciones de su grupo social de referencia; de la misma manera, la militancia masiva, que goza de un buen medio, ayuda a "tomar la temperatura" de la opinión y ajustarse a la evolución de ésta; por último, la calidad del proceso se refuerza gracias a la densidad de la red de organizaciones masivas (sindicatos, asociaciones y grupos de presión) que se insertan en este tipo de partido. Al mismo tiempo, el peso de la organización tiene efectos disfuncionales: si la militancia tiene una perspectiva limitada, su principal consecuencia es que propicia el cumplimiento de una función de educación política, diversifica los modos de retribución de los militantes, y refuerza su identificación y su compromiso con el partido. Por ello, este proceso tiende a centrar el funcionamiento del partido, "los círculos interiores" controlan a los "círculos

exteriores" según un modelo que permite a la dirección del partido subordinar a los militantes, y protege a los círculos partidarios de la influencia de los simpatizantes y los electores.

A principios de siglo, Roberto Michels mostró cómo iniciaron este fenómeno los partidos socialdemócratas desde el siglo XIX. En su monografía del Partido Social Demócrata Alemán, el autor explicaba que la militancia masiva por fuerza ponía en las manos de la oligarquía dirigente los poderes directores del partido, entregando a los militantes a un comportamiento de borreguismo o de apatía. De esta manera, la oligarquía se presentaba como un grupo específico con intereses propios que deseaba monopolizar el proceso de elaboración de la expresión política. Michels reveló cuatro factores constitutivos de esta evolución: la imposibilidad técnica del gobierno directo; las necesidades psicológicas de las masas, movidas por la necesidad de ser guiadas y de conformarse a determinadas costumbres; la competencia desigual en materia política, y la dinámica de la organización que (reforzando la especialización de las tareas) tiende a acentuar los intereses específicos de los dirigentes. Así, estos últimos tienden a olvidar los objetivos del partido en su beneficio, al hacer que la organización del partido sea un instrumento que conserve y reproduzca su propio poder. La culminación del argumento de Michels es demostrar que la función de la expresión política es instrumentada por la dirección de los partidos, que está subordinada a sus intereses, y que por ello carece de contenido.

Con esta base, el comparatista debe intentar de establecer en qué medida afecta el fenómeno a los partidos o si sólo se presenta en algunos. Michels se dedicó a destacar una paradoja: los partidos obreros, constituidos para que la clase obrera lograra la ciudadanía y participara en la política, en realidad consagraron, con una nueva forma, su exclusión de la actividad política. Este efecto vicioso se explica por un defecto de competencia política de las categorías sociales dominadas y por los problemas técnicos planteados por la organización de la militancia masiva que supone el establecimiento de una burocracia. Por ello, se podría decir que la ley de hierro de la oligarquía está correlacionada con la burocratización de los partidos. Sin embargo, William Schonfeld introduce una distinción que hace relativa esta hipótesis: en efecto, muestra que la *oligarquía* descrita por Michels caracteriza el control ejercido por los dirigentes del sistema sobre el conjunto de la población partidaria; destaca los fenómenos de *monocracia* que por lo contrario consagran el dominio de una sola persona en todo el partido, que así llega a subordinar a la organización y a ponerla a su servicio. Si bien los fenómenos oligárquicos no pueden afectar más que a los partidos masivos que tienen una fuerte organización y una población militante acorde, en cambio los fenómenos monocráticos pueden afectar a todos los partidos políticos, sean los que fueren, incluso los de notables. En realidad, mientras más fuerte es la burocracia y más peso tiene, menos seguro es el éxito de la estrategia monocrática. Por esta razón, se despliega con mejores resultados en los partidos de la derecha francesa o en el Partido Conservador británico, que en los partidos de izquierda.

Sea cual fuere la hipótesis y sean cuales fueren las modalidades, los partidos políticos, definidos como agentes de expresión política, también funcionan como reductores de ésta. Dicha conclusión podría extenderse a las demás organizaciones políticas: sindicatos, grupos de presión y grupos interesados. Por esta razón, todas las organizaciones especializadas en el cumplimiento de esta expresión limitan y encuadran las condiciones de elaboración del comportamiento político. Lejos de imponerse como expresión libre, el voto marca en particular la culminación de un proceso de formación de actitudes en el cual coinciden las organizaciones políticas y, por lo demás, se define como la respuesta del elector a una cuestión cuyo dominio pertenece a la clase política. Es decir que el voto, cómodo indicador de la expresión de los ciudadanos, nunca es la expresión exacta de sus actitudes ni de sus opiniones.

EL CONTENIDO DE LA EXPRESIÓN INSTITUCIONAL

Numerosos indicadores permiten medir la expresión política en una sociedad democrática. Se han elaborado varias escalas de actitudes para jerarquizar los modos de expresión con base en su frecuencia. En una encuesta comparativa de 1982 efectuada en diez países de Europa Occidental, Felix Heunks eligió tres niveles: la participación regular en las discusiones políticas; la participación en manifestaciones y la pertenencia a un partido político; los individuos que no practicaban ninguna de estas actividades se incluían en la categoría de "pasivos". Los resultados de la encuesta mostraron diferencias: la pasividad política varía casi del uno al triple de Dinamarca (20%) a Bélgica (54%). El norte de Europa se caracteriza por la poca pasividad (Alemania, Países Bajos); Gran Bretaña se sitúa en el nivel intermedio (37%), casi como Francia (35%) y arriba de España (29%). Las formas de expresión varían; desde luego, la participación en las manifestaciones es mayor en los países con estructuras activadoras más complejas y eficaces (Francia, 25%; Italia, 23%; España, 22%; Irlanda del Norte, 28%). La afiliación a un partido permite establecer la diferencia entre las "democracias partidarias", en las cuales los partidos tienen una considerable base militante que organiza la participación política (Países Bajos, 8%; Alemania e Italia, 7%) y los países donde el arraigo social de los partidos es mucho menor (Francia, 2%; España y Bélgica, 3%).

Los resultados son algo distintos cuando se considera la participación electoral que, en las democracias occidentales, constituye el principal modo de expresión institucional. Si bien el caso de Bélgica no es muy significativo, ya que ahí el voto es obligatorio, en cambio comprobamos que España, cuyo índice de pasividad política es relativamente bajo, se encuentra entre los países con un alto abstencionismo; por lo contrario, Italia, en donde se ha observado un importante porcentaje de pasividad, se encuentra entre los países más cívicos. Así se comprueba la importancia de la intervención institucional en la expresión política y la necesidad de relativizar a ésta a partir del estímulo que desata y que, en particular, revela la variable confianza que los electores potenciales conceden a las instituciones.

CUADRO 1. *Diferentes formas de participación política en las sociedades de la Europa Occidental*

País	Pastos	Discusiones políticas	Discusiones + participaciones en manifestaciones	Discusiones + manifestaciones + inscripción en un partido	Discusiones + inscripción en un partido	Manifestaciones	Partidos	Manifestaciones + inscripción en un partido	N
Dinamarca	20	58	14	2	4	2	0	0	1 182
Alemania	21	62	9	3	4	1	0	0	1 305
Países Bajos	26	56	9	2	6	1	0	0	1 221
España	29	48	18	2	1	2	0	0	2 303
Francia	35	40	19	2	0	4	0	0	1 200
Irlanda del Norte	35	45	16	1	2	1	0	0	312
Gran Bretaña	37	52	6	1	2	1	1	0	1 231
Italia	44	31	14	5	2	4	0	0	1 348
Irlanda	48	36	9	1	3	3	0	0	1 217
Bélgica	54	32	8	1	1	3	1	0	1 145

FUENTE: F. J. Heunks, "Politieke Participatie", en R. Halman, F. J. Heunks, R. De Moeren y H. Zanders, *Traditie, Secularisatie en individualisering*, Tilburg University Press, 1987, p. 82.

De manera general, en el cuadro 2 se muestra claramente que ha aumentado la abstención en Europa Occidental, y por ende ha aumentado la negativa a tomar la palabra institucional: a este respecto, las únicas excepciones son los países escandinavos y Alemania. En todas las demás naciones es patente el deterioro, sobre todo en Suiza, Gran Bretaña y los Países Bajos. Tal vez lo más notable es que la estabilidad y antigüedad de las instituciones parece no desempeñar ningún papel, ya que también Suiza se lleva la palma del incivismo; Gran Bretaña tiene el segundo lugar en el abstencionismo europeo, seguida de cerca por España, Irlanda y Grecia, mientras que Suecia, Italia y Portugal se distinguen por su decorosa participación. De la misma manera, ni el sistema de partidos ni el nivel de desarrollo económico son significativos. Así, parece que las variables macropsicológicas no explican estas distribuciones, aunque se observa que casi todas expresan el desapego respecto de instituciones representativas moderado sólo por algunos casos particulares y divergentes.

CUADRO 2. *Porcentaje medio de las abstenciones en las elecciones legislativas en Europa*

<i>País</i>	<i>Periodo 1945-1967</i>		<i>Rango</i>	<i>Periodo 1968-1984</i>		<i>Rango</i>
Suiza	36.4	(1947/1967)	1	48.5		1
España				24.9		3
Irlanda	26.4	(1948/1965)	2	24.7		4
Grecia				23.5		5
Francia	21.4	(1945/1967)	3	21.5		7
Finlandia	21.2	(1945/1966)	4	22.3		6
Gran Bretaña	20.1	(1950/1966)	5	25.5		2
Noruega	20	(1945/1965)	6	18.1		8
Portugal				14.7		10
Suecia	19.4	(1948/1964)	7	9.6		15
Dinamarca	15.7	(1945/1966)	8	12.6		11
RFA	14.7	(1949/1965)	9	10.8		13
Islandia	9.8	(1946/1967)	10	10.1		14
Luxemburgo	8.3	(1948/1964)	11	10.8		12
Italia	7.6	(1943/1963)	12	8.4		16
Bélgica	7.2	(1946/1965)	13	7.2		18
Países Bajos	5.3	(1946/1967)	14	16.4		9
Austria	5.0	(1945/1966)	15	7.6		17

FUENTE: J. R. Montero, "L'astensionismo elettorale in Europa", *Quaderni dell'Osservatorio elettorale*, 13 de julio de 1984, G. Hermet. *Le peuple contre la démocratie*, París, Fayard, 1989, p. 71.

El fenómeno adquiere otra dimensión si incluimos el caso de los Estados Unidos en nuestra comparación, pues revela una participación electoral particularmente mediocre. A pesar de algunas mejoras pasajeras, el abstencionismo en las elecciones presidenciales coloca a los Estados Unidos en una situación de *ex aequo* con Suiza, mientras que las elecciones en la Cámara de los Representantes revelan un índice de abstencionismo que, durante las elecciones intermedias, puede llegar a 68% (1942), a 65% (1978 y 1986), y bajar a menos del 55% (1962 y 1966)...

Marie-France Toinet atribuye este fenómeno a la falta de competencia electoral, y sobre todo de verdadera competencia ideológica, pues los partidos estadounidenses no implican una elección entre programas diferentes de que expresen las diferencias de valores e identificaciones sociales que distinguen a la sociedad de los Estados Unidos. Por ello, la abstención se presenta en las categorías sociales inferiores y entre quienes tienen un bajo nivel de instrucción, mientras que las categorías sociales más integradas y más cerca del *establishment* votan en mucho mayor proporción. Desde esta perspectiva, al in-

cluir el caso estadounidense encontramos, como hipótesis para explicar este fenómeno, la referencia a la desigual integración de los individuos agravada por la inexistencia de una verdadera elección política. Sin embargo, esta explicación no aclara por completo la distribución que se comprueba en Europa. La decisión no es mucho más limitada en Suiza, España y Grecia que en Alemania y Escandinavia, donde la polarización incluso tiende a reducir la distancia que separa a los partidos competidores, dispuestos a encontrarse en posiciones más bien centristas.

CUADRO 3. *Participación electoral durante las elecciones presidenciales y en la Cámara de Representantes en los Estados Unidos desde 1932*
(Porcentaje)

Año	Elecciones presidenciales	Elecciones en la Cámara de Representantes	Año	Elecciones presidenciales	Elecciones en la Cámara de Representantes
1932	53	50	1960	63	58
1934		41	1962		45
1936	56	53	1964	62	58
1938		44	1966		45
1940	59	55	1968	61	55
1942		32	1970		43
1944	56	53	1972	55	51
1946		37	1974		36
1948	51	48	1976	53	49
1950		41	1978		35
1952	62	58	1980	53	47
1954		42	1982		38
1956	59	56	1984	53	48
1958		43	1986		35

FUENTE: M. F. Toinet, *Le système politique des États-Unis*, París, PUF, 1987.

El análisis de los votos hace evidente que la toma de palabra del ciudadano se efectúa en las democracias occidentales según bases y modalidades muy parecidas y, en todo caso, comparables. Las variables sociológicas, recientemente desacreditadas por los nuevos paradigmas de elección racional, sin embargo no han perdido la pertinencia que les confirieron los trabajos de sociología electoral comparada que debemos a las escuelas anglosajonas y, en particular, al equipo de Richard Rose. Sus postulados son conocidos: el individuo elabora su voto en función de una red de identificaciones con un partido antes que nada, pero también con todo un conjunto de grupos, ya sea un grupo primario, cuya importancia destacaron Lazarsfeld y la Escuela de

Chicago, o grupos secundarios, sobre todo la clase social, el grupo religioso, y en algunos casos el grupo étnico o lingüístico. Así, esta construcción sociológica se aleja de la perspectiva idílica del elector que efectúa una elección libre, individual y consciente: la expresión electoral es indisociable de toda una red de socializaciones e identificaciones, cuya pertinencia y ponderación podrá verificar el sociólogo mediante la construcción de variables explicativas que interactúan entre sí.

CUADRO 4. Efecto de la estructura social en la preferencia partidaria

	Variable motivada por			Total	Fecha de los datos
	Profesión (porcentaje)	Religión (porcentaje)	Región (porcentaje)		
Países Bajos	0	50.1	0.4	51.2	1968
Austria	12	30.3	2.9	46	1969
Suecia	32	0	0	37.9	1964
Noruega	24.3	3.9	2.2	37.9	1965
Bélgica	5.8	23.3	2.9	34.5	1970
Francia:					
IV República	4.9	28.4	1.4	34.4	1956
V República	2.4	11.2	4.4	18.7	1971
Finlandia	31.8	0	0	33.2	1966
Italia	0.3	21.9	1.5	28.3	1968
Dinamarca	19.4			27.7	1968
RFA	2.1	12	0	19.7	1967
Canadá	1.7	8	2.9	15	1965
Australia	8.9	1.8	0	14.6	1967
Estados Unidos	3	5.5	4.5	12.8	1952-1964
Gran Bretaña	3.3	0	0	12	1970
Irlanda	0	0	0.5	3.1	1969

FUENTE: R. Rose (comp.), *Electoral Behavior: a Comparative Handbook*, Nueva York, The Free Press, 1974, p. 17.

Tradicionalmente, lo primero que se revisa es la variable referente a la clase, la cual tiene una gran pertinencia en las democracias occidentales, porque se alterna —salvo en los Estados Unidos y Canadá— mediante un sistema partidario estructurado con base en la separación de clases y la existencia de uno o varios partidos obreros. Sin embargo, la diferencia es notoria en los países escandinavos, donde el voto de la clase es seguro, y en los países del sur de Europa o en los países multiconfesionales, caracterizados por la pertinencia mucho menos clara de este tipo de referencia, que desaparece ante el efecto de la variable religiosa (véase el cuadro 4). En realidad, todo sucede como si la

configuración de las divergencias sociales y las divergencias partidarias contribuyera a definir el perfil, e incluso el contenido, de la expresión política del elector: a las sociedades escandinavas, monoconesionales, dominadas por una religión reformada, organizada en torno de una Iglesia nacional cercana al poder, no les afectan gran cosa los conflictos de clase, y la elección política que se ofrece al elector se limita a partidos que se conciben en términos de estratificación social. En cambio, en las sociedades del mundo latino, dominadas por la religión católica, existe desde hace mucho una importante oposición entre la Iglesia y el Estado; la primera se establece como lugar autónomo de socialización y, en consecuencia, de identificación. Esta particularidad, al ser traspuesta al ámbito partidario, puede concretarse mediante la formación y perpetuación de los partidos demócratacristianos que, como en Italia, captan una parte, aunque sea minoritaria, del electorado obrero. En ausencia de este tipo de partido, el voto del obrero católico puede ser aprovechado por los partidos de la derecha clásica y debilitar la correlación entre el voto y la pertenencia de clase. Por último, en las sociedades multiconfesionales, como los Países Bajos, Alemania y Suiza, la identificación con la clase parece competir con la identificación religiosa, que es mayor.

CUADRO 5. *El voto de clase en algunos países europeos.*
El caso del voto obrero
 (Porcentaje)

	<i>Partidos obreros</i>	<i>Partidos religiosos</i>	<i>Otros</i>
Finlandia	80		20
Suecia	77	2	21
Noruega	76	6	18
Francia	76		24 (1978)
Alemania	59	40	1
Italia	54	25	21
Gran Bretaña	51		49
Bélgica			
conjunto	47	35	18
Wallonia	67	18	15
Bruselas	37	30	33
Flandes	34	46	20

FUENTES: R. Rose (comp.), *Electoral Behavior*, op. cit., 1974; respecto a Francia, J. Capdevielle, et al., *France de gauche, vote à droite*, París, FNSF, 1981, p. 308. En cuanto a Francia, el criterio es el de la oposición izquierda/derecha.

El predominio del voto de clase parece tener relación con el grado de identificación de los obreros con la clase obrera. Por supuesto, esta identificación es mayor donde la variable de clase es superior a la variable religiosa como explicación del voto: según se muestra en el cuadro 6, en los países escandinavos, en particular en Suecia y Finlandia, la conciencia de clase del mundo

obrero es más sólida que en Francia, Italia o Alemania Federal. Es verdad que los casos neerlandés, austriaco y belga constituyen las excepciones. El índice de sindicalización que revela el cuadro 7 probablemente se inscribe de manera más clara y convincente en esta hipótesis: es más elevado donde el voto de clase es importante (Escandinavia); mucho más bajo donde es insignificante (Alemania, Italia, Países Bajos y España). Sólo Bélgica parece aquí la excepción, aunque en su caso falta considerar el papel importante y activador del sindicalismo cristiano, que así viene a complicar la relación entre sindicalismo y voto de clase. Así pues, se puede decir que el voto de clase tiene que ver con el grado de organización de la clase obrera, las condiciones en que toma conciencia de su existencia en tanto clase, la importancia de la magnitud de su red asociativa y la capacidad activadora de ésta. Una de las aportaciones de Michelat y Simon es haber demostrado que, en el plano individual, la identificación con la clase tenía que ver con el grado de implicación objetiva de cada obrero en ella, medida por el número de atributos que lo relacionan con la clase obrera. Otra es que destacó la correlación negativa entre el sentimiento de pertenencia de clase y la práctica religiosa. Esto último confirma la pertinencia del efecto de competencia entre dos redes de socialización, cuya fuerza desigual de una sociedad a otra quizá explica la desigual distribución del voto de clase en Europa.

CUADRO 6. *Conciencia de clase en la clase obrera en los años cuarenta y de los sesenta-setenta*

	Clase obrera	
	Autoposición en los años cuarenta	Autoposición en los años sesenta-setenta
Austria		82
Bélgica		89
Dinamarca		56
RFA	41	52
Finlandia		85
Francia	46	48
Irlanda		64
Italia	42	55
Países Bajos	60	73
Noruega	45	
España		61
Suecia	57	78
Reino Unido	60	67

FUENTES: Buchanan y Cantril, 1953; Hastad *et al.*, 1950, 270; Steiner, 1972, 71; Hill, 1974, 88; Borre, *et al.*, 1975; Pesonen, 1974, 299; Michelat y Simon, 1971, 510; Whyte, 1974, 634; Dogan, 1967, 174; Rallings, 1979, 38; Logan, 1977, 400; Petersson, 1977, 128; Rose, 1974b, 502. Véase también J. E. Lane y S. O. Ersson (comps.), *Politics and Society in Western Europe*, Sage, 1987.

CUADRO 7. *Índice de sindicalización en Europa Occidental*¹

	1960/1970	1970/1980		1960/1970	1970/1980
Austria	66	58	Italia	20	37
Bélgica	48	75	Países Bajos	33	38
Dinamarca	65	79	Noruega	60	55
RFA	31	33	Portugal	60	40
Finlandia	60	75	España	40	35
Francia	17	22	Suecia	80	85
Grecia	20	30	Suiza	20	35
Irlanda	36	52	Gran Bretaña	40	54

FUENTE: J. E. Lane y S. O. Ersson (comps.), *Politics and Society in Western Europe*, Sage, 1987. El porcentaje indica la proporción de asalariados de los sectores no agrícolas sindicalizados.

La variable religiosa adquiere así una pertinencia superior a la variable de clase en los países católicos (Austria, Bélgica, España, Francia e Italia) y en los multiconfesionales (Alemania, Países Bajos y Suiza). Cabe destacar que la variable religiosa y la de clase siempre interactúan y no pueden analizarse independientemente una de la otra. Ya se sabe que la práctica religiosa y el sentimiento de pertenencia a la clase obrera tienen una correlación negativa e importante; también es conocido que la Iglesia y el movimiento obrero forjaron y difundieron (durante la construcción de la sociedad industrial) dos culturas concurrentes que, mediante su confrontación, contribuyen a estructurar el ámbito político de las sociedades occidentales. Por último, se sabe que la intensidad del voto de clase es afectado por esta competencia. Desde esta perspectiva, el caso de Bélgica es muy significativo, ya que Flandes y Wallonia se distinguen claramente desde el punto de vista de la práctica religiosa: si en 1968 existe 73.9% de practicantes religiosos en Flandes, en Wallonia sólo hay 44.1%. Por ello, 67% de los obreros wallones votan por uno de los partidos obreros, mientras que los obreros flamencos no les dan más que 34% de sus sufragios, y 46% vota por el Partido Demócrata Cristiano (CVP). Que en el país flamenco exista una cultura católica activadora atenúa de esta manera el voto de clase y frena las posibilidades de que se forme un movimiento obrero belga unificado.

Por lo demás, la pertinencia de la variable religiosa parece estar relacionada con el grado de práctica religiosa, lo que de nuevo revela la importancia de los fenómenos de identificación y el papel que desempeñan en la formación de actitudes políticas. Cualquiera que sea la fragilidad de los indicadores de la práctica religiosa (la frecuencia semanal de los lugares de culto no tiene el mismo significado en las diferentes religiones), el cuadro 8 revela la desigual sociabilidad religiosa de un país a otro, y la desigual capacidad de controlar, encuadrar y movilizar que ejerce la religión en los diferentes países europeos,

favoreciendo de manera desigual la producción de identificaciones, y por ende la formación de actitudes políticas.

No obstante, sería peligroso limitar esta perspectiva comparativa a la exposición de oposiciones que, a pesar de tener fundamento, siguen siendo burdas. Para empezar, los países latinos no se fijan en la mera dicotomía "práctica religiosa-voto de izquierda". La formación progresiva de los partidos socialistas de vocación mayoritaria no se traduce sólo por la flexibilidad de su estrategia y de su función programática: también modifica la composición de su electorado, como indica el mayor porcentaje de los electores practicantes regulares del Partido Socialista francés, y sobre todo del Partido Socialista Obrero Español. De la misma manera, la religión católica sólo está relacionada con el voto de derecha donde es mayoritaria, es decir, donde la Iglesia pudo parecer aliada del poder político y donde los partidos de derecha adoptaron poco a poco un comportamiento político anti-religioso. En cambio, la correlación se invierte donde los católicos son minoritarios: se comprueba que entonces votan por el Partido Laborista en Gran Bretaña, y por el Partido Demócrata en los Estados Unidos, expresando, con el voto de izquierda, sus intereses de minoría dominada. El fenómeno se repite con las minorías protestantes en Francia y, de manera general, con las minorías culturales cuando no están representadas por un partido nacionalista o redentor.

CUADRO 8. *Conciencia religiosa: Índice de frecuentación de los lugares de culto*

	<i>Una vez por semana</i>	<i>Una vez por mes</i>	<i>Escala</i>
Austria	35	68	MA
Bélgica	49	72	MA
Dinamarca	5		E
RFA	28	56	M
Finlandia	5	33	R
Francia	21	54	M
Grecia	28	88	MA
Irlanda	90		A
Italia	45	82	MA
Países Bajos	42	56	M
Noruega	8	37	R
Portugal	20		R
España	35		M
Suecia	12	22	R
Suiza	33	64	M
Gran Bretaña	13	38	R

FUENTES: Inglehart, 1977, 224; *Social Compass*, 1972; Mol, 1972, resp. 74, 136, 179, 298 f., 308, 298 f., 392 f., 427 f., 494, 197 f., 55; Martin, 1978, 71 ff.; Hill, 1974, 81; Rose y Urwin, 1969, 56; Michelat y Simon, 1976, 74; Whyte, 1974, 640; Barnes, 1974, 217 f.; Lijphart, 1974b, 247; Valen y Martinussen, 1972, 293; Rose, 1974b, 518; Särilvik, 1974, 417; Urwin, 1974, 148. Véase también J. E. Lane y S. O. Ersson (comps.), *op. cit.* Los países se clasifican según la siguiente escala de frecuentación de los lugares de culto: A (alta), MA (media alta), M (mediana), R (regular) y E (escasa).

Todo esto indica que las variables sociológicas dependen, a su vez, de la historia de cada sociedad y de las condiciones en las cuales se efectúa su desarrollo político. La socialización y la identificación se construyen de manera diferente de sociedad en sociedad, de acuerdo con la historia de cada una y con frecuencia según las historias políticas. Así, el ejercicio de la palabra del ciudadano es función de las condiciones en las cuales ha tenido acceso a dicha palabra, del contexto en que la ha tenido que expresar, y de la evolución de los actores políticos que poco a poco se imponen como instancias mediadoras. De nuevo, los dos primeros elementos destacan la importancia del acontecimiento fundador: los comportamientos políticos y la palabra política se forman y se renuevan a partir de lo que el sistema político le pide al ciudadano. De esta manera, frente a la revolución y sus instituciones, el ciudadano francés tuvo que definirse por primera vez y efectuar sus primeras alineaciones partidistas. Gracias a Tilly y a Paul Bois conocemos el importante papel de la Revolución francesa en la formación de las primeras tradiciones políticas, las primeras divergencias y las primeras discusiones. Incluso sabemos que las alianzas entre el clero no juramentado y los chuanes ayudaron a reactivar o, por lo contrario, a debilitar la práctica religiosa, iniciando así la estrecha asociación que existe entre el voto y la práctica religiosa. De la misma manera, los análisis más convincentes que explican la dualidad derecha-izquierda remiten a la historia de la Revolución francesa y a la manera en que los actores políticos se ubicaron ante ella y su herencia. El mismo análisis serviría para explicar la dualidad de los *whigs* y los *tories* en la historia inglesa contemporánea, que debe mucho a las dos revoluciones de 1640 y 1688. En cuanto a la evolución de los mismos actores políticos y a las condiciones en las que obtienen sufragios, se llega a una explicación burda cuando no se considera la evolución singular de cada una de las vidas políticas: así, la formación, el auge y la decadencia del Partido Radical Francés; el nacimiento y la desaparición del MRP; la aventura del movimiento degaullista, igual que las transformaciones de los partidos socialdemócratas europeos, la diferente evolución del PCI y del PFC, se explican primero considerando las decisiones políticas de los actores. Esto tiene que ver con lo singular del método comparativo sistemático, y por ello con sus límites, aunque también se advierte que la expresión electoral, y la expresión política institucional, sigue controlada por una lógica oligárquica de la cual sólo se observan en varios países los efectos más o menos contrastantes de las diferentes circunstancias, los diversos acontecimientos y las decisiones de determinados actores.

Además, conviene distinguir la expresión política de cada país por el tipo de dependencia que la subordina a los partidos constituidos, y en consecuencia por la naturaleza y el grado de identificación partidaria de los individuos, sometiendo más o menos su decisión y su expresión a las decisiones de los partidos. Desde esta perspectiva, el análisis comparativo muestra diferencias evidentes entre países como Italia y Gran Bretaña, donde esta identificación es fuerte y va unida a un conocimiento y una interiorización de las opciones ideológicas del partido: países como los Estados Unidos y Noruega, donde la identificación partidaria es fuerte, pero sólo va unida a un escaso conocimien-

to de las consiguientes opciones ideológicas o programáticas; y, por último, países como Francia, donde el individuo se identifica más con las tradiciones políticas que con los partidos. No obstante, no se refiere a un fenómeno invariable: los últimos trabajos revelan una pronunciada tendencia a la pérdida de identificación partidaria precisamente donde parecía más definida: esto es lo que comprobó Ivor Crew acerca de Gran Bretaña, donde se observan movimientos de recomposición del sistema partidario; asimismo es la conclusión de los trabajos de Pomper y del equipo de Nie respecto de los Estados Unidos, donde esta evolución es más evidente en los jóvenes.

Estos fenómenos de desalineamiento partidario fueron analizados, quizá de manera algo apresurada, como manifestación de la individualización del elector, y del deterioro de las variables sociológicas; el voto circunstancial sustituye al voto de partido y al voto de identificación colectiva. De esta manera, Richard Rose e Ian McAllister sostienen en una obra reciente, *Voters begin to choose*, que el elector británico se ha tornado racional y autónomo, mientras que el equipo dirigido por Hide Himmelweit observa que dos de cada tres electores británicos han cambiado su voto en los últimos veinte años, siguiendo una tendencia semejante a la del consumidor que elige un producto entre las diferentes marcas del mercado. Esta inestabilidad también la comprobó en Francia Gérard Grunberg, entre otros, a propósito de los escrutinios efectuados al principio de los ochenta, y llegó a conclusiones similares. Además de los trabajos de Nie y de Pomper, los de Burnham, desde 1970, analizan el mismo asunto a propósito de los Estados Unidos y concluyen el advenimiento de un verdadero consumismo electoral.

Por lo demás, es notable que varias investigaciones recientes destacan de manera convincente la dimensión estratégica del voto: así, Jacques Capdevielle y Elisabeth Dupoirier destacaron la realidad del *efecto de patrimonio* que revela la estrecha correlación observada en Francia entre el voto de derecha y la posesión de un patrimonio diversificado. Ahora bien, Monica Charlot observa lo mismo respecto de Gran Bretaña, al mismo tiempo que relaciona el efecto patrimonial con un efecto de consumo, pues el voto se utiliza para proteger diferentes tipos de consumo popular supuestamente amenazados. De la misma manera, Bruno Cautrès observa, siempre respecto de Gran Bretaña, la pertinencia del efecto del desempleo en el voto; esta hipótesis hace pensar en un elector que pondera acerca de las principales circunstancias. Sin embargo, Cautrès destaca que en este efecto interviene el funcionamiento de las representaciones, que difieren según los universos sociales y políticos: desde luego, el asunto del desempleo influye en el voto, aunque no de manera mecánica; según las representaciones, puede inducir al elector a votar por el Partido Laborista o por el Partido Conservador. El efecto perenne de las representaciones demuestra los límites de la hipótesis individualista, como lo hace el análisis de Nonna Mayer, quien con toda razón recuerda, respecto del caso francés, que independientemente de los efectos del cambio social en la pertinencia de tal o cual variable, las variables sociológicas tienen un alcance explicativo que por lo menos hace precipitada y esquemática la tesis del elector consumista; por último, podemos destacar, igual que Alain Lancelot, que

la práctica misma del voto lleva al elector a tomar una posición respecto de unas cuestiones y un funcionamiento que lo limitan y circunscriben la autonomía de su decisión. El elector medio, socializado, que se comunica mediante representaciones, que se ve obligado por una red de identificaciones que no ha desaparecido y por un ámbito político que le permite un margen de decisiones particularmente estrecho, está más bien lejos de los rigores del paradigma individualista.

Entonces se plantea el problema de interpretar los resultados de las últimas encuestas efectuadas en las sociedades occidentales, las cuales ponen de manifiesto la regresión de las identificaciones, la inconstancia de los votos, la creciente pertinencia de las situaciones. Georges Lavau intentó establecer el lugar que ocupan en este fenómeno lo coyuntural y lo estructural, el cambio pasajero y la transformación importante que marcan el advenimiento de un nuevo "*homo electoralis*". Acaso más adelante pueda observarse la realidad de un efecto que está de moda: el de los paradigmas individualistas (que vemos penetrar en varias escuelas sociológicas) tiene por consecuencia la renovación de los métodos que aclaran la dimensión individual y consumista de las elecciones: puesto que se insiste en llamar a los partidos "empresas políticas", a los programas "ofertas" y a las expectativas "demandas", se crean las condiciones para una metáfora gitanesca que conserva la ilusión de una ruptura de las prácticas sociales. Lo mismo puede decirse de la tendencia de las encuestas en que se interroga a los electores acerca de tal y cual acontecimiento y situación y la parte que tienen estos asuntos en la decisión del voto, sin que pueda establecerse, por lo demás, la *realidad* y la *importancia* de estas opiniones y de sus efectos en el voto.

Independientemente de esta parte de "ilusión metodológica", ¿podemos hablar, al menos de manera parcial, de un verdadero cambio social? Desde esta perspectiva, el análisis comparativo ayuda a delimitar el fenómeno, ya que revela que primero cristalizó en los Estados Unidos, donde coincidimos en declarar que se expresa en toda su amplitud. Por lo demás, parece extenderse por Europa a medida que las decisiones políticas se "desradicalizan": finalmente, al incorporar las comprobaciones respecto del aumento casi general del abstencionismo parece que se revela primero una crisis de la representación política y en particular de los partidos y de los sistemas de partidos. Al expresarse primero con la regresión de las identificaciones, este nuevo comportamiento electoral se asemeja más bien a una nueva anomia que a la individualización y la racionalización de las decisiones. Este deslizamiento hacia la anomia de la expresión institucional revela así la crisis por que atraviesa en las sociedades occidentales, y por ende los nuevos datos que regulan su coincidencia con otros modos de expresión: sus fracasos —o su debilitamiento— en relación con su propósito original y la exigencia de ideologías que la produzcan, amenazan con favorecer, en las democracias pluralistas de Europa y de Norteamérica, una renovación de la expresión fuera del sistema.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agulhon, M., *La République au village. Les populations du Var de la Révolution à la IIe République*, París, Seuil, 1979.
- Allardt, E., y Stein Rokkan (comps.), *Mass politics. Studies in political sociology*, Nueva York, Free Press; Londres, Collier MacMillan, 1969.
- , y Y. Littunen (comps.), *Cleavages, Ideologies and Party systems. Contributions to comparative political sociology*, Helsinki, The Academic Bookstore, 1964.
- Banfield, E., *The moral of Backward Society*, Glencoe, The Free Press, 1958.
- Barnes, S., "Italy", en R. Rose, *Electoral Behaviour*.
- Beer, S. H., y A. B. Ulam (comps.), *Patterns of government: the major political systems of Europe*, Nueva York, Random House, 1974.
- Borre, O., et al., *Vaelgere i 70'erne*, Copenhagen, Akademist forlag, 1976.
- Buchanan, W., y H. Cantril, *How Nations see each other: a study in public opinion*, Urbana, The University of Illinois Press, 1953.
- Burnham, W. D., *Critical elections in the mainsprings of American Politics*, Nueva York, W. W. Norton, 1970.
- Capdevielle, J., y E. Dupoirier, "L'effet patrimoine", en J. Capdevielle et al., *France de gauche à droite*, París, Presses de la FNSP, 1988.
- Cautrès, B., "L'effet chômage", en M. Charlot, *L'effet Thatcher*, París, Economica, 1989.
- Charlot, Monica, *L'effet Thatcher*, París, Economica, 1989.
- Crew, I., I. Budge y D. Forlie (comps.), *Party Identification and Beyond*, Londres, Wiley, 1976.
- Day, A. J., y H. W. Degenhardt, *Political parties of the world*, Harlow, Longman; Detroit, Gale, 1980.
- Dogan, M., "Political cleavage and social stratification in France and Italy", en S. M. Lipset, y S. Rokkan, *op. cit.*, 1967.
- Eckart, C., et al., citado en J. Lane y S. Ersson, *Politics and Society in Western Europe*, Londres, Sage, 1987.
- Eisenstadt, S. N., *Modernization, protest and change*, Englewood Cliffs (N. J.), Prentice Hall, 1966.
- Grunberg, G., "L'instabilité du comportement électoral", en D. Gaxie (dir.), *Explication du vote*, París, Presses de la FNSP, 1985.
- Halman, R., F. J. Heunks, R. de Mooren y H. Zanders, *Tradities, secularisatie en individualisering*, Tilburg University Press, 1987.
- Harrig, S., y J. Pinder (comps.), *European political parties*, Londres, Allen and Unwin, 1969.
- Hastad, E., et al., *Gallup och den svenska väljarkaren*, Estocolmo, Gebns, 1950.
- Hermet, Guy, *Le peuple contre la démocratie*, París, Fayard, 1989.
- Hill, K., "Religions: political change in a segmental society", en R. Rose (comp.), *Electoral behaviour*, Nueva York, Free Press; Londres, Collier-MacMillan, 1974.
- Himmelweit, H., et al., *How voters decide*, Londres, Academic Press, 1984.
- Inglehart, R., *The Silent Revolution. Changing values and political styles among Western policies*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
- Janda, K., *Political Parties, a cross-national survey*, Nueva York, Free Press; Londres, Collier-MacMillan, 1980.
- Kirchheimer, O., "The transformation of the Western European Party Systems", en Joseph La Palombara y M. Weiner (comps.), *Political Parties and Political Development*, Princeton, Princeton University Press, 1966.

- Lancelot, Alain, "L'orientation du comportement politique", en M. Grawitz y J. Leca, *Traité de science politique*, París, 1985, t. 3.
- Lane, J. E., y S. O. Ersson, *Politics and Society in Western Europe*, Londres, Sage, 1987.
- La Palombara, Joseph, y M. Weiner (comps.), *Political Parties and Political Development*, Princeton, Princeton University Press, 1966.
- Lavau, Georges, "L'électeur devient-il individualiste?"; en Pierre Birnbaum y Jean Leca (dir.), *Sur l'individualisme*, París, Presses de la FNSP, 1986.
- Lawson, K., *The comparative study of political parties*, Nueva York, St. Martin Press, 1976.
- Lijphart, A., "The Netherlands", en R. Rose, *Electoral behavior*, Nueva York, Free Press; Londres, Collier-MacMillan, 1974.
- Lipset, Seymour M., y Stein Rokkan, *Party Systems and voter alignments*, Nueva York, Free Press; Londres, Collier-MacMillan, 1967.
- Logan, P., "Afference, class structure and working class consciousness in Modern Spain", *American Journal of Sociology*, 83, 1977.
- Martin, D., "The Religious condition of Europe", en S. Giner y M. S. Archer (comps.), *Contemporary Europe: social structure and cultural patterns*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Mayer, Nonna, "Pas de chrysantèmes pour les variables sociologiques", en Elisabeth Dupoirier y Gérard Grunberg (dir.), *Mars 1986: la drôle de défaite de la gauche*, París, PUF, 1986.
- Merkel, P. H. (comp.), *Western European Party Systems*, Nueva York, Free Press; Londres, Collier-MacMillan, 1980.
- Michelat, Guy, y M. Simon, *Classe, religion et comportement politique*, París, Presses de la FNSP/Ed. Sociales, 1977.
- Michels, Roberto, *Les partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, París, Flammarion, 1971 (1ª ed., 1914).
- Mol, H. (comp.), *Western Religion: a country by country sociological inquiry*, La Haye, Mouton, 1972.
- Nie, N. H., et al., *The Changing American voter*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press, 1979.
- Pesonen, P., "Finland", en R. Rose, *op. cit.*, 1974.
- Petersson, O., *Väljarna och valet 1976*, Estocolmo, Statistiska Centralbyran, 1977.
- Pomper, G., *Voter's choice, varieties of American Political Behavior*, Nueva York, Dodd, Mead, 1975.
- Rallings, C. S., y R. B. Andeweg, "The changing class structure and political behavior: a comparative analysis of lower middle-class politics in Britain and the Netherlands", *European Journal of Political Research*, 1979, 7, p. 27.
- Rokkan, Stein, *Citizens, Elections, Parties*, Nueva York, D. McKay, Oslo, Universitetsforlaget, 1970.
- , et al., *Comparative Survey Analysis*, París, Mouton, 1969.
- Rose, Richard, *Electoral Behavior*, Nueva York, Free Press; Londres, Collier-MacMillan, 1974.
- , y D. Urwin, "Social cohesion, political parties and strains in regimes", *Comparative political studies*, 1969, 2, pp. 7-67.
- , e I. McAllister, *Voters begin to choose*, Londres, Sage, 1986.
- Särilvik, B., *Decade of dealignment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- , "Sweden", en R. Rose, *op. cit.*
- Schonfeld, W., "La stabilité des dirigeants des partis politiques", *Revue française de science politique*, 30, junio de 1980.
- Seiler, D. L., *Comportement politique comparé*, París, Flammarion, 1985.

- Seiler, D. L., *De la comparaison des partis politiques*, París, Economica, 1986.
- Steiner, K., *Politics in Austria*, Boston, Little, Brown, 1972.
- Toinet, Marie-France, *Le système politique des États-Unis*, París, PUF, 1987 (col. "Thémis").
- Urwin, D. "Germany", en R. Rose, *op. cit.*
- Valen, H., y W. Martinussen, *Velgere og politiske frontlinjer*, Oslo, Gylendal, 1972.
- Whyte, J., "Ireland: politics without social bases", en R. Rose, *op. cit.*

II. LA VIGILANCIA DE LA EXPRESIÓN

OPONER sin más la expresión política vigilada típica de las dictaduras y la expresión institucionalizada y supuestamente no vigilada de los regímenes representativos en cierto modo delata la ingenuidad de quien efectúa dicha oposición. La expresión de los gobernados se presenta siempre como producto de una socialización. En su modalidad electoral, igual que en cualquier otra, sus manifestaciones cotidianas o episódicas también son condicionadas, dirigidas, frenadas o reemplazadas por los gobernantes, por quienes aspiran a serlo, y por quienes impugnan los poderes establecidos de manera fundamental, pero no por ello con menos dirección.

Empero, la evidente ingenuidad ayuda aquí a la claridad por medio de un discriminante sencillo que es el del mercado político en el sentido común de la expresión. Por supuesto, el *idealtyp* de una sociedad que tiene un ámbito político perfectamente abierto en el que caben todos los intereses y sensibilidades y que concede a cada quien la misma oportunidad no tiene la menor posibilidad de concretarse en la realidad. Existen algunas corrientes que se encuentran excluidas, hasta en los sistemas más "abiertos" actualmente, por ejemplo los racistas. Asimismo, las reglas de funcionamiento de la competencia política siempre intervienen en detrimento de algunos sectores, en primer lugar de la masa de ciudadanos sin organizar y que a pesar de ello rara vez se cansan de ser gobernados de una manera que podría parecerles aplastante.

No obstante, esta precaución de lenguaje no quita nada a las diferencias de naturaleza y de grado que caracterizan a los sistemas políticos en su relación con la idea de la rivalidad política. Algunos de estos sistemas —los regímenes democráticos— apelan ostensiblemente a ella y la consideran para asegurar la conveniente rotación de los gobernantes, mientras que otros sistemas —que solían llamarse totalitarios— rechazan y condenan la idea y la realidad de una actividad política de competencia. En este plano, se observa una divergencia entre los sistemas en los que la expresión política institucionalizada tiende a expresar una decisión, y aquellos en que se niega la posibilidad de dicha decisión en aras de la idea de un lazo común superior a los ánimos cambiantes de los gobernados. Por lo demás, en otro plano conviene considerar el grado relativo de apertura o cierre explícitos y legitimados del mercado político. Algunos regímenes —los que se conocen como democráticos según el criterio normal— declaran en voz alta su decisión de separar la exclusividad en el acceso a la competencia política; esta afirmación sirve más para fundamentar su legitimidad que su concreción, a menudo imperfecta. Por lo contrario, otros regímenes basan su legitimidad en la consideración contraria. Sin rechazar la lógica de la competencia, por lo menos pretenden conservar la integridad nacional y la identidad social, es decir, la verdadera democracia o en todo caso el socialismo, limitando la admisión a los elementos que no afectan el

equilibrio establecido. Aquí estudiaremos este tipo de situaciones, llamadas autoritarias, donde la expresión política está vigilada de modo que concuerda con el plan de los gobernantes, los cuales, sin impugnar la pluralidad de las sensibilidades o los intereses ideológicos, se oponen a que modifique su permanencia en el poder, o por lo menos la lógica de este último.

LA AMBIGÜEDAD DE LAS FRONTERAS

Las fronteras y las subdivisiones del campo de la vigilancia de la expresión son ambiguas, particularmente en tres niveles. El primero se refiere a la identificación de los regímenes caracterizados por esta forma de expresión, cuyo contenido no se distingue del sistema de poder que lo determina (de ahí el vaivén entre el poder y la expresión políticas). El segundo nivel se refiere a la naturaleza de los recursos que prefieren utilizar los dirigentes con el fin de seguir en el candelero. El tercer nivel, que se analizará más adelante en este capítulo, se refiere a los diversos contenidos de las diferentes vías de la vigilancia de la expresión política.

Como primero se pretende *indicar los sistemas*, regímenes o tipos de gobierno y de relaciones políticas que practican este tipo de vigilancia de la expresión, parecería que la definición que Juan Linz ofrece de los regímenes de pluralismo limitado está hecha a su medida. Para Linz, estos regímenes más o menos dictatoriales no se apoyan en una ideología directriz totalizadora; tampoco impugnan la relativa autonomía de la sociedad o el derecho de la de propiedad que en gran medida la crea, al grado de parecer "dictaduras liberales" donde los intereses "admisibles" conservan la facultad de expresarse sin que los gobernantes sean responsables ante ellos. El Estado franquista inspiró esta definición del autoritarismo, que se aplica a la mayoría de los gobiernos militares de la América Latina contemporánea, a Corea del Sur y a Turquía, Taiwan, las Filipinas de Marcos, el gobierno del presidente Lee en Singapur, a Túnez, Marruecos y el Egipto de Mubarak. Además, este modelo también corresponde a lo que fue en esencia el Segundo Imperio de Francia: ilustra los casos en que múltiples camarillas se enfrentan en la elaboración de las políticas, donde los gobiernos deben transigir con ellas y a veces hasta vaciar los lugares para que aparezcan otros matices del poder autoritario; donde, asimismo, un pueblo, expurgado o no previamente, es llamado al voto, a veces con regularidad, para plebiscitar de una u otra manera a la autoridad existente.

A pesar de su coherencia intelectual, esta esquematización del *ámbito del pluralismo limitado* no abarca todos los casos de expresión política vigilada. No incluye a las dictaduras revolucionarias ni a los sistemas totalitarios que se basan en la primacía de la ideología y dan un fin último de transformación social a su acción. A este respecto es menester considerar un primer criterio, aunque sea más bien secundario o formal: el de la existencia de un partido único o, por lo contrario, el de la conservación de un pluripartidismo tolerado o incluso establecido en el marco de algunos regímenes dictatoriales. En el primer caso, el pluralismo limitado se torna clandestino; sólo se manifiesta en

la competencia practicada en la cima de las camarillas rivales. En el segundo caso, se anuncia más bien para destacar el liberalismo del régimen en cuestión, aunque lo que está en juego en la competencia de las expresiones políticas sea casi siempre irrisorio.

Paralelamente, es más decisivo el hecho de que los sistemas antes llamados totalitarios realicen una amplia gama de consultas populares, que también afirmen su legitimidad plebiscitaria y que asimismo sean el teatro —con el telón corrido— de luchas de camarillas. En pocas palabras, ahí puede vigilarse la expresión política al margen del pluralismo estructurado de los intereses; esta característica constituye incluso el aspecto específico de la *dinámica totalitaria*. De la misma manera, la mayoría de los regímenes africanos del sur del Sahara practican una variedad del pluralismo que poco se relaciona con la lógica representativa de las "dictaduras liberales" del sur de Europa o de América Latina. Por último, la comprobación más paradójica se debe a que los regímenes representativos parlamentarios y liberales parecen, en un principio, sistemas de vigilancia y domesticación de la expresión política, no tanto por el sesgo de la exclusión censataria y la resistencia al sufragio universal, sino por el dominio clientelista ejercido por los notables y los partidos. Actualmente, la expresión institucionalizada y democrática es hija de la empresa clientelista del pasado, incluso en las sociedades del oeste de Europa o de Norteamérica, donde los sindicatos se distinguen por la práctica de vigilar la expresión de sus miembros (de hecho, sus dirigentes son nombrados por cooptación).

Aquí conviene identificar *los recursos que tienen los "vigilantes"* y con los cuales esperan ejercer la tutela de la expresión política. La amenaza, el encarcelamiento y el terror asesino y masivo son los instrumentos de los regímenes en vía de establecerse o de los regímenes débiles y decadentes, ya sean autoritarios o totalitarios. El encarcelamiento selectivo basta en circunstancias normales. El alcance y la extensión variables del control social, económico y cultural ejercido en los regímenes en que se vigila la expresión de los gobernados definen la intensidad con que utiliza el recurso político. Cuando este control resulta casi absoluto, como por ejemplo en la Unión Soviética, sobra decir que la vigilancia de la expresión política es tan intensa que por sí sola puede amenazar la estabilidad del grupo dirigente. Las palabras y los ademanes, y ya no las instituciones sociales autónomas reducidas casi a la nada, constituyen los únicos recursos de las protestas populares privadas de toda base material; por esta razón, deben ser dominadas, ya que constituyen una amenaza para el sistema. Empero, en el otro extremo, en la fase terminal del gobierno militar brasileño de 1964-1984, se perfilan situaciones en las cuales el control social global ejercido por los gobernantes es superficial, ya que no pretende poner fin a la persistencia de intereses o de corrientes ideológicas organizadas fuera del poder. En este caso, la vigilancia de la oferta y la demanda política se torna flexible, y en cierto modo se refiere al verdadero estado de las relaciones políticas. Entre estos dos casos extremos abundan las situaciones intermedias en las cuales la tutela de la expresión política reduce poco a poco la observación que frena la dinámica tendiente a institucionalizar el mercado democrático, como en la España franquista de 1970, en la Polonia del general Jaruzelski, en

Taiwan, en las regiones del Maghreb, *a fortiori* en los regímenes representativos clientelistas del pasado de Europa o el presente de América Latina. Las modalidades tangibles de la vigilancia de la expresión se configuran a partir de estas variables, ya se refiera al dominio clientelista de las democracias obstaculizadas, ya a las elecciones sin competencia o a los papeles atribuidos o no a las oposiciones en los regímenes autoritarios y totalitarios.

DEL CLIENTELISMO A LA DISCIPLINA ELECTORAL

La expresión clientelista

El aspecto clientelista ya se analizó en la segunda parte de esta obra, aunque desde la perspectiva de la cima del edificio político, como organización de una forma de dominio. Ahora cabe considerar la otra vertiente observada desde la perspectiva del "cliente", no desde la de los jefes; dicho de otra manera, es el momento de analizar *el fenómeno de la sumisión clientelista*.

Antaño en Europa (y aún hoy en otros continentes), los notables y los partidos compraban (y siguen comprando) los votos de los campesinos o de la gente del pueblo. No puede vigilarse a los electores con más delicadeza, y en ocasiones así aprenden estos últimos a darle un precio al acto de acudir a las urnas a depositar su papeleta. No nos equivoquemos: en efecto, la ciudadanía balbuceante primero se llamó voto comprado, y desde luego también gregario, clientelismo, ascendiente natural de los notables o los demagogos, y asimismo obediencia agradecida a los nuevos jefes de los partidos que aderezan las ceremonias electorales. Estos ingredientes, eliminados de las memorias públicas, proporcionan la base para la expresión política, que en sus inicios es vigilada. En la fase del inicio del acto electoral, los ciudadanos neófitos con frecuencia confiaron en los consejeros que conocían desde hacía tiempo y que seguían impresionándolos más que otros: es decir, los jefes tradicionales y los nuevos jefes que les parecían más solventes desde todos los puntos de vista. La coacción y el fraude se añadían, o más bien se empleaban, cuando el ascendiente de estos últimos resultaba insuficiente. Los ultrarrealistas posteriores a 1815 no experimentaban la menor duda a este respecto; seguros de sus hechos, aspiraban a implantar un sufragio casi universal que permitiera a sus arrendatarios y aparceros votar unánimemente en su favor.

La sumisión y el dominio clientelistas descansan en la mutua expectativa de un intercambio de buenos procedimientos, y esta expectativa hace que el sujeto político "vigilado" se coloque por sí mismo en posición subordinada. Esta lógica presidió la relación establecida entre los terratenientes y las masas campesinas. Más tarde explica la influencia del mismo tipo ejercida localmente por los médicos, docentes, abogados, sacerdotes, industriales y miembros de la policía. Además, si bien este viejo clientelismo basado en el prestigio o la fuerza de un individuo decayó en las sociedades industriales, fue reemplazado por otras formas de tutela voluntaria. Desde mediados del siglo XIX, las *Registrations Societies* inglesas y el Partido Demócrata estadounidense fueron

los receptores de cierta confianza popular, al mismo tiempo que los instrumentos de vigilancia de la expresión de las masas. En Gran Bretaña, este mecanismo culminó en la socialización laborista y en los Estados Unidos explotó la división de una sociedad engrosada por las sucesivas olas de inmigrantes para constituir los múltiples territorios de los dos partidos dominantes y lograr la fidelidad casi afectiva de sus respectivas clientelas. Aunque diferentes, los partidos europeos utilizaron las mismas fórmulas para ejercer su vigilancia. En las regiones de creyentes, los partidos confesionales integraron al mayor número de electores en el ámbito político útil; por supuesto, aprovechando su ascendente religioso. En las áreas obreras "descristianizadas", los partidos de influencia socialista crearon un sistema sobre cimientos afectivos, la identidad comunitaria y el culto de la fidelidad de clase.

Esto que recordamos destaca de nuevo que el desigual interés de los pequeños y los poderosos no es lo único que se critica a este respecto. Se ha referido a la dimensión casi sagrada de los lazos clientelistas en las sociedades de la Europa meridional o de América Latina. Ésta tiene otras manifestaciones tanto en el medio islámico como en la India y también afectó a la Europa protestante y a Norteamérica. Los pastores anglicanos que frecuentaban los castillos llevaban a los fieles de la mano hasta las papeletas de los *tories*. Aún en 1910 no desaprobaban la "Oración de Sheffield" en la que el elector piadoso imploraba: "Toma mi voto, Señor, y haz que sea para ti. Guía mi mano para que trace la cruz en su verdadero lugar."¹ En esa época, nada remota, los campesinos escoceses instalados en el lejano Canadá votaban con parecida piedad bajo la mirada de los parroquianos acomodados que les alquilaban las tierras y los hacían estrechar filas para que no escucharan el murmullo de los malos profetas. Con ese mismo ánimo, Tocqueville anotaba a propósito de las elecciones del Domingo de Resurrección de 1848 en Francia: "La población siempre me había recibido bien, pero esta vez me pareció más afectuosa y nunca me rodeó con más respeto que desde que la igualdad brutal se anunció en todas las paredes."²

De la disciplina del voto a los reductos autoritarios

Desde luego, esta sumisión voluntaria de la expresión política carece de connotación sagrada en las sociedades industriales de nuestros días. Por ejemplo en Japón, la hegemonía del Partido Liberal Democrático —PLP— se entiende como un orden de cosas global que los japoneses aceptan; algo ajeno a la ortodoxia de la elección democrática. Los grupos y las corporaciones dominantes —desde el PLP hasta la mafia, pasando por la administración y los intereses industriales y agrícolas— rigen el equilibrio social y esto lo acepta la gran mayoría. En Colombia —en una sociedad mucho menos industrial—, la fidelidad casi antropológica a uno u otro de los dos grandes partidos forma parte de una doble tradición familiar y comunitaria, según la cual se es

¹ K. D. Wald, *Crosses on the Ballot*, Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 3.

² A. de Tocqueville, *Souvenirs*, París, Gallimard, 1978, p. 157.

liberal o conservador por tradición, no por decisión o convicción. En definitiva, en Europa se observa un fenómeno muy parecido en lo que se refiere a lo que los dirigentes de los partidos llaman "disciplina del voto". Su interés por explotar esta disciplina los lleva a exaltar socarronamente la expresión política, la cual desearían que estuviera aún más vigilada y limitada.

En efecto, la *lógica del gobierno democrático* en las sociedades industriales requiere de una buena estabilidad del mercado electoral, sin la cual la planificación del funcionamiento de los partidos y de la carrera de los profesionales de la política sería demasiado azarosa. Esta estabilidad debe garantizarse por una fracción del electorado digna de confianza, cuyo sentido cívico o (según la expresión francesa) su "disciplina republicana", que por lo demás es multiforme, exaltan los conocedores. Poco importa que a este respecto los taciturnos hablen de electorado cautivo o de votantes sojuzgados. Lo importante es que esta masa dócil y domesticada exista en virtud de una presión moral directa o sutil que reemplace el control clientelista ostensible, sin dejar de formar parte de un mecanismo de vigilancia de la expresión política. En Francia, por ejemplo, los electores que de antemano declaran estar seguros de su voto constituyen la mayoría. Según una encuesta nacional efectuada en 1986, representaban cuando menos 87% de los clientes de cada uno de los grandes partidos.³ De manera más general, en las democracias europeas las fluctuaciones de la relación electoral entre las grandes corrientes partidarias son pasajeras y poco importantes debido a este fenómeno por el cual la mayoría de los votantes renuncia a efectuar una verdadera elección.

Tendencias electorales a largo plazo en Europa
(Porcentaje)

<i>Tendencias partidistas</i>	<i>Hacia 1935</i>	<i>Hacia 1955</i>	<i>Hacia 1985</i>
Conservadores, democristianos	32	38	37
Socialistas	29	29	31
Liberales, centro-izquierda	11	8	11
Partidos comunistas	5	11	10
Otros (agrarios, extrema derecha y extrema izquierda, Verdes)	20	14	9

FUENTE: *The international Almanac of Electoral History*.

El acceso nazi en Alemania explica el porcentaje excepcional de los "otros partidos" hacia 1935 y la debilidad relativa de los conservadores clásicos. De la misma manera, el crecimiento del voto comunista hacia 1955 —debido a la intervención de los electores italianos en el mercado electoral europeo— y el

³ J. Charlot, "La transformation de l'image des partis politiques en France", *Revue française de science politique*, 36 (1), febrero de 1986, p. 7.

acceso socialista a principios del decenio de 1980 en Francia constituyen importantes excepciones (en Francia, el electorado socialista pasa de 13% en 1962 a 39% en 1981). Empero, estas vicisitudes sólo confirman la regla de la estabilidad de la expresión electoral a largo plazo. Desde luego, la objeción podría ser que dicha expresión refleja la firme decisión de los ciudadanos, que nada tiene que ver con la vigilancia que los partidos ejercían sobre ellos. En realidad, la resolución de renunciar a la decisión deja de ser una decisión, o más bien se parece mucho a la decisión de los electores en situaciones clientelistas. También en estos casos, las restricciones morales en general son poco importantes, la vigilancia paternalista de los notables sólo ocupa el lugar de la vigilancia cívica o republicana de los partidos en el contexto presente.

LA INSTITUCIONALIZACIÓN AUTORITARIA DE LA EXPRESIÓN POLÍTICA

Esto no impide que exista una diferencia de grado entre las influencias ejercidas sobre los ciudadanos en los regímenes de competencia política abierta donde la suerte de los gobernantes obedece al funcionamiento de éste, y las limitaciones definidas por los regímenes autoritarios, cuyo campo partidario está truncado arbitrariamente por los sistemas totalitarios que lo suprimen de manera aún más radical. En estos dos últimos tipos de poder político, parece que las consultas electorales y los modos de movilización política no constituyen ninguna opción para los votantes. En realidad se trata de elecciones o formas de militancia en las que no hay opción posible. También es necesario observar que si bien las relaciones de fuerza internas que se manifiestan en la cumbre de los sistemas de dominio expresan alguna representación de los intereses, lo hacen a partir de lógicas específicas cuyas características aún no están bien delimitadas.

Las elecciones sin opciones

Es indudable que la clasificación en elecciones competitivas —llamadas también democráticas— y elecciones no competitivas —y no democráticas— peca por exceso de simplismo. En la práctica, la competencia electoral perfecta representa un objetivo tan irreal como la libertad absoluta del elector. Empero, la principal dificultad para el analista reside en el hecho de que existe una categoría intermedia amplia y compuesta de *elecciones de pseudo o semi competencia*.

Hoy, esta categoría tiende a ser la más frecuente en las situaciones más o menos autoritarias. Se sabe que en la práctica los fenómenos clientelistas pueden suprimir la competencia electoral. Por lo demás, como se refiere a situaciones autoritarias, la falsificación de la competencia procede de múltiples formas de intervención del poder central; por ejemplo, cuando éste impone por vía constitucional o "vía de hecho" una limitación drástica de la gama de partidos que gozan de estatuto legal, como en Turquía después de 1945, Brasil

de 1964 a 1984, Indonesia, Siria o Irán antes y después de 1979. Otro caso es cuando las autoridades utilizan el mismo procedimiento plagándolo de obstáculos para impedir la extensión de los pequeños partidos ornamentales cuyo único objetivo es reforzar la legitimidad seudodemocrática de un partido grande del gobierno, como en México o en Túnez. Un caso más es cuando el multipartidismo sólo subsiste como un simulacro en el marco de un frente unificado en el que domina un partido único de hecho, según la fórmula clásica de Polonia o de la República Democrática Alemana antes de 1989. El último caso es cuando a los electores sólo se les ofrece la facultad irrisoria de elegir entre dos o más candidatos de perfil casi idéntico, en el contexto de un solo partido o de un frente nacional, como sucedía en la España franquista y como sucede ahora en la Unión Soviética y en varios países africanos, sin olvidar el caso de Portugal antes de 1974, cuando la oposición sólo era permitida legalmente durante los periodos electorales y no tenía la menor oportunidad de ganar una sola curul. En cambio, los escrutinios en los que no existe la menor competencia visible pasan a ser la excepción; el plebiscito presidencial organizado por Pinochet en 1988 demostró que ya no eran posibles en América Latina. Por su parte, la Unión Soviética se da ahora el lujo de la seudo-competencia, al grado de que sólo en algunos países del África subsahariana o del Asia comunista se niega en definitiva la decisión a los electores. Por ejemplo en Rwanda, donde el candidato presidencial, que no tiene contrincante, debe ser el secretario general del único partido, el MRND, de acuerdo con el artículo 7 de la Constitución.

Considerando esta creciente sutileza de las fórmulas de limitación de la libertad del elector y de sus verdaderas posibilidades de elegir, al analizar el meollo de los escrutinios se obtiene un *criterio de discriminación* más pertinente. En las elecciones clásicas, quienes detentan el poder están asociados por el resultado de una consulta. Por lo menos en principio, es posible que los reemplacen los responsables de la oposición; esto no es así en los escrutinios "no clásicos". De manera general, los resultados electorales no afectan a los dirigentes autoritarios, ya sea que pretendan situarse por encima de las facciones y el humor cambiante de los gobernados, ya sea que manipulen las urnas para asegurar la respuesta positiva. En el mejor de los casos, las elecciones les sirven de "barómetro político" sin que las indicaciones del barómetro establezcan obligaciones para los gobernantes. En estas condiciones es menester un accidente grave de naturaleza extraelectoral para que dichos gobernantes sucumban, incluso durante elecciones que sólo destacan el momento de la caída. Por ejemplo, en las Filipinas se presentó uno de estos accidentes en enero y febrero de 1986, cuando el cardenal Sin proclamó la derrota de Fernando Marcos y la victoria de Cory Aquino en las fraudulentas elecciones presidenciales. Técnicamente, según las fórmulas autoritarias, Marcos había ganado y no debió sufrir las consecuencias de la expresión verdadera (aunque desconocida) del electorado. Por lo contrario, el referéndum de 1987 en Polonia no tuvo consecuencias institucionales directas para el poder en funciones, aunque no fue fraudulento y se tradujo en una victoria estadística de la oposición.

A pesar de la aparente nulidad de su situación primordial, *el análisis de las elecciones sin competencia* practicadas en casi todo el mundo, no se refiere a una fantasía carente de sentido. Aunque estas elecciones no constituyan una presión esencial en los sistemas políticos que las practican, ofrecen un terreno adecuado para observar los mecanismos que difícilmente se descubren de otra manera. Con frecuencia proporcionan una de las escasas posibilidades de estudio "objetivo" de los sistemas de gobierno que los organizan, y en los cuales son escasas las manifestaciones públicas de poder. En los nuevos estados del Tercer Mundo y en las dictaduras de derecha y de izquierda, los conflictos de poder se resuelven casi siempre en el secreto de las luchas personales de las relaciones de fuerza entre camarillas. En pocas palabras, ahí la vida política se circunscribe al ámbito turbio de un círculo dirigente muy cerrado, que los españoles irónicamente llamaban *Bunker* durante la época franquista. Ahora bien, las consultas populares son algunas de las manifestaciones exteriores de una realidad casi siempre oculta. Sin embargo, son muy raros los estudios que, como los de los africanistas John S. Saul, Goran Hyden, Colin Leys, Joël Barkan, John J. Okumu y Denis Martin, pretenden descubrir los instrumentos adecuados para el análisis de este terreno.

A este respecto sólo pueden señalarse algunos indicios. Sobra decir que la calidad de la participación electoral de las masas invitadas a las oficinas de voto depende del estado global de la sociedad respectiva, como se refleja en su organización social, su nivel económico y su especificidad cultural. Igual que los escrutinios liberales-pluralistas, las elecciones sin opciones no tienen el mismo sentido en una sociedad industrializada y diversificada que en un país predominantemente campesino cuya población es bastante indiferenciada, analfabeta o apenas alfabetizada gracias a la protección de un poder omnipotente. Considerando este matiz, en ocasiones se pueden interpretar los resultados en términos de distribución de los votos, o en términos de negativa a la participación en los niveles de abstención y de su localización (los resultados de los escrutinios manipulados no siempre son fraudulentos). En España, por ejemplo, las elecciones franquistas de 1970 a 1971 resultaron significativas en este plano. Lo mismo sucedió con las consultas de 1966 y 1970 en Brasil, las de 1969 en Kenya y, por lo que se sabe, las elecciones de 1989 en Polonia y en la Unión Soviética.

Falta precisar que la interpretación de los *comportamientos electorales* o de *abstención significativa* no es más que una posibilidad muy poco frecuente para el investigador. El análisis de las consultas sin elecciones debe aplicarse a otros lugares en la mayoría de los casos, sobre todo en los regímenes cuya estadística a la vez participa del secreto de Estado y de la fantasía administrativa. Los mecanismos para la selección de candidatos ofrecen uno de estos lugares, con base en el ejemplo que ofrecen de las rivalidades internas, los compromisos y las maniobras de recuperación o intimidación, que constituyen con más frecuencia el meollo de los escrutinios. Por su parte, la observación del modo de exposición de las candidaturas (únicas o múltiples, en el marco de un partido único o de un pluripartidismo limitado) revela una serie infinita de matices en el plan ideológico, el modo de legitimación y el control efectivo

del régimen del caso. Lo mismo sucede con la interpretación de las campañas. En el sentido más amplio, las elecciones sin competencia, en las fases de su desarrollo constituyen un momento particular durante el cual el poder debe resolverse a manifestar posiciones explícitas reales o fingidas, y donde también manifiesta su capacidad activadora. Son pocos los dictadores individuales o colectivos que, como el presidente Castro —según el cual “la revolución no tiene tiempo para elecciones”—,⁴ pueden omitir indefinidamente la consulta. En general, idean escrutinios, o a veces no pueden eludirlos, y éstos los obligan a descubrirse de manera paulatina.

Paralelamente, los escrutinios sin opciones son importantes por su significado latente y por la *interpretación en segundo grado* que conviene hacer de ellos. Desde luego, en las consultas de este tipo la oposición no tiene oportunidad de sustituir a los dirigentes en funciones. En otro nivel, sólo contribuyen de manera cómica a la legitimación nacional e internacional de los regímenes que los organizan. Empero, el hecho de que estos regímenes decidan efectuar elecciones cuando éstas no se les exigen nos hace interrogarnos acerca de qué efectos precisos y específicos esperan lograr con ello. La decisión de convocar a una consulta, de darle tal o cual forma en tal o cual momento, nunca es gratuita.

Para empezar, no puede despreciarse el *valor legitimador* de las elecciones fabricadas; en el mejor de los casos tienen un alcance plebiscitario formal o indirecto, como en la Francia del Segundo Imperio y como sucede aún en algunos países africanos o en la URSS de Mijail Gorbachov. Más que nada, estas elecciones son el medio más eficaz para promover una movilización popular que trascienda las separaciones locales, étnicas, clásicas o sociohistóricas. En particular en el Tercer Mundo, dado que se utilizan de manera simultánea procedimientos autóctonos (palabreo, búsqueda de la unanimidad, patrocinio de los feudales) y procedimientos importados (referencias ideológicas, partido único, práctica del voto), los periodos electorales adquieren el carácter casi festivo, es decir catártico, de una celebración nacional que aún no se estanca en el fango de la costumbre. De esta manera, se prestan a varias lecturas que pueden efectuarse de manera diferenciada en las masas rurales, en los habitantes desarraigados de las ciudades, en las *élites* propietarias occidentalizadas y en las no propietarias radicales. Aunque episódicamente establecen un lazo menos coercitivo entre los gobernantes y los gobernados, estas elecciones tienden, de manera más bien clásica, a garantizar la hegemonía política y económica de una nueva burguesía nacional o de una camarilla militar-burocrática, aunque con una intensidad y un éxito variables según los medios.

Además, este papel legitimador no debe ser el único que se considere. Primero se presenta con una *dimensión educadora o anestesiante* según las circunstancias. Las elecciones sin competencia tienden, como las otras (aunque a su manera), a ocultar las desigualdades reales gracias a la igualdad ante las urnas. Además, a corto plazo desempeñan un papel socializador que se refiere a objetos más precisos. Cuando los gobiernos parecen creer que el conformis-

⁴ Citado por B. Crick, *In Defense of Politics*, Harmondsworth, Penguin Books, 1971, p. 105.

mo generalizado contribuye a su propia estabilidad, se proponen descalificar a la oposición y favorecen un movimiento hacia el partido único o confirman a dicho partido. En las situaciones contrarias, comunes en aquellos regímenes fuertes cuyos dirigentes creen en las ventajas de cierto pluralismo sin libertad como factor de conservación política y social, estas consultas, por lo contrario, proporcionan la oportunidad de realizar algunas combinaciones bipartidistas o multipartidistas y forzar con más o menos resultado su arraigo en la "cultura cívica" de los sujetos que desean transformar en ciudadanos respetuosos del orden establecido. En todo caso, esta práctica no se observa sólo en el Tercer Mundo. Apareció en el Brasil de antes de 1984 y se manifestó en las elecciones polacas de 1989, cuyo objetivo frustrado era señalar a los electores los límites de sus facultades electivas. Sobre todo, las elecciones sin competencia persiguen dos objetivos primordiales: uno en el nivel de la comunicación entre los gobernantes y los gobernados, y el otro en el de la sanción que pueden dar a las rivalidades internas en el sistema del poder. Las campañas a las cuales dan lugar permiten pasar las consignas y las órdenes verbales que los gobiernos desean transmitir a poblaciones privadas de política en los momentos ordinarios; los "intermediarios" utilizados con esta finalidad son precisamente los candidatos designados por el poder. Paralelamente, los escrutinios manipulados sirven para solemnizar compromisos internos ya negociados entre las camarillas dominantes, o bien para permitirles anexarse algunos sectores cooptables, o no sancionar a los grupos molestos. Las elecciones de 1989 en la Unión Soviética constituyen uno de estos casos.

Organizaciones masivas y procedimientos de encuadre

Desde luego, puede parecer paradójico incluir en primer lugar al mecanismo electoral entre los procedimientos para la orientación autoritaria o totalitaria de la expresión política. La idea más aceptada es que estos procedimientos se apoyan en una empresa de activación ideológica metódica y permanente que descansa en el monopolio de un partido único. En realidad, la naturaleza de este dispositivo conoce tantas excepciones y su aplicación se efectúa con tal gama de intensidades que es más importante identificar las múltiples formas de la socialización política vigilada que las referencias globales a la dinámica totalitaria que sólo representa su modalidad más exagerada.

La primera división, en parte relacionada con las incertidumbres de la historia reciente o con los modos epistemológicos, debe efectuarse entre las dos categorías taxonómicas del *totalitarismo* y el *autoritarismo*. De una manera que se tornó clásica en los días posteriores del dominio nazi en Alemania y de Stalin en Rusia, Carl Friederich, Zbigniew Brzezinski y Raymond Aron establecieron que el monopolio de adoctrinamiento y expresión del partido único encargado de conformar a una sociedad nueva era el aspecto instrumental más específico de los sistemas totalitarios. Para ellos, las manifestaciones evidentes del totalitarismo se definían como un poder cuya eficacia descansaba en un partido jerarquizado atendido por una policía secreta y omnipresente y

fundado, en cuanto a la edificación de las masas, en la legitimación proporcionada por una ideología excluyente de cualquier otra erigida como dogma. Esta observación, aunque es pertinente respecto de las prácticas alemana, rusa, china, camboiana y cubana, tenía el inconveniente de no en verdad discriminante; lo fue aún menos cuando Robert Dahl y Samuel Huntington la establecieron como criterio central de la dicotomía entre dos arreglos políticos primordiales, uno democrático o competitivo-poliárquico, y otro totalitario-monopólico. Entonces, los múltiples gobiernos de partido único del Tercer Mundo vinieron a agregarse desordenadamente a las configuraciones coherentes de los ordenamientos totalitarios europeos del segundo tercio del presente siglo. Lo incómodo es que en realidad eran inclasificables respecto de esta visión dualista, como eran las dictaduras conservadoras del sur de Europa, el sureste de Asia o América Latina.

Como reacción ante esta clasificación inoperante, durante el mismo periodo de los años de 1960, Juan Linz regresó a la diferencia que se debe establecer, en lo referente a la movilización y el encuadre político, entre los sistemas totalitarios y los regímenes que se singularizan por el ejercicio autoritario del poder. La definición que Linz hace del autoritarismo debe comprenderse comparándola en este plano con el totalitarismo, entendiendo que si la España franquista constituye su caso de referencia, los principios que expresa se aplican a la mayoría de las dictaduras modernas. Para Linz, "los regímenes autoritarios son sistemas de pluralismo limitado aunque no responsables, carentes de ideología directriz elaborada [...] y de voluntad de movilización intensiva o extensiva salvo en determinados momentos de su desarrollo".⁵ Lo esencial está dicho y se omite lo accesorio o común con referencia a los totalitarismos. En efecto, la división capital entre los dos sistemas no se basa en la intensidad del terror policiaco que practican o dejan de practicar. Existen totalitarismos terroristas (la Alemania nazi, la Rusia de Stalin y la China en el periodo largo) y totalitarismos comparativamente benignos (la Italia fascista, la Rusia de Andropov y de Breshnev, y la Hungría de 1985). De la misma manera, algunos autoritarismos pueden emplear una violencia intensa y sistemática (el franquismo del principio, la dictadura guatemalteca de los primeros años de 1980 y el Irán de Jomeini), mientras que otros practican una represión insignificante. El criterio del partido único deja de ser pertinente en la medida en que forma parte tanto de los sistemas totalitarios como de los autoritarios, sin que dicho monopartidismo tenga el mismo sentido en ambos casos.

Los *discriminantes decisivos* se encuentran en otros niveles. Primero se refieren a la relación entre el Estado o el poder y la sociedad, que adopta diversas formas en las *situaciones autoritarias* y es indistinta en las *situaciones totalitarias* más consumadas. El totalitarismo, que desea superar las "barreras de clase" y las diferencias étnicas y culturales, repudia la expresión del pluralismo social; se esfuerza por borrarla con métodos que van desde el convencimiento por la buena hasta la matanza, pasando por el elemento decisivo de la supresión del

⁵ J. J. Linz, "An authoritarian regime: Spain", en E. Allardat y Y. Littunen (comps.), *Cleavages, Ideologies and Party Systems*, Helsinki, The Academic Bookstore, 1964, p. 297.

modo de producción privada. Por lo contrario, tanto el autoritarismo "burgués-capitalista" de estilo bonapartista, mediterráneo o latinoamericano, como el autoritarismo del Tercer Mundo africano o islámico, sólo se conciben con un gobierno fuerte en sociedades que no hay que silenciar ni amordazar por completo. Con frecuencia, el autoritarismo se presenta como garante de un pluralismo social y económico que los dictadores desean conservar, limitando al mismo tiempo las expresiones del pluralismo político e ideológico que les parecen accesorias y nefastas. Desde esta perspectiva, podría observarse, junto con Jean Leca y Bruno Jobert, que la selectividad social de los regímenes democráticos es casi total, la de los sistemas totalitarios tiende a hacerse nula, y la de los regímenes autoritarios es parcial y autoritaria.

Otro discriminante se refiere a la *movilización ideológica*, que en el fondo representa una veleidad inacabable para el autoritarismo, el cual, dada su dinámica y su insuficiente capacidad de control, debe tolerar la insistencia de otros organismos de socialización y expresión políticas que no sean el Estado y el partido único o dominante. Sólo se esfuerza por circunscribir la influencia de estos organismos y de lanzar a unas contra otras. En cambio, el totalitarismo tiene por vocación eliminar a los organismos rivales en aras de un propósito unificador inscrito en la invención e imposición de una nueva cultura. El autoritarismo suprime el libre ejercicio de la competencia política sin impugnar en el fondo las variadas expresiones de la autonomía de la sociedad, mientras que el totalitarismo tiene como objetivo aplastar el dinamismo de esta autonomía y cuando mucho permitir sus manifestaciones residuales —por ejemplo religiosas—, las que habrán de desaparecer en el ánimo de sus artesanos. Así, por ejemplo, aunque éstos activaron sectores de población muy parecidos en los países del caso, los efectivos de la Falange española y del Partido Comunista de la Unión Soviética no deben interpretarse de la misma manera. La Falange pronto se transformó en un simulacro de partido único que no ejercía mucha presión y era poco movilizador, mientras que el PCUS es el modelo por excelencia de partido único que sólo existe cuando, para hacer cualquier carrera, hay que pertenecer a él.

Junto a la tutela de la expresión política ejercida por las lógicas totalitaria y autoritaria, otra variable, cuya pertinencia aumenta en nuestros días, es la *capacidad de control efectivo* de los dirigentes y la naturaleza y amplitud de los recursos que tienen para ejercer su tutela en la sociedad. En este nivel carecen de importancia las etiquetas ideológicas y las tipologías abstractas de los regímenes de gobierno. Lo que cuenta es, por un lado, la calidad de la estructuración propia de la sociedad analizada y, por el otro, la fuerza del sistema de poder a que se enfrenta. Desde esta perspectiva, parece en primer lugar que los sistemas etiquetados como totalitarios en determinado momento, en la práctica no lo han sido verdaderamente si se considera su referente ideológico y los propósitos monopólicos de sus partidos únicos. A pesar de sus abominaciones racistas, la Alemania hitleriana no lo fue del todo estricta sino en 1944, tras que metió en cintura a la casta de oficiales que había sido relativamente autónoma. Antes, el régimen nazi se conformó con el mantenimiento de una infraestructura económica, cultural, religiosa e incluso militar o administrativa

en parte independiente. El terror policiaco directo fue hasta el final su arma principal, no su influencia global en la sociedad alemana. Esta observación es más pertinente aún en el caso del fascismo italiano, que de manera constante ha visto refutada su declaración totalitaria por la persistencia de la institución monárquica y los cuadros de socialización católicos. Posteriormente, la situación no fue muy distinta en Polonia, donde una Iglesia fuerte y con estructuras propias y un campesinado que cuenta con una base material que escapa a la colectivización, critican de manera severa las intenciones totalitarias de los comunistas y constituyen un obstáculo invencible para la socialización marxista-leninista de la población. En la Alemania del Este, el despotismo de los gobernantes tampoco acabó con el fermento de libertad mental representado por la mera existencia de la vecina Alemania del Oeste.

Finalmente, la *movilización totalitaria* sólo puede realizarse en sociedades controladas en lo ideológico y en lo material, y además aisladas herméticamente del contagio de las ideas exteriores y, más aún, de los comportamientos extranjeros. Además, es menester que la memoria del pasado se pierda con el paso del tiempo. Los ámbitos políticos masivos y autosuficientes se prestan al desarrollo de este proceso, en el cual no hay escapatoria posible para la adhesión al dogma oficial y a las organizaciones masivas que lo difunden; es decir, la adhesión se efectúa sin la conciencia de una posible opción. La Unión Soviética de los cincuenta y la China de los sesenta estuvieron a punto de alcanzar la perfección a este respecto, creando una situación en la cual las reacciones de desesperanza tenían que ser individuales y mudas pues se hicieron inexpressables en el plano colectivo. Por su parte, Albania es el caso de un ámbito totalitario de dimensiones exigüas pero hasta cierto punto maduro, debido tanto a un dispositivo de dominio como a su atraso social comparado con su ambiente próximo. Este factor de confinamiento absoluto representa la garantía primordial de una movilización totalitaria real. El totalitarismo soviético murió por su promiscuidad azarosa con las sociedades sometidas pero más abiertas de Europa del Este. Con más prudencia, el totalitarismo chino logró evitar la trampa imperialista potencialmente destructiva de su esencia, aunque también sufrió la vecindad asfixiante de los nuevos países industrializados del Extremo Oriente y los miasmas introducidos por las comunidades chinas de allende el mar. Por otra parte, le falta la perspectiva temporal, ya que sólo han transcurrido cuarenta años desde 1949. En cualquier caso, el verse obligada a recurrir a los tanques es la confesión de fracaso de la socialización totalitaria.

Por lo demás, es menester considerar la *naturaleza del tejido social* afectado por la activación monopólica de la expresión política. De esta manera, cualesquiera que sean las hipótesis (psicosocial, psicológica o psicoanalítica) desarrolladas por Hannah Arendt, Peter Nathan, Wilhelm Reich, Erich Fromm o Adorno, la labor de convencimiento forzado del partido nazi se vio limitada por la resistencia de la complejísima sociedad alemana. Las sociedades existen de muchas maneras antes de la imposición totalitaria, la cual, si bien es consecuente consigo misma, debe querer (y poder) quebrantar todos sus mecanismos autónomos. Las cocinas colectivas de los departamentos compar-

tidos por varias familias constituyen un imperativo donde el alojamiento individual era la regla (sin duda, más que inculcar tal o cual aspecto de una doctrina). Por lo contrario, las raciones individuales distribuidas por la intendencia del partido único son la fórmula del poder totalitario en los medios desestructurados donde la propia unidad familiar desaparece... Esta estrategia debería aplicarse igualmente en las empresas totalitarias del Tercer Mundo. También en ellas, el colectivismo totalitario debiera tender a recrear a un individuo absoluto sin la menor mácula de un referente que no sea inculcado por el poder. Empero, parece que este objetivo es irrealizable. Las sociedades siempre conservan algunos recursos de expresión propia que se insinúan por encima de los designios del Estado, sobre todo porque éste cree oportuno captarlos en su provecho sin comprender que se vuelven en su contra. Lenin, mal constructor del totalitarismo, aunque por lo demás fue un destacado dictador, tuvo una amarga experiencia a este respecto de 1917 a 1919 cuando, al distribuir la tierra a los campesinos creyendo que se reagruparían en colectividades, se encontró con una masa de pequeños propietarios apegados a su nueva categoría. Sólo Stalin logró remediar este traspié.⁶ De la misma manera, respecto del África subsahariana de la actualidad, Bayart recuerda que en ella las sociedades no son monolíticas y maleables a voluntad de las veleidades totalitarias de algunos gobernantes. En la práctica expresan identidades múltiples y cruzadas, modernas, antiguas o sincréticas, étnicas, de linaje, tribales, generacionales, lingüísticas, comunitarias, locales o sencillamente solidarias. Estas identidades pesan sobre el dispositivo movilizador, ya sea del partido único, del partido dominante, o de cualquier otra estructura.

Las estrategias de vigilancia o de fabricación de la expresión política deben observarse en esta perspectiva, donde la materia de los procesos es más fuerte que los principios o instituciones que mal o bien encuadran. Desafortunadamente para el conocimiento, las dictaduras no atraen la atención de los investigadores, sobre todo cuando se intenta analizar, de manera minuciosa, sus mecanismos, como hacen con los regímenes democráticos. Por consiguiente, el estado de las investigaciones en este terreno es más bien incipiente. En todo caso vale mencionar, respecto a las prácticas ideológicas y los procedimientos de convencimiento totalitarios y autoritarios, los estudios de Gregor o de Jean-Pierre Faye acerca de la socialización fascista de su lenguaje, el de Jorbas Medeiros referente a la ideología autoritaria brasileña, los estudios de Laënnec Hurbon respecto al culto duvalierista en Haití y algunos exámenes acerca de la España franquista. Paralelamente, las investigaciones referentes a los partidos únicos o dominantes apenas son más numerosas, por lo menos para quien se preocupa por sus estructuras y sus mecanismos internos. A este respecto es indispensable señalar los análisis del Partido Nazi presentados por Gerth, Larsen y Martin Brozsat, los estudios de Payne y de Linz acerca de la Falange española, los de Garrido respecto al PRI mexicano, los exámenes de Zolberg de los partidos únicos africanos y los de Harik en cuanto a Egipto, las

⁶ Tan eficaz a largo plazo, que formó una mentalidad de asalariados pasivos en los rurales soviéticos, con la cual chocaron las reformas que pretendía realizar Gorbachov.

monografías de Lieberthal y Vogel acerca de la "comunización" de Tien-Sin y de Cantón y los análisis de Pye respecto al dominio político en China, el estudio de Gehlen del Partido Comunista de la Unión Soviética y el de Barghoorn referente a la vida política en la URSS.

Representación de los intereses e intervenciones de las camarillas

La relativa escasez de investigaciones empíricas se comprueba en otro nivel de la expresión política: el que se refiere a la confrontación de intereses en el seno de los sistemas autoritarios o en su ambiente cercano. En efecto, en las sociedades donde la competencia política sigue abierta, esta confrontación se inscribe en una fenomenología conocida que puede observarse a la vez en el mecanismo representativo, en el funcionamiento de los grupos de presión y en las prácticas neocorporatistas. En cambio, en las dictaduras sólo subsiste en la opacidad difícilmente cognoscible de las rivalidades entre camarillas y de las anexiones discretas de los elementos externos que pueden reforzar la solidez del poder establecido.

En este ámbito, el primer aspecto significativo se refiere al reclutamiento de las *élites dirigentes* y a los *procedimientos de cooptación* por los que se rige en general. En el caso de la Alemania nazi, los estudios de Gerth y de Brozsat aclaran también este aspecto. Conviene observar la calidad de las investigaciones efectuadas por Anderson, Cockcroft y Peter H. Smith acerca de la cooptación mexicana, y las de Linz y Makler respectivamente del origen y funcionamiento de las camarillas franquistas y respecto de las relaciones de la *élite* industrial portuguesa con el Estado salazariano. Más recientemente, se han efectuado estudios de este tipo acerca de los regímenes comunistas: en particular mencionaremos los análisis de Gordon Skilling y F. Griffiths respecto de la Unión Soviética, los de Ludz de la República Democrática Alemana y los de Barnett acerca de China. De manera lógica, algunos de estos estudios culminan en la cuestión más delicada del funcionamiento de estas *élites* y otros lo plantean de manera prioritaria. Este es el caso de los análisis dedicados en 1960 y 1970 a la expresión del "pluralismo burocrático" en los países del Este. En pocas palabras, la hipótesis de quienes estudian la "escuela pluralista" es que la creciente complejidad de sociedades muy industrializadas como la URSS o Europa del Este las tornaría conjuntos ligeramente más gobernables que las sociedades occidentales democráticas, en todo caso cada vez más fragmentadas y rebeldes a la disciplina totalitaria.

A este respecto, Jerry F. Hough afirma que, cualesquiera que sean las ambiciones de la ideología, ninguna sociedad está unificada en sus actitudes políticas, y aún menos en las preferencias de sus *élites* por determinadas políticas. Esta teoría orienta a los investigadores que, como Barghoorn, Gehlen, Skilling y Lodge, interpretan la lógica del poder soviético en términos de relaciones entre grupos de presión rivales, a veces sensibles a los apoyos que pueden encontrar en tal o cual elemento del ambiente social. En todo caso, Rigby, Meyer y Hammer plantean que, lejos de ser agente del despotismo totalitario, la ad-

ministración proteiforme y poco operante de los sistemas comunistas en realidad está colonizada por una sociedad desprovista de otra forma de expresión. En sus últimos estudios, Hough no titubea en apropiarse el paradigma neocorporatista elaborado por Philippe Schmitter. Para él, en la Unión Soviética los administradores y sus clientes se integran en redes organizadas y rivales que acaparan recursos de todo tipo en un Estado-providencia que se transforma autoritario y tiene mucho en común con sus homólogos democráticos.

Las proposiciones de este tipo, en parte válidas, aunque ahora afectadas por el desarraigo y la impotencia económica de las camarillas dirigentes de los países comunistas, convencen aún más cuando se aplican a las situaciones autoritarias no comunistas, en las cuales el pluralismo social tiene una base material y con estructuras manifiestas. Linz, Schmitter y Martins estudiaron con este ánimo las relaciones de las dictaduras franquista, salazariana y brasileña con los grupos exteriores que, según las circunstancias, representaban apéndices del Estado, grupos de presión económicos, religiosos o culturales, o islotes de oposición moderada que el poder puede captar cuando desea aumentar sus bases. De manera muy parecida, Bayart ilustra la realidad compuesta, flexible y abierta de los poderes autoritarios africanos, igual que Büttner, Purcell, Padgett y los estudios inspirados en Collier referentes a Egipto, México y los regímenes autoritarios latinoamericanos en general.

En todos estos casos, la práctica política en las cimas del poder de las camarillas en los regímenes autoritarios cuya legitimidad procede del reconocimiento de sus sensibilidades o de sus intereses divergentes, reproduce constantes bastante precisas, tanto en lo que se refiere a estos mecanismos como a los elementos que permiten dichos regímenes. Quizá el mecanismo de esta práctica constituye el aspecto más característico del autoritarismo, que en las situaciones clásicas se destaca por la búsqueda del equilibrio más exacto entre las fuerzas económicas, sociales, militares y religiosas que son parte de la fórmula dictatorial. Para el mejor rendimiento y estabilidad del sistema, conviene que ninguna de estas fuerzas prevalezcan mucho tiempo sobre las otras y que puedan expresarse y recibir algunas satisfacciones con el fin de que no se eche a perder la coalición en que se basa el autoritarismo. Empero, los intereses de estos grupos suelen ser contradictorios, así que lo genial de los dirigentes dictatoriales es comprender la necesidad de buscar el equilibrio entre las *élites* —que no dejan de ser rivales, y que sólo son aliadas por necesidad— en una constelación infinita de camarillas permanentes o pasajeras, y en no engañarse respecto de la fuerza de los carismas personales que desaparecen ante el descontento de los sectores influyentes que se consideran relegados. Algunos dictadores y semidictadores —como el general Franco, el Rey de Marruecos y, en Siria, el general Hafez-el-Assad— aprendieron a practicar este difícil arte; otros no —como el presidente Vargas, de Brasil; el general Perón, de Argentina; el Cha de Irán y el presidente Marcos de Filipinas—, y por ello sucumbieron.

IMPUGNACIÓN Y OPOSICIÓN EN LAS DICTADURAS

La oposición admitida y la no admitida

Las camarillas, grupos con intereses, aunque también generaciones o estratos sucesivos del ámbito de los poderes autoritarios, pueden ubicarse en la oposición a las dictaduras, es decir, pueden darles la espalda. Esta observación destaca la ambigüedad y polisemia de los conceptos de oposición e impugnación en las situaciones autoritarias.

Para empezar, en ellas la *impugnación* se transforma en una segunda naturaleza del reflejo mental, en lo que sólo es sugerido por el silencio, la mirada y, en el mejor de los casos —en las dictaduras más blandas—, por la ironía, es decir, por la insinuación de una crítica expresada como halago burlón. El autoritarismo y el totalitarismo estimulan el espíritu opositor que se expresa en las historias tristemente singulares de los rusos, los rumanos, los polacos y también de los españoles durante el franquismo represivo. Asimismo afectan el talento de los periodistas, que aprenden a escribir entre líneas, a instalar el doble sentido y a dominar el arte de los subterfugios para burlar la censura. Pero, ¿puede llamarse a esto impugnación? No es en esencia el derivado de una oposición real imposible, es decir, el acuerdo vergonzoso con los gobernantes que admiten esta forma residual de expresión política por dos razones: primero porque es más bien incontrolable —salvo mediante tratamientos “psiquiátricos”—; después porque casi nunca implica mucha hostilidad estructurada. También los niños se burlan de sus institutrices...

Por supuesto, la impugnación de este tipo puede desembocar en la resistencia pasiva. En los contextos de relativa libertad, ésta tiene la oportunidad de manifestarse por medio del abstencionismo durante los escrutinios sin competencia. Empero, en este caso, el testimonio de independencia se encuentra en favor del régimen en funciones y atestigua su liberalismo. La resistencia pasiva se traduce en el repliegue en el ámbito privado, en la indiferencia ante el trabajo, en una especie de sabotaje de la producción, en la creación de circuitos económicos o culturales alternativos, en la incredulidad muda ante los valores transmitidos por la propaganda oficial, es decir, en la huelga de vientres, como sugiere el hundimiento demográfico de Hungría y de Rusia. Desde luego, la desesperación es una forma de protesta, aunque parece que tampoco la impugnación inscrita en estos actos fallidos constituye una grave amenaza para el poder dictatorial. Quizá hasta le es útil. Por un lado, dicho poder no tiene razón para combatir actitudes que rebajan aún más el tejido social y lo pervierten al grado de hacerlo incapaz de sostener una oposición política. Las sociedades que se rebelan menos son en un extremo las más ricas, y en el otro las más pobres material y moralmente. Así pues, para los dictadores consecuentes consigo mismos, es importante evitar lo que Hirschman llama el efecto de túnel, es decir, el surgimiento de la revuelta y la rebelión características de las sociedades que surgen de la indigencia. En determinado momento, los más sagaces, como el presidente Ceaucescu y Fidel Castro, propician la degradación de su ambiente social cuando éste escapa a la esclerosis mortal (el pri-

mero arrasando las aldeas; el segundo permitiendo la salida de cientos de miles de posibles opositores). Por otro lado, la incredulidad y el escepticismo ideológicos y generalizados en nada afectan al despotismo. Lo que a éste le interesa es la conformidad pasiva, no la verdadera convicción que lo obliga a dar a sus actos alguna congruencia con sus discursos. Los creyentes salen sobrando.

De cualquier modo, la impugnación puede transformarse en un recurso para el reajuste periódico de la influencia de los tiranos. La China comunista ilustra este hecho desde hace más de treinta años: tolera la impugnación, es decir, la estimula crónicamente, por ejemplo cuando el movimiento de las "Cien flores" (1956), la "Revolución cultural" (1965-1969), los "Incidentes del 5 de abril" (1976), la "Primavera de Pekín" (1978-1979) y las manifestaciones de los estudiantes en abril y mayo de 1989. Estas explosiones, autorizadas en un principio, sirven como válvula de descompresión para las frustraciones de la población. Lo importante es permitir que se expresen prematuramente, cuando la impugnación aún no se organiza y no está constituida con eficacia; así sirve para revelar los elementos potencialmente subversivos que pueden erradicarse desde los primeros balbuceos. Asimismo, permite demostrar a las mayorías de espectadores pasivos qué exagerados y peligrosos resultan los agitadores.

El concepto de *oposición* forma parte de otra lógica que se refiere a la facultad del tejido social para organizar la expresión de sus desacuerdos frente a los gobernantes. Empero, esta lógica es diametralmente opuesta en los sistemas en los cuales la expresión política es abierta o competitiva y en los que no lo es. En estos últimos, y considerando primero sólo el aspecto formal, la oposición puede ser legal o ilegal de acuerdo con sus tendencias, y también según la naturaleza de los regímenes considerados o los momentos de sus dinámicas históricas. Paralelamente, la oposición ilegal, dependiendo de los casos, es pública o clandestina. De esta manera, en la España de Franco el Partido Comunista tuvo que operar de manera clandestina mientras que las Comisiones Obreras y los grupos demócratacristianos podían manifestarse a la luz del día durante los setenta, aunque ambos eran contra la ley. De la misma manera, en Polonia los demócratas tuvieron que esconderse durante los cincuenta, mientras que Solidaridad se presentó como una oposición oficiosa en la década de los ochenta.

Existe una tercera distinción entre la *oposición admitida por el poder* y la *no admitida*. Esta última no necesita muchos comentarios. Comúnmente, los regímenes de partido único y las dictaduras que fingen el pluripartidismo prohíben las formaciones hostiles al mismo tiempo que las atacan con todos sus recursos represivos. Esta oposición, a la vez ilegal y clandestina, no es admitida por el poder. Sin embargo, el autoritarismo acepta otras formas de oposición de manera más o menos manifiesta. Puede referirse primero a una semioposición sojuzgada por el régimen en funciones, legal como los partidos subordinados al PRI mexicano o como los frentes obreros de las democracias populares de Europa del Este, o bien a grupos, redes y estructuras tolerados de manera oficiosa, ya sea porque parezca que el régimen puede "captarlos",

ya sea que haya interés en no aplastarlas visiblemente por razones nacionales o internacionales, como en el caso de los disidentes de la Unión Soviética y en el de los separatistas bálticos con Gorbachov; asimismo con los islamistas del Maghreb y los burgueses de Alep en Siria. En estas circunstancias, estos modos de oposición constituyen una aportación (voluntaria o no) al régimen existente. Los dirigentes autoritarios pueden favorecer la expresión de esta corriente extremista para descalificar a la oposición en general, como en el caso de los nacionalistas panrusos en la URSS. Incluso pueden lanzar a un movimiento clandestino contra otro, por ejemplo promoviendo a la corriente socialista contra la comunista, como fue la práctica durante los últimos años de la dictadura franquista. Esto sin olvidar el caso de las dictaduras iluminadas que, cuando preparan su salida del poder, dejan entrar al país grupos democráticos o sindicales que ayuden a efectuar una transición política, como hicieron los militares en Uruguay de 1983 a 1984, en beneficio de los responsables comunistas del movimiento obrero. En determinado momento, los gobernantes autoritarios utilizan el cómodo recurso de inventar la amenaza de una oposición revolucionaria o reaccionaria con el objetivo de reafirmar la legitimidad del poder represivo: la hidra de un complot comunista imaginario ha sido muy útil en España y en América Latina. De la misma manera, el peligro contrarrevolucionario siempre es muy conveniente para justificar las dictaduras de izquierda. Finalmente, mientras más sujeta y desestructurada se encuentra una sociedad, más imaginativos deben ser sus déspotas al implantar una oposición y manipular los arranques de la población impugnadora.

Los innumerables arreglos de la oposición en las diversas situaciones autoritarias se configuran a partir de las combinaciones de estas tres variables relacionadas con su situación legal o no, su clandestinidad o su visibilidad y la actitud de los gobernantes hacia ellas. Esto, por supuesto, sin olvidar el factor de diferenciación más decisivo que se refiere al estado de la sociedad considerada, a su manera de organizarse y a sus referentes culturales iniciales, a la duración de la imposición de la dictadura que impera en ella y, de manera más general, a que persistan o no en su seno algunas dinámicas autónomas. Es forzoso comprobar que los análisis de alcance metodológico o comparativo dedicados a esta fenomenología compleja son casi inexistentes, a no ser por los esbozos de Juan Linz y por las grandes líneas señaladas en la obra dirigida por Robert Dahl y Clement H. Moore. El balance resulta menos negativo en lo que se refiere a los estudios de casos nacionales, gracias a los artículos publicados en la revista británica *Government and Opposition*. Sin embargo, la mayor parte se refiere a la Unión Soviética, en particular los estudios de Inkeles y Bauer, de Mehnert, G. Fischer, Gaucher, Chiama y Soulet; además, en general tienen el inconveniente de ser viejos. Por su parte, las dictaduras de derecha están fuera del campo científico si exceptuamos, también en este caso, los estudios de Linz y de Makler. En este ámbito de las oposiciones vigiladas, la investigación comparativa en realidad ha retrocedido desde hace veinte años.

Los cuadros políticos suplentes

Desde luego, el papel decisivo de la Iglesia católica y de otros *actores religiosos* como opositores en algunos contextos autoritarios señala una dirección de investigación complementaria. En la España franquista, en Polonia, en Alemania del Este, en Brasil, en las Filipinas, en Irán y en los países islámicos en general, así como en Corea del Sur y en otros lugares, los agentes religiosos aparecen —deliberadamente o no— como vectores políticos suplentes que intervienen en el vacío constitucional creado por la prohibición de partidos y sindicatos no relacionados con el poder dictatorial. Este mecanismo de suplentes y transferencias del lugar de la oposición puede manifestarse mediante otros tipos de asociaciones deportivas, culturales, cooperativas, caritativas, y últimamente ecológicas...

Estas organizaciones y agrupaciones, cuyos objetivos muchas veces no son políticos, en las situaciones autoritarias suelen ser las únicas que ofrecen estructuras receptoras, cuadros de formación, medios de expresión y mensajes ideológicos no controlados por el poder. Aunque no tienen objetivos políticos, proporcionan apoyos de politización autónomos y constituyen islotes de distanciamiento para quienes desean escapar de los organismos controlados por el gobierno autoritario sin peligro de pasar a la oposición frontal, ilegal y clandestina. Este tipo de organizaciones cumple por lo menos con la función llamada logística por los militares; forman la base de las redes que, sin ser intocables debido a su carácter confesional o extrapolítico, llenan el vacío de las redes políticas prohibidas. Además, independientemente de este apoyo logístico, la mayoría transmite sensibilidades y doctrinas como opciones a la ideología oficial, y esto es notable en el caso de las organizaciones religiosas.

Por supuesto, es necesario matizar la palabra organización, que se aplica al modelo jerarquizado y estructurado que representa a la Iglesia católica y, en menor grado, también a las sectas cristianas resultantes de la Reforma. En Alemania del Este, a pesar de las limitaciones que se dan a la Iglesia protestante nacional, es la única que se encara a las redes de politización oficiales. En cambio, el budismo no corresponde tanto a este modelo y, por ejemplo, en el caso tibetano interviene más bien como factor de identidad de una población privada de expresión política que como cuadro de organización. La restricción parece más pertinente aún en lo que se refiere al Islam, cuya lógica no es eclesiástica y jerarquizada. Empero, esta debilidad estructural se acompaña de una excepcional imposición de las consignas y los mensajes político-religiosos. Cabe mencionar que el Islam no es tan desorganizado como suponemos: comprende filiales y redes estructuradas cuyos objetivos tienden a transformarse explícitamente políticos, como en el caso de los Hermanos Musulmanes. Lo más frecuente es que se distinga y se aglutine en corrientes, sectas y confraternidades que segmentan el ámbito político. Esta observación se impone a propósito del Líbano, aunque también se aplica —de otra manera— al Partido Baas y al autoritarismo sirio. De la misma manera, las dos grandes confraternidades musulmanas del Senegal estructuraron de tal manera la práctica política del país, que quedó dependiendo de un partido único nomi-

nal, ya que sentaron la base de su sistema bipartidista cuando sus gobernantes se unieron a esta fórmula.

Este *mecanismo de transferencia* y sus vaivenes funcionan de muchas maneras. Pueden ofrecer una mera cobertura a los opositores. De manera más directa y con frecuencia contribuyen a conservar un ámbito de socialización política distinto de los espacios oficiales; es el caso de la España franquista, de Polonia, de los países del África subsahariana, de las Filipinas de Marcos y de Singapur, donde el presidente Lee teme la capacidad aglutinante y de formación de las asociaciones cristianas. Por lo demás, los grupos políticos suplentes en ocasiones cumplen con una verdadera función programática para la oposición: elaboran un proyecto alternativo que poco a poco rebasa su campo de competencia original —religioso, ecológico o cultural, por ejemplo— para proporcionar la base ideológica a las corrientes políticas, como las Comisiones Obreras de España, Solidaridad de Polonia o el nuevo movimiento sindical encarnado por Luis Ignacio Da Silva (Lula) en Brasil antes de 1985. Estas estructuras en ocasiones gozan de algún reconocimiento tácito de parte del poder autoritario, que acepta el papel que desempeñan como representantes o defensoras de las categorías de la población marginadas del sistema. Entonces cumplen una función similar a la palestra que Georges Lavau asignaba al Partido Comunista Francés en 1950-1960: es decir, la reservada a los actores políticos cuya vocación de poder está negada de entrada, pero a los cuales se les reconoce, no obstante, el lugar específico de protectores de las capas que el sistema de gobierno no puede asimilar. Sin duda, no hay mucha distancia entre la tolerancia de esta expresión de lucha y la utilización que hacen los dictadores del recurso de evasión ofrecido particularmente por la adhesión religiosa y el entusiasmo deportista. Desde esta perspectiva, el régimen militar brasileño en vigor de 1964 a 1985 ha estimulado de manera complaciente la difusión del espiritismo y de los cultos sincréticos de inspiración africana como el candomblé, el umbanda y el macumba. El presidente Duvalier ha jugado más directamente con el vudú, y el presidente Marcos con la Iglesia de Cristo o Iglesia Católica Independiente. Stalin toleró alguna resistencia religiosa en la URSS. Sin embargo, en la medida en que estos mecanismos pueden escapar a los tutores autoritarios que se esfuerzan en utilizarlos, se llega a un registro que supera las fronteras de la expresión vigilada para lindar en las de la invención libre —aunque de manera espontánea y, esta vez, extrainstitucional— de nuevos enunciados políticos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, B., y J. D. Cockcroft, "Control and cooptation in Mexican politics", en I. L. Horowitz, J. de Castro y J. Gerassi (comps.), *Latin American radicalism*, Londres, Jonathan Cape, 1969, pp. 366-389.
- Anderson, C. W., *The political economy of modern Spain. Policy-making in an authoritarian system*, Madison, University of Wisconsin Press, 1970.
- Barnett, D., *Cadres, bureaucracy and political power in communist China*, Nueva York, Columbia University Press, 1967.

- Bayart, J.-F., *L'État au Cameroun*, Paris, Presses de la FNSP, 1985.
- Chiama, J., y J.-F. Soulet, *Histoire de la dissidence. Oppositions et révoltes en URSS et dans les démocraties populaires de la mort de Staline à nos jours*, Paris, Le Seuil, 1982.
- Comer, P., *Fascism in Ferrara*, Oxford, Oxford University Press, 1975.
- Dahl, R. A., et al., *Regimes and oppositions*, New Haven, Yale University Press, 1979.
- Faye, J.-P., *Langages totalitaires*, Paris, Hermann, 1972.
- Fischer, G., *Soviet opposition to Staline: a case study in World War II*, Cambridge, Harvard University Press, 1952.
- Gaucher, R., *L'opposition en URSS, 1917-1967*, Paris, Albin Michel, 1967.
- Harik, I., "The Single Party as subordinate movement", *World Politics* (26), 1973-1974, pp. 80-105.
- Hermet, G., *Les communistes en Espagne*, Paris, A. Colin, 1971.
- , J. J. Linz y A. Rouquié, *Des élections pas comme les autres*, Paris, Presses de la FNSP, 1978.
- , "Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité", *Revue française de science politique*, 23 (3), junio de 1973, pp. 439-472.
- Huntington, S. P., y C. H. Moore (comps.), *Authoritarian politics in modern society*, Nueva York, Basic Books, 1970.
- Hyden, G., y C. Leys, "Elections and politics in single-party systems: the case of Kenya and Tanzania", *British Journal of Political Science*, 2 (4), octubre de 1972, pp. 389-420.
- Inkeles, A., *Public opinion in Soviet Russia*, Cambridge, Harvard University Press, 1951.
- , y R. A. Bauer, *The Soviet citizen*, Cambridge, Harvard University Press, 1959.
- Larsen, S. V., et al., *Who were the Fascists?*, Bergen, Universitets Forlaget, 1980.
- Lerner, D., *The Nazi elite*, Stanford, Stanford University Press, 1951.
- Lieberthal, K., *Reconstruction and Revolution in a Chinese City*, Nueva York, Columbia University Press, 1972.
- Linz, J. J., "An Authoritarian Regime: Spain", en E. Allardt y Y. Littunen (comps.), *Cleavages, Ideologies and Party Systems*, Helsinki, The Academic Bookstore, 1964, pp. 291-341.
- , "L'opposizione in un regime autoritario: il caso della Spagna", *Storia contemporanea*, 1 (1-2), marzo y junio de 1970, pp. 63-102 y 219-250.
- Lodge, M. C., *Soviet elites attitudes since Stalin*, Columbus, Charles E. Merrill, 1969.
- Ludz, P. C., *The Changing Party elite in East Germany*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1972.
- Mehnert, K., *L'homme soviétique*, Paris, Plon, 1960.
- Meyer, A. G., "USRR incorporated", *Slavic Review*, 20 (3), 1961, pp. 369-376.
- Michel, P., *La société retrouvée. Politique et religion dans l'Europe soviétisée*, Paris, Fayard, 1988.
- Nicolaevski, B., *Les dirigeants soviétiques et la lutte pour le pouvoir*, Paris, Denoël, 1969.
- Pye, L., *The dynamics of Chinese politics*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- Vogel, E., *Canton under Communism*, Cambridge, Harvard University Press, 1969.
- Zolberg, A. R., *Creating political order. The party-states of West Africa*, Chicago, Rand Mac Nally, 1967.

III. LA EXPRESIÓN FUERA DEL SISTEMA

TODA colectividad social constituida oculta una gran potencialidad de expresión que sólo minoritariamente se manifiesta en los circuitos institucionalizados. Esta realidad —que las sociedades modernas consideran trivial— es tanto más firme, cuanto que en ella la movilización social es fuerte y el poder político remite a instituciones y actores diferenciados. La movilización social refleja la decadencia de las estructuras sociales comunitarias y la consiguiente formación de un público; se inscribe en la lógica de la división del trabajo social, tal como la estudió Émile Durkheim: este proceso de transformación social pone en duda la fuerza de las solidaridades comunitarias, es decir, las solidaridades propias de las agrupaciones humanas fundadas en una voluntad natural y un lazo innato, ya se refiera a la familia, a la tribu, al clan o a la aldea. Estas comunidades, trastornadas por la división de tareas, pierden la exclusividad del control que ejercían sobre los individuos que, a cambio, se identificaban con ellas. De esta transformación, cualesquiera que sean su ritmo y sus modalidades, surge una colectividad fundada en otro lazo social, contractual a partir de este momento y asociativo, el cual, al menos parcialmente, se basa en la individualización de las relaciones sociales. Estas dos construcciones de lo social, que son clásicas, sobre todo en las sociologías de factura organicista, remiten a oposiciones célebres: comunidad y sociedad para Tönnies, solidaridad mecánica y solidaridad orgánica para Durkheim; expresan la modificación fundamental del modo de inserción del individuo en la colectividad local: en el orden comunitario, la voluntad individual desaparece ante la fuerza del control social y el individuo no intenta impugnar la categoría social que tiene prescrita: como se identifica con la conciencia colectiva del grupo, el peligro de que se aleje es muy escaso. Cuando esto sucede, adquiere un cariz dramático: en el seno de un orden comunitario, transgredir las normas del grupo equivale a atentar contra lo sagrado y se traduce en la exclusión, es decir, de hecho, en la muerte. Así pues, la expresión libre es casi imposible. En cambio, en el orden socializado la voluntad individual se autonomiza y se libera del control social; los lazos sociales ya no son ni exclusiva ni principalmente naturales, sino artificiales, asociativos, fundados en el intercambio y el interés; los grupos sociales se establecen con base en su posición en la división del trabajo social, que pretenden defender e incluso reforzar. Entonces no sólo es posible la expresión, sino que su libertad se hace necesaria: en efecto, el funcionamiento social supone la expresión y circulación de las demandas de los grupos sociales, ya que en ellas se basan las nuevas solidaridades de intercambio. Esto de ninguna manera significa que el control social desaparezca y culmine en un modo de expresión totalmente libre, es decir anárquico, sino contenido en un sistema de valores que,

aunque es menos apremiante, sigue a cargo de agentes de socialización aún con una fuerte autoridad.

A priori, parece que la diferenciación del poder político continúa la misma lógica. Con frecuencia, el empobrecimiento de los lazos comunitarios se ha considerado el de las premisas de la separación de lo político y lo social: en las comunidades tradicionales, el poder se confunde con el grupo entero. En algunas sociedades africanas tradicionales, como los fang de Gabón, las sociedades iniciáticas depositarias de lo sagrado se encargan de la función de poder; Pierre Clastres observa lo mismo en el caso de los indios guayaki del Amazonas: en estos casos la expresión libre no sólo es casi inconcebible, sino que es imposible, pues no tiene destinatarios. Sin llegar a estos extremos, otras sociedades tradicionales de base comunitaria conciben la realización del poder político, aunque de manera poco diferenciada: por una parte, la ponen en manos de un individuo o un grupo de individuos que acumulan las funciones familiares, sociales y religiosas y, por la otra, relacionan de manera más o menos sistemática, su uso a la tradición. Entonces la expresión libre se hace posible técnicamente, es decir, se estimula cuando tiene valor de consejo y se exige cuando su función es deliberativa, pero resulta sumamente costosa cuando expresa los intereses individuales o exige transformaciones sociales. En cambio, la situación más destacada de división del trabajo social lleva a la especialización de la función política, y a su diferenciación con relación a los papeles religiosos y familiares, lo que supone su mayor vulnerabilidad ante la crítica e incluso, como observa Samuel Eisenstadt, su inscripción natural y lógica en el ámbito de lo discutible e impugnabile.

LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Si nos atenemos a esta base, la expresión fuera del sistema estaría en función directa de la movilización social. Con más precisión, remitiría a la constitución de movimientos sociales, es decir, de organizaciones que pretenden agrupar a los individuos para promover la defensa de intereses sociales definidos con precisión. Algunas dimensiones de estos movimientos pueden tener una traducción política institucionalizada e impulsar el funcionamiento del sistema político oficial; otras pueden inscribirse en vías más o menos vigiladas por el poder político; sin embargo, queda una parte de expresión exterior del sistema político oficial que marca el compás de la vida social y así tiene como destino efectos políticos y puede llegar a la impugnación del orden imperante por medio del inicio de un proceso revolucionario. Es cierto que en todas las sociedades del mundo moderno se presenta este fenómeno que, de acuerdo con una lógica desarrollista, puede considerarse universal y que es tanto más temible, cuanto que escapa a toda posibilidad de regulación de parte del centro político. En cambio, la concepción unilineal de esta perspectiva suele ser excesivamente sencilla. En primer lugar, la movilización social y los movimientos sociales no esperan la modernidad para constituirse, y muchas sociedades premodernas se caracterizan por

movimientos sociales impugnatorios de gran importancia. Por lo demás, no existe relación completamente nula entre el orden comunitario y el orden social, pues la aparición del segundo no implica la desaparición del primero: más aún, la reinserción de las estructuras comunitarias en los ámbitos sociales modernos se efectúa según modalidades funcionales inéditas que, en este caso, animan la expresión y la impugnación y sirven como vectores de los movimientos sociales. Por último, este proceso de transformación no es universal en todos sus aspectos: la sociología histórica y la antropología han demostrado que, lejos de ser la consecuencia mecánica de la modernización económica, está relacionado con algunas características específicas de la historia europea, y así hay pocas posibilidades de que se constituya de la misma manera en otras culturas e historias. En efecto, las sociedades extraoccidentales, cualquiera que sea su cultura y su grado de desarrollo económico, se caracterizan por resistencias comunitarias que de modo equivocado consideraríamos residuales: más precisamente, en sociedades de este tipo, la articulación de las estructuras comunitarias con las asociativas provoca tensiones y dinámicas sociales que le da al proceso expresivo una configuración original. De la misma manera, la diferenciación progresiva de lo político, atribuida por los desarrollistas al conjunto de las sociedades en vía de modernización, no se verifica en su pretensión universalizante: de ello se deriva, como vimos en la parte anterior, una pluralidad de fórmulas legitimadoras del poder político que por fuerza recalcan en la naturaleza de los movimientos sociales.

Anthony Oberschall, a quien debemos uno de los modelos analíticos más utilizados de los movimientos sociales, captó esta complejidad. Oberschall distingue a estos movimientos por su tipo de organización y su relación social y al mismo tiempo destaca lo que constituye la esencia de las diferencias de los movimientos sociales y lo que contribuye a estructurar de la manera más discriminante los distintos modos de expresión. Oberschall, que considera el factor de organización, observa que un movimiento social puede organizarse de manera asociativa o en una base comunitaria, o bien producirse fuera de cualquier ámbito organizativo construido. El autor analiza las relaciones entre un movimiento social y el conjunto de la sociedad y distingue entre los movimientos que pretenden reforzar su integración en la sociedad y los que, por lo contrario, se definen como una ruptura o "segmentación" respecto de ésta (véase el cuadro siguiente).

<i>Relación con la sociedad</i>	<i>Tipo de organización</i>		
	<i>Comunitaria</i>	<i>Escasa</i>	<i>Asociativa</i>
Integración	A	B	C
Segmentación	D	E	F

De la confluencia de estas dos variables se derivan seis tipos de movimientos sociales. El tipo A es característico de los movimientos que activan a aquellos grupos comunitarios que reclaman una mejor integración en la sociedad en la cual se definen como marginados y desfavorecidos: el fenómeno abarca los motines aldeanos de naturaleza unanimista e interclasista dirigidos contra un Estado modernizador que se percibe como distante e insuficientemente redistribuidor. El tipo B remite a formas de protesta poco organizadas que provienen de los actores sociales que le exigen más prestaciones a un centro político del que se sienten excluidos; con el tiempo, estas protestas llegan a las vías de expresión vigilada, como por ejemplo la de las relaciones de clientela. El tipo C corresponde al modelo sindical occidental: supone al mismo tiempo una actividad asociativa fundada en una coalición de intereses y una protesta de tendencia reivindicadora, es decir, que se expresa para obtener más subsidios que permitan la mejor integración del grupo respectivo en la sociedad. El tipo D describe los movimientos comunitarios que, en lugar de defender su integración en la sociedad, definen como objetivo la afirmación de su identidad y su salida del conjunto nacional tal como está constituido (este es el caso de los movimientos kurdo, sij y tamul). Los tipos E y F corresponden a los movimientos que se definen como exteriores al orden establecido y que intentan oponerle una contralegitimidad, y que se apoyan en un sistema asociativo constituido (tipo F) —como el movimiento revolucionario iraní que dispone de la red de mezquitas—, o que se despliegan sin una infraestructura organizativa previa (tipo E), como la mayoría de los motines urbanos que marcan el ritmo de la historia contemporánea de las sociedades en desarrollo.

Este modelo tiene una virtud clasificatoria, la cual permite distinguir los diferentes tipos de movimientos sociales y muestra que la reclamación sólo es uno de tantos modos de expresión. La exigencia debe estudiarse como una manera muy particular de expresarse, suponiendo que se haya tomado una decisión utilitaria: el movimiento social se manifiesta con el fin de obtener una ventaja extra (material o simbólica) del sistema político. Ahora bien, esta actividad común en la historia contemporánea occidental implica la reunión de varias condiciones: la asociación de varios individuos que desean promover sus intereses comunes; la existencia de un Estado redistribuidor que tiene medios para serlo, y la anticipación positiva de los actores sociales a sus oportunidades de obtener una satisfacción proporcional al costo de su movilización. Ahora bien, estas condiciones pertenecen a la historia particular de una cultura específica; en este caso se refieren al modelo de desarrollo político occidental, el cual promueve una cultura asociativa que se realizó gracias a la individualización precoz de las relaciones sociales, a la experiencia de las comunas en el Antiguo Régimen y a la estrategia desplegada por la burguesía durante la Revolución francesa y aplicada más tarde por el movimiento obrero; de la misma manera, el Estado benefactor corresponde a la "larga historia" del Estado occidental que poco a poco se perfila como ámbito de distribución y redistribución; asimismo, la confrontación de intereses coincidentes es inseparable de una cultura poliárquica que valora la confrontación de

intereses sociales diferenciados según las reglas de la división del trabajo social; por último, es necesario considerar a la cultura, que paulatinamente se separa de la experiencia del movimiento obrero forjada en más de un siglo de luchas reivindicadoras, las que en la conciencia obrera se confunden poco a poco con el establecimiento de una legislación social muy valorada, la que así justifica lo fundamentado de la expresión de reclamación y su utilidad estratégica. Por supuesto, no todos estos parámetros se encuentran en las demás historias; la debilidad de las organizaciones sindicales, de la red asociativa y, más aún, de la acción de reclamación en las sociedades extraoccidentales, no se explica sólo ni de manera prioritaria mediante el subdesarrollo, ni siquiera por la naturaleza autoritaria del sistema político, sino más bien por la ausencia de estos factores, por la inexistencia (o casi inexistencia) de una cultura asociativa. Al mismo tiempo, se observa que este tipo de movimiento social no es una circunstancia atemporal pero puede impugnarse. A largo plazo, la crisis —ya en embrión— del Estado benefactor en Occidente, y las repetidas experiencias de los fracasos sufridos en las acciones clásicas de reclamación, pueden causar la impugnación de la legitimidad y lo fundamentado de la "expresión de reclamación". La reciente aparición de nuevos conflictos sociales en Francia, basados en reivindicaciones con un estilo nuevo, más radicales, más difíciles de satisfacer, relacionados con la desindustrialización, puede ser el origen de la impugnación de la estrategia de reclamación. Indiscutiblemente, la institucionalización, es decir, la ritualización de esta estrategia desde hace casi un siglo, propició la integración de las sociedades industriales occidentales y protegió a los sistemas políticos del efecto deslegitimante de los conflictos sociales. El Estado benefactor obtuvo además una doble legitimación por su manera de gestionar el conflicto social. Primero, se distinguió como la última solución de las crisis sociales que casi siempre desembocaban en el refuerzo de su propio dispositivo institucional; segundo, con esta práctica del conflicto social logró el refuerzo de los lazos de ciudadanía que lo unen a los grupos sociales dominados, según la lógica de la función de la palestra. No se sabe si esta manera de integración está llamada a durar ni si puede extenderse a otras sociedades del mundo. Por esta razón, gracias al modelo de Oberschall se ponen de manifiesto los demás modos de expresión de los movimientos sociales y, asimismo, la "impugnación con reclamación" se opone a la "impugnación con motín", la cual procede de una estrategia segmentaria que prefiere la denuncia del orden establecido y su impugnación global a la búsqueda de una satisfacción precisa.

El otro interés de este modelo es que destaca la pertinencia del binomio "comunidad-sociedad". Oberschall sugiere así la importancia del papel que desempeñan estos dos vectores sociales de movilización, aunque en este caso el problema sociológico es complejo. Como hemos visto, un orden comunitario, como el de las sociedades tradicionales, es poco propicio a la movilización y la expresión, que está contenida en el funcionamiento del control social. La estructura comunitaria sólo es movilizable en los contextos mixtos, cuando coexiste con otro tipo de lazos sociales. En el contexto de la individualización acentuada de las relaciones sociales, la comunidad puede afir-

marse como lugar de protección y de resistencia al cambio y desempeñar un papel activo en la promoción de valores conservadores y de resistencia al cambio, como revelan algunos estudios referentes al surgimiento del autoritarismo de derecha en las democracias occidentales, por ejemplo en el caso del nazismo, del macartismo en los Estados Unidos, del puyadismo, e incluso del Frente Nacional en Francia; por otro lado, en el mismo contexto puede servir para activar modos de movilización política de las que se hacen cargo las redes asociativas, por ejemplo la militancia sindical y la partidaria, de las que sabemos que son tanto más fuertes, cuanto que reciben el apoyo de grupos comunitarios muy coherentes: grupos de amigos, de compañeros de trabajo del mismo taller o de personas de la misma familia que, en el transcurso de las generaciones, transmiten el mismo compromiso.

La pertinencia de los compromisos de lealtad comunitarios se aprecia de otra manera en el contexto de las sociedades extraoccidentales, en las cuales es menos marcada la individualización de las relaciones sociales, aunque tienen un orden político e institucional que pretende impedir las identificaciones tradicionales para conseguir el monopolio de la autoridad. Así pues, esta estrategia intenta apoyarse en la movilización social, sobre todo en la urbanización, la alfabetización, el auge de los medios masivos y la elaboración de políticas públicas en los ámbitos de la salud, la protección social y el equipamiento. Sin embargo, en esta figura típica la comunidad ya no es sólo una base de resistencia al cambio y menos un vector de formas nuevas y asociativas de movilización. Por lo contrario, se reorganiza y se inserta en los circuitos de movilización hasta hacerse cargo de ella. Esta observación vale tanto a propósito del Japón como del papel de la familia en el capitalismo moderno, de la India y de la reinserción de las castas en la modernidad, pero sobre todo a propósito del África negra y del mundo musulmán. En cuanto a este último, los estudios realizados en la ciudad muestran que la urbanización no provoca el desmantelamiento de las estructuras comunitarias sino, un nuevo despliegue de ellas: al contrario de la ciudad europea, que por medio de la red asociativa inventó un sustituto para la integración comunitaria trastornada e incluso desquiciada, la ciudad musulmana confirmó esta integración. Por ello, la comunidad se torna el lugar preferido para la expresión y el fomento de la participación política, mediante diferentes modos de patrocinio, ya se refiera al *bashawat*, de los *shillal*, de los *futuwwat* de Egipto o de los *zu'ama* de Líbano. De aquí provienen algunos resultados concretos. Las comunidades pueden fomentar primero los circuitos clientelistas que institucionalizan estos patrocinios naturales y que se imponen como vías privilegiadas de comunicación política, privando de sus recursos a los demás partidos políticos y a las otras instancias mediadoras oficiales. Asimismo pueden delimitar a estos partidos políticos y reorganizarlos con base en sus identidades, aspiraciones y necesidades: por ejemplo, éste fue el destino del Partido *Baath* sirio ("confiscado" por la minoría alauita) y del *Baath* irakí (del que se encargó un clan de la ciudad de Takrit). Pero también pueden responder al llamado de organizaciones menos explícitamente políticas y partidarias y transmitir un lenguaje y unos símbolos más afines a su identidad comuni-

taria: de ahí el éxito de las organizaciones religiosas en general e islámicas en particular, pero también de las meras redes de mezquitas, para reconstituir las solidaridades comunitarias y, por ende, para transformarlas en instrumentos de movilización. En el caso del mundo musulmán, el llamado puede provenir de asociaciones piadosas como el *tabliqat-al islam*: es decir, asociaciones preocupadas por restaurar la fe y organizar a los creyentes de manera comunitaria como grupos islámicos en el sentido estricto; es decir, asociaciones que pretenden impugnar la legitimidad del ámbito político oficial y sustituirlo con una fórmula de legitimidad por definición más elevada, de acuerdo con un proceso que lleva a sus militantes a una movilización política muy activa. Finalmente, fuera de estos circuitos, la comunidad puede ser un lugar de expresión y así constituye una potencialidad activadora, tanto más sensible para el sistema político, cuanto que no se inscribe en el funcionamiento institucional, el cual no proporciona interlocutor y por ello es imprevisible. Desde esta perspectiva explica una parte importante de los procesos súbitos de movilización, como aparecen en los motines urbanos de 1977 y 1986 en Egipto, de 1984 en Túnez y Marruecos, y de 1988 en Argelia.

De esta manera, el motín urbano se transforma en un momento de fuerte expresión libre que al principio se caracteriza por una gran fluidez. Lo propio del motín es que se presenta de manera repentina, imprevisible, sin responder a una orden verbal, y que cesa de manera igualmente imprevisible, sin que medie la decisión de una organización. La falta de definición la hace inaprehensible para los poderes públicos y para los grupos impugnadores organizados que con mayor o menor éxito intentan capitalizarla y orientarla. La producción temática es igualmente insegura; por definición, no expresa demanda precisa y se limita a una serie de propagandas comunes: denuncia del hambre, de la miseria, de la corrupción y de lo extranjero. Los métodos empleados sugieren la prioridad que se da a la reintegración comunitaria (expresión interclasista, movilización familiar y temática de solidarismo) y a la expresión simbólica (asaltos a bancos, hoteles internacionales, cabarets y centros nocturnos, destrucción de efigies, etcétera). Por último, la relación con lo político refleja enormes ambigüedades y alterna, en dirección del palacio, denuncias vengativas y aclamaciones repentinas de una manera que traduce al mismo tiempo la falta de objetivos definidos, la debilidad de definición y la impugnación más o menos explícita de la legitimidad del orden político imperante.

Así, cada una de estas características confirma que nos encontramos con lo opuesto a la expresión de reclamación. Lo propio del motín es no reclamar nada sino proclamar la ilegitimidad del orden imperante, expresar el desafío que significa y la fragilidad de la obediencia civil que cree tener. Por esta razón, la libertad de expresión es mucho mayor, pierde su función instrumental y le plantea al sistema político una serie de problemas. Para empezar, éste puede limitarla con menos facilidad, porque no se le hace ninguna petición precisa y no tiene la posibilidad de efectuar alguna concesión con base en el movimiento, pero sobre todo porque el fundamento de la movilización se refiere a la legitimidad misma del orden imperante y la única cuestión que plantea en verdad es su reemplazo. De ahí el carácter simbólico de las "res-

puestas" proporcionadas a los motines por los regímenes a los que básicamente no se les pide nada: destitución de un ministro, cambio de gobierno, revisión de la constitución, o siquiera una rebaja en el precio del pan.

Al mismo tiempo, el motín sostiene y aviva las solidaridades comunitarias que son su principal vector. Probablemente son la expresión más clara y exagerada de la tensión que opone una sociedad comunitaria a un orden político importado que en esencia procede de una cultura contractual y asociativa y que pretende apoyarse en los sectores más movilizables socialmente. Por ello no asombra que estos motines se presenten casi siempre en los medios urbanos, en sociedades como Irán, Egipto y las regiones del Maghreb, donde la urbanización ha sido mayor y más rápida. Por ello, el público que constituye este compuesto alberga todas las frustraciones causadas por la movilización social: las del recién inmigrado del campo, arrancado de su ámbito tradicional de vida y privado de medios que le permitan inscribirse en el tejido urbano; las del individuo ya integrado en la sociedad urbana que solicita el desempeño de papeles acordes consigo mismo pero frustrado por esta búsqueda y que está desempleado o subempleado, o que se encuentra en una condición material que le impide participar verdaderamente en la vida urbana. Esta heterogeneidad del público movilizable hace menos fácil que lo capten las organizaciones que cuentan con programas o ideologías precisos: de ahí su preferencia por el vector comunitario y por las organizaciones extrapolíticas, y sobre todo por las organizaciones religiosas.

Sin embargo, el mapa de "motines" muestra profundas diferencias en las zonas regionales. Si, como es debido, los distingue uno de los movimientos comunitarios separatistas (tipo D de Oberschall) que desean que una minoría salga del espacio nacional construido y los encuentra, al azar de las historias de la construcción estatal, en todas las regiones del globo (vascos o irlandeses en Europa, armenios, tibetanos o kachins en Asia, ibos o tutsis en África), los localiza sobre todo en el mundo musulmán, en menor grado en el subcontinente indio (donde con frecuencia surgen en su lugar movimientos comunitarios separatistas) y, de manera especial, en los Estados Unidos, en el contexto específico de los motines raciales. En cambio, se presenta muy rara vez como modo de expresión importante en el África negra y en América Latina. En ambos casos, encuentra uno a pesar de todo algunos factores sociales que propician los motines: la fuerte urbanización, la escasa legitimidad del poder político, la confrontación directa de un orden comunitario y de los modos institucionales de naturaleza asociativa. Empero, estas tensiones pueden desembocar también en una práctica del motín urbano como en Bogotá, en abril de 1948, y como en Caracas y en Dakar en el transcurso de 1988. Sin embargo, los motines estallan más bien en la mera coexistencia de la escena política oficial y los espacios sociales que aspiran a la autonomía, en la multiplicación de los fenómenos de disidencia individual que cristalizan en la delincuencia urbana y, en el caso de América Latina, en la solución de la guerrilla. Es difícil interpretar estas diferencias y, *a fortiori*, explicarlas, sobre todo porque se refieren a sectores de la ciencia política que rara vez se han explorado. No obstante, se puede adelantar la hipótesis de que la impugna-

ción con motín supone, además del vector comunitario, la expresión previa de una contra-legitimidad que aspira a borrar aquella legitimidad que proclama la escena política oficial y que, para constituirse y llegar a movilizar, debe incorporar referentes culturales que aseguren la verdadera contrasocialización de las poblaciones del caso: de esta manera se efectuaron los movimientos negros durante los motines urbanos que se sucedieron en los años sesenta en los Estados Unidos; también las religiones históricas extraoccidentales fueron llevadas a cumplir poco a poco una función de contralegitimación frente a la importación o pretensión universalista del modelo estatal occidental: esto es cierto en el caso de la resurrección islámica; es cada vez más cierto respecto del hinduismo frente a un sistema político de laicismo ambiguo, y también respecto del budismo tal como se expresó en 1988 en Birmania y, en su variante lamaísta, en el Tibet. De esta manera, la existencia de posibles polos contrasocializadores parece desempeñar un papel decisivo en el "paso al motín".

En cambio, estos polos nunca han logrado imponerse de verdad en América Latina: por una parte, porque el modelo estatal no es tan claramente exógeno en las sociedades históricamente relacionadas con la cultura occidental y con la referencia europea y, por la otra, porque la religión católica nunca ha cumplido una función comparable a la que desempeñan en otros lugares el Islam y el hinduismo. Por supuesto, existía una opción de este género en Brasil y en los países andinos mediante la teología de la liberación; empero, además de que ésta nunca ha alcanzado un verdadero predominio, no tardó en ser neutralizada por los afanes del episcopado, que invariablemente ha jugado a la carta de la alianza estrecha (o por lo menos la neutralidad prudente) con el poder político constituido. La función de palestra que cumple aquí y allá el clero básico ha sido insuficiente para crear las condiciones de una verdadera contrasocialización. Así, la movilización se ha efectuado esencialmente desde la periferia campesina, que tiene una antigua tradición revolucionaria, y sobre la base no tanto de una fuerte legitimidad suplente en un repertorio extrapolítico, sino en ideologías claramente políticas y de extracción esencialmente populista: elementos que sitúan a la movilización en un contexto más cercano de la revuelta campesina que del motín.

Esta tradición revolucionaria del campesino no existe en las sociedades africanas, mientras que las diferentes expresiones de los polos contrasocializadores en ningún momento los habilitan como vectores de movilización. La situación más favorable se encuentra en los países musulmanes del África negra, aunque el Islam africano es más un modelo para estructurar contracomunidades que una activa fuente de movilización. Desde esta perspectiva, el papel de las confraternidades de morabitas en Senegal, así como las de muridas, tiyanidas y niasinas, revela su verdadera capacidad para controlar importantes sectores de la sociedad senegalesa que, por su compromiso con el morabita y por su clientelismo religioso, expresan su desafío frente al Estado instituido en Dakar, y emplean este reagrupamiento comunitario para expresar su identidad cultural, sus aspiraciones y sus expectativas y anhelos. Fuera del Islam africano, son pocos los modos organizados de

expresión extrapolítica: hay que subrayar la importancia y expansión de las sectas sincréticas que constituyen una frecuente manera de expresión de exterioridad o, por lo menos, de autonomía respecto de la escena política oficial, así como una posible fuente de movilización. Aunque las iglesias cristianas, y en particular la católica, adoptan una estrategia más prudente frente al poder político y se cuidan de no oponerle una contralegitimidad, como ya se dijo, también constituyen lugares para la expresión y manifestación de la autonomía de los espacios sociales y para la modulación de la exclusividad del compromiso ciudadano. Lo mismo puede decirse de los grupos o instituciones intermedias que no actúan tanto como instancias de contrasocialización, sino como actores-pantallas que intervienen para modular la intensidad del compromiso ciudadano: estos actores, en lugar de provocar movilizaciones que se expresen en forma de motines, frenan los mecanismos de la participación política institucionalizada y captan fidelidades; por esta razón, funcionan como reveladores del desafío contra el orden político imperante.

La frecuencia e intensidad de este proceso tiene como efecto la reorganización del espacio político, de su naturaleza y su dimensión: si las organizaciones extrapartidarias, es decir, extrapolíticas, se encargan de los movimientos sociales o, de manera menos formal, de los episodios de protesta, se tiene el riesgo de asistir al desmantelamiento de las organizaciones explícitamente políticas, provocando procesos de desindicalización y despartidarismo y, por lo mismo, es posible que entren en el ámbito político asociaciones de naturaleza muy diferente. Este es un fenómeno eficaz y casi manifiesto en los movimientos islamistas que se constituyeron en torno a la reivindicación de una legitimidad más elevada que aquella de la que se ufana la escena política oficial, pero menos esperada de parte de las asociaciones piadosas y de las iglesias, cuyo propósito no es sustituir al orden político imperante, sino establecer con él una división de trabajo que, al principio, supone un escrupuloso respeto de las fronteras de lo político pero que, en la práctica, las impugna más cada vez. En realidad, en el contexto de crisis de los modos de expresión institucional de la impugnación, las ventajas que obtienen estas organizaciones por desempeñar una función de sustitución son demasiado numerosas para que no la cumplan con más frecuencia cada vez: tanto las iglesias africanas como las latinoamericanas, las sectas religiosas de las minorías norteamericanas, la Iglesia romana en Europa del Este y los movimientos pietistas del mundo musulmán, propician la ampliación del espacio de impugnación y es muy probable que les sigan movimientos de otros tipos y que sean imitados por sociedades diferentes, en las cuales no sea tan patente la crisis de los canales institucionales.

La política desde abajo y los modos populares de acción política

En realidad, esta ampliación de lo político no se detiene ahí, es decir, no se limita al relevo de las organizaciones que no pertenecen de manera explícita a

lo político. Cuando la política se sale de los procedimientos institucionales, su propósito es precisamente no tener límites. Mientras más débil es la institucionalización, más se multiplican estos modos de expresión y más escapan a cualquier control. Por lo demás, cuando los espacios sociales proclaman su autonomía respecto del poder político y le manifiestan su desconfianza o indiferencia, más pertinentes y perturbadores se tornan para el sistema político los modos populares de acción política que —según la fórmula de Jean-François Bayart— constituyen una política no inventada desde arriba, por iniciativa de los actores profesionales y organizados, sino desde abajo, por individuos sin preparación política.

Las formas que pueden adoptar estos modos de acción (que por definición son sumamente libres) son innumerables e inagotables: huelgas sin control; abstencionismo electoral y deserción de las asambleas del partido único y del partido oficial; migraciones y diferentes formas de escapismo (contrabando, circulación de información no controlada por los medios oficiales, uso de la burla, del humor corrosivo, de dialectos no reconocidos oficialmente, de la música de protesta e implicación de movimientos mesiánicos, entre otras). En pocas palabras, el individuo tiene con un gran número de medios de expresión libre y una capacidad de invención tanto más rica, cuanto que el orden social moderno posee una aspiración cada vez más totalizante y, por ende, una sensibilidad cada vez más marcada al desplazamiento de los papeles individuales. Esta riqueza se opone a la escalada del autoritarismo, es decir, del totalitarismo, que se alimenta con el avance de los métodos coercitivos y de control social. Así pues, al mismo tiempo constituye un medio eficaz de contrarrestarla y prueba que el autoritarismo y el totalitarismo absolutos no son posibles.

La proliferación de los *movimientos mesiánicos* amerita una atención particular, pues sus manifestaciones han sido numerosas y variadas en el espacio y el tiempo. Su capacidad movilizadora es tanto mayor cuanto que se inscriben en un ámbito religioso —así pues, no explícitamente político— que anuncia la edad de oro y la felicidad eterna. Por consiguiente, tienen grandes probabilidades de éxito en las poblaciones pobres y afectadas por procesos de desintegración comunitaria: por ello, movilizan más al proletariado rural o recientemente urbanizado que el campesinado tradicional y a los sectores organizados de la clase obrera.

El mesianismo, más que estar ligado a una cultura en particular, puede imponerse siempre en situaciones de crisis, como sucedió con los movimientos militaristas que se extendieron por Europa al final de la Edad Media, que enfrentaban la explosión demográfica, la urbanización y el trastocamiento de las estructuras sociales; se efectuaba entonces la Cruzada de los Pastorcillos, de los Flagelantes del tiempo de la Peste Negra, de los Beatos, se desarrollaban los movimientos husitas y, de manera general, proliferaban las sectas que surgieron con la Reforma: cabe mencionar a los anabaptistas que, en el siglo xvi, intentaron fundar una nueva Jerusalén en Munster. Estos "fanáticos del Apocalipsis", como los llama Norman Cohn, expresaban a la vez su desafío al orden establecido, su expectativas de que se invirtiera el modo de

distribución de las riquezas y del poder y externaban su confianza total en un Salvador, profeta o mesías, que no proviniera del espacio político y cuya misión sería producir mil años de dicha. El mismo fenómeno se encuentra en el Islam con el mahdismo, que principalmente se desarrolló en el Maghreb durante el siglo XII y en el Sudán en el siglo XIX; en el taoísmo, con las sectas que favorecieron las movilizaciones campesinas contra las vacilantes dinastías imperiales; en el budismo, con la figura de Maytreya, la última encarnación esperada de Buda, y, en el hinduismo, con la espera de Kalki, último avatar de Visnú, que debe aparecer al final de nuestros tiempos para establecer en la tierra una era de virtud y prosperidad. De esta manera, todas las escuelas religiosas tienen una capacidad mesiánica que puede oponerse al orden oficial, pero que también puede escapar al control de los propios clérigos para constituir una religión popular, fuente de movilización desde abajo de los grupos desorganizados o que rompen su organización.

Por ello, en la época contemporánea, el fenómeno es evidente en los contextos de ausencia o crisis de la representación política institucionalizada; así sucede con la población negra estadounidense, con el candomblé, el umbanda y la macumba de Brasil, el vudú de Haití, el culto obeah de Jamaica, la religión de cargo en Melanesia, la proliferación de sociedades secretas en África Occidental, el kimbanguismo en Zaire, y el desarrollo, tanto en África como en América Latina, de las sectas protestantes, mormonas y adventistas, y con los testigos de Jehová. Los temas suelen ser parecidos: se denuncia la corrupción del orden imperante, que se compara con la Babilonia bíblica; se incita al escapismo; se anhela la nueva Jerusalén; se denuncian lo extranjero y el exclusivismo; se aboga por la reconstrucción de una integración amenazada o disuelta; y se apela a los parias, que se comparan con la sal de la tierra.

No obstante, a este respecto conviene diferenciar el concepto de sincretismo religioso de las ideas de mesianismo y milenarismo. También es necesaria una distinción paralela entre el fenómeno general de la institucionalización duradera de las sectas y el de las grandes marchas que movilizan episódicamente a los condenados de la tierra en un gran éxodo redentor.

Los sincretismos indígenas de la América andina y de México, inspirados conscientemente desde el siglo XVI por los evangelizadores españoles, tienden a estructurar un ámbito social y cultural permanente, por supuesto a partir de una época de ruptura y de crisis, pero más duradero que ésta. Este es también el caso de los sincretismos afrocristianos a la manera del kimbanguismo, el vudú caribeño o luisianés y las religiones alternativas de Brasil. Todos inscriben la identidad de los colonizados y de los antiguos esclavos en una perspectiva de repliegue frente a la política en el sentido usual de la palabra, es decir, en un ámbito de sumisión compensado por un derecho en cuanto a sí en el nivel de las emociones espirituales y de los goces mágicos. En cambio, en tiempos normales su contenido mesiánico pocas veces es fuerte, al contrario de las sectas de Jehová. Lo mismo puede decirse de la dimensión milenarista, no menos contingente en las dinámicas sincréticas.

En cambio, las grandes peregrinaciones milenaristas se caracterizan por este aspecto que las asocia con la intervención o la espera impaciente de un

mesías. Por su parte, estas fuertes conmociones de un pueblo de réprobos se limitan a los momentos de crisis y sólo duran lo que la ruptura provocada por la hambruna, el cambio en el modo de explotación de la tierra o el hundimiento de una especie de Antiguo Régimen idealizado por los hambrientos. Brasil constituye el ejemplo por excelencia de estos movimientos, desde la caída del Imperio a finales del siglo XIX hasta principios del decenio de los cuarenta. En este caso, la agreste nueva Jerusalén se construye en el sentido propio de la palabra al final del desplazamiento multitudinario, y el mesías puede ser un sacerdote como el padre Cicero (que luego cae en el semianonimato de los hombres buenos) o un mito recurrente, como el rey Sebastián, esperado crónicamente en el Sertão, o como Tupac Amaru, que es "encarnado" episódicamente en el Perú por diversos hombres o corrientes.

En este caso, la recuperación y manipulación efectuadas por los que dominan se hacen más difíciles que en el caso de las religiones sincréticas. El aplastamiento militar y la erradicación sistemática son más bien la regla, sobre todo porque los milenarismos de las grandes marchas repudian violentamente toda forma de modernización y porque sus modalidades externas parecen, para quien así las percibe, levantamientos agrarios de perfil sedicioso y divisor. El poder político y social sólo acepta que los milenarismos de las grandes procesiones incendiarias sean la religión recurrente de las amplias extensiones latifundistas. Lo que es más, la frontera casi desaparece entre éstos y los movimientos que olvidan la referencia religiosa explícita en bien de una ética secular utópica que se enfoca hacia un ideal de redención del género humano de inspiración maniquea. Las rebeliones agrarias contienen este ascetismo de los campesinos sin tierra, "manos negras" ardorosas por su furor contra las "manos blancas" de las personas ciudadinas que viven del sudor del prójimo, de las cuales hay que purgar al mundo. En el decenio de 1890, los jornaleros agrícolas andaluces se movían impulsados por esta creencia cuando se precipitaban a las ciudades como hubieran querido hacerlo los pueblerinos franceses en 1789, y como lo hicieron poco después los chuanes. El anarquismo agrario del sur de España, de la Italia meridional y de Ucrania tiene este mismo origen, igual que los jiners rojos, los siniestros apóstoles de Sendero Luminoso y los del *New People's Army* de las Filipinas, más cercanos a nosotros, e incluso quizá algunos camaradas de Mao Tse Tung durante la gran marcha.

No sólo estos movimientos se han opuesto siempre con eficacia a los fenómenos de anomia y destrucción de los lazos comunitarios, sino que se impusieron como respuesta inteligible para sus fieles a los desafíos del cambio social, a la privación y a la pérdida de sentido relacionada con la modernización, al mismo tiempo que en determinadas circunstancias, para quienes los manipulan, constituyen una fuente eficaz de movilización política.

La política desde abajo puede realizarse mediante la reconstrucción y protección de la autonomía de los ámbitos sociales para hacer fracasar eficazmente la pretensión del centro a asegurarse el control del conjunto de la sociedad. Por ejemplo, esta reactivación comunitaria puede expresarse en la retribalización de la reconstitución de las familias expandidas, y también

con la promoción de la economía de afecto, que estudió Göran Hyden en Tanzania. El autor muestra que, en las sociedades africanas, las relaciones económicas se organizan a partir de los vínculos comunitarios y se basan en una estrecha imbricación en la sociedad tradicional, provocando rechazos más o menos violentos que pueden llegar al motín cuando el poder político pretende intervenir para imponer su orientación y sus mecanismos de regulación. Además de que la actividad económica constituye así un medio de expresión de la autonomía que separa a los individuos del ámbito político, y por ello una manera de inversión impugnadora por medio de las elecciones de las culturas y las formas de protesta, se impone también como espacio de fricción entre lo social y lo político, y por ello de impugnación del carácter eventualmente "parchado" e importado de éste.

EL TERRORISMO

La expresión fuera del sistema también puede manifestarse como una impugnación global del orden estatal. Entonces se llega a la culminación de la lógica impugnataria, en la medida en que ésta ya no se plasma en un tema o en un movimiento social, sino que se define como un modo de destrucción del predominio. Esta fase decisiva puede cumplirse a partir de una movilización política activa y paroxista que origine un proceso revolucionario o, por lo contrario, realizarse sin conexión con ninguna empresa movilizadora y limitarse a la acción violenta de un pequeño grupo; dicha acción puede iniciarse desde el interior del poder político institucionalizado y entonces se refiere a un golpe de Estado, o puede organizarse desde fuera del ámbito político y constituye una acción de tipo terrorista.

Empero, la oposición entre terrorismo y acción revolucionaria no es definitiva: el terrorismo puede considerarse una acción prerrevolucionaria en el contexto de una movilización escasa o de una movilización dificultada por la fuerza de la represión y la importancia de los medios de disuación o coerción del poder imperante. La capacidad movilizadora escasa es característica de los regímenes pluralistas, en los cuales lo costoso de la movilización revolucionaria disuade a las categorías sociales que podrían participar en ella: la acción terrorista se presenta entonces como un método para obligar a la concientización, ya sea por la represión que implica o por las discusiones que provoca. La naturaleza incierta de la movilización es característica de los sistemas políticos autoritarios, en los cuales la acción terrorista busca inspirar y reactivar solidaridades, además de demostrar la fragilidad de las capacidades represivas del orden político imperante.

En cualquiera de estos casos, el terrorismo se define como una impugnación directa y violenta del Estado o de las formas de dominio que lo sustentan. De manera aún más pertinente, se inscribe como tentativa de perjudicar al sistema de dominio, actuando sobre los elementos más sensibles de su modelo estatal de organización. Así pues, existe una vinculación directa e inmediata entre terrorismo y Estado, es decir, entre la violencia extraestatal y

quien detenta el monopolio de la violencia física legítima. El terrorismo interviene así como destructor de los elementos de la lógica estatal. Para empezar, se presenta como portador de una contralegitimidad definida como exterior a la fórmula de legitimidad en la cual se apoya el Estado y con la cual se niega a comprometerse o pactar: esta contralegitimidad puede ser ideológica (Brigadas Rojas), étnica o cultural (terrorismo vasco o irlandés), y se distingue de la que anima los procesos revolucionarios, los cuales se definen con base en las solidaridades constituidas en el seno de la sociedad civil, gracias a la constitución de un movimiento social. Después, como el principio de la acción terrorista consiste en impugnar la diferenciación del ámbito político en el cual se apoya la lógica estatal, la acción política pierde su sentido y su legitimidad; el actor terrorista se niega a implicarse en el ámbito político oficial y a efectuar en él funciones de tribuna, como los partidos que utilizan, si no una estrategia, por lo menos un discurso revolucionario. De la misma manera, el acto terrorista tiende a disolver la dualidad de lo público y lo privado, por una parte, intentando crear las condiciones para un temor indistinto, estableciendo como objetivo potencial al conjunto de la población y, por otra parte, pretendiendo aprovechar al máximo el efecto de la publicidad, sensibilizando a la opinión mediante acciones espectaculares y obligando así al Estado a abandonar a la sociedad civil, en particular por los *medios* de comunicación y los *líderes* de opinión, elementos importantes de su poder de decisión.

Además, el acto terrorista desestabiliza al Estado desde sus principios y fundamentos mismos, tal como aparecen en las teorías del pacto social: al desafiar la capacidad del Estado para garantizar la seguridad del ciudadano, tiende a despojar a la obediencia civil del elemento que la hacía racional y útil para los individuos. En este nivel, lo que se transforma en tema de discusión es la validez de que el Estado monopolice la violencia; el Estado se toma tema de discusión y demuestra su impotencia aunque garantiza la seguridad física de los ciudadanos. En el contexto de los sistemas políticos pluralistas occidentales es pertinente la acción terrorista: por medio del pacto social se afecta al fundamento cultural del Estado, tal como se define desde la época de Hobbes; además, el efecto destructor queda reforzado por la convergencia de las crisis que afectan ahora a un Estado occidental que cada vez da más pruebas de su incapacidad para garantizar la seguridad económica y social de los individuos. Como circunstancia agravante, esta desnaturalización del funcionamiento estatal trastorna casi mecánicamente la concepción occidental de las relaciones internacionales y pone fin al principio según el cual toda violencia exterior a un Estado está a cargo de otro, para definir así las condiciones de un funcionamiento internacional que tiene que ser interestatal y consolidar mejor el papel de los estados. Así pues, el terrorismo internacional obliga a los estados occidentales a reflexionar acerca de sus funciones externas y sus acciones diplomáticas en un contexto desfavorable.

Quizá el efecto es distinto en los sistemas políticos extraoccidentales, en el seno de los cuales la cultura estatal es mucho menos sólida y el terrorismo cumple otras funciones: desde luego, su primera consecuencia es obstaculizar

un poco más la estatización del orden político demostrando que ésta es superficial, poco eficaz, que no garantiza la seguridad de los individuos ni la perpetuación de las instituciones nuevas; avala los ámbitos de autoridad tradicional, menos afectados y menos vulnerables a la acción de los grupos terroristas; crea las condiciones para la pasividad del ámbito político; éste, privado de los efectos de la competencia política, tiende a padecer el acontecimiento más que a crearlo, a registrar los efectos de las voluntades y estrategias exteriores, más que a afirmar su soberanía; sobre todo, consagra el estallido y la multipolaridad de un orden político que debe contar con la formación de agrupaciones extraestatales que aspiran a la soberanía, a la discusión autónoma y al derecho de definir de manera independiente las funciones de producción de sus propias acciones y estrategias. Esto es tan cierto en el caso de los sistemas políticos víctimas del terrorismo como de los que se asocian más o menos rigurosamente con el terrorismo y que, de cualquier manera, por poco válida que sea la hipótesis, para alcanzar condiciones mínimas de eficacia deben delegar y, de hecho, entregar a las organizaciones terroristas, una parte de su soberanía. De acuerdo con estas consecuencias, el ámbito internacional tiende a complicarse, a tener un número creciente de actores, liberándose de las reglas de derecho cuya legitimidad impugnan y que contribuyen a reforzar las áreas de incertidumbre que afectan al funcionamiento internacional.

EL GOLPE DE ESTADO

La destrucción violenta del orden político puede efectuarse igualmente desde dentro del ámbito institucional, por iniciativa de algunas *élites* con poder, y materializarse mediante la práctica del golpe de Estado. Éste se distingue de la revolución en que no implica la formación de un movimiento social, no moviliza a la población y se organiza desde dentro del ámbito político. Asimismo se diferencia del terrorismo en que su función manifiesta e inmediata es la toma del poder y no supone la producción de una fórmula de contralegitimidad, la cual se presenta como algo accesorio para diferenciar a los actores del golpe de Estado y distinguirlos de su objetivo, así como para legitimar *a posteriori* su acción. De hecho, el golpe de Estado se debe a la rivalidad de algunos sectores de la *élite* en el poder y sirve para redefinir el equilibrio interno: así pues, se efectúa a partir de temas más pragmáticos que ideológicos, como los de la eficacia, la denuncia de la corrupción y el nepotismo.

De hecho, el golpe de Estado es objeto de comparación desde la perspectiva de los factores que lo propician y desde la de la identidad de los actores cuya promoción asegura. Se han propuesto diferentes tipos de análisis acerca de los factores del golpe de Estado. El más frecuente, iniciado por Samuel Huntington, se refiere al grado de institucionalización de los sistemas políticos: en toda sociedad, las relaciones de poder se organizan en función de las reglas del juego, cuya calidad puede evaluarse según su eficacia y legiti-

midad. Según la incapacidad de las instituciones para *adaptarse* a situaciones nuevas (por ejemplo, a la conducción de una guerra, a un proceso de descolonización o a controlar un motín) y de aumentar su *complejidad* para comprender los papeles políticos nuevos (burocracia moderna, ejército, universidad, prensa), algunos actores pueden liberarse de las reglas del juego político. Su incapacidad para legitimarse, es decir, para ser *aceptadas* por los actores y grupos sociales y para *lograr su autonomía* respecto de algunos sectores sociales mejor dotados puede hacerlas frágiles, poco fidedignas e inoperantes en los contextos críticos. Entonces, ésta puede presentarse como una confrontación franca y directa entre actores con recursos de poder y así favorecer el golpe de Estado dirigido por el grupo con más recursos de poder, es decir, el ejército, para instalar lo que Samuel Huntington define sociedad pretoriana. Esta concepción muestra que es más fácil que el golpe de Estado ocurra en los sistemas políticos neopatrimoniales que se caracterizan por su poca institucionalización, pero también puede darse en cualquier sistema político cuyas instituciones sean frágiles, como atestiguan los momentos de desarrollo bonapartista en Francia y la historia contemporánea de las democracias latinas.

Guillermo O'Donnell atiende más al factor socioeconómico, pues declara que el golpe de Estado militar es una manera de reactivar al Estado burocrático autoritario contra los efectos sociales y económicos del populismo. Como el orden populista estimula el consumo popular, refuerza el poder de los sindicatos y multiplica los subsidios y asignaciones, se le considera responsable del deterioro de los parámetros económicos, el endeudamiento y la inflación, y por ende factor de desorden e incitación a la subversión. En este contexto, las *élites* económicas, los altos funcionarios y los militares se encuentran en el mismo nivel y giran en torno a los mismos intereses para poner fin a la incorporación de los sectores populares en la vida política y para transformar al Estado en un instrumento autoritario que reinstale el liberalismo económico. Quienes pusieron de manifiesto esta aparente contradicción de las temáticas autoritarias y liberales fueron los analistas del golpe de Estado militar argentino de 1976 conducido por el general Onganía, que reclamaba menos intervencionismo social y económico de parte del Estado y más firmeza frente a la "subversión" que consideraba consecuencia de esta vertiente populista. La hipótesis es rica: es evidente que es más complementaria que exclusiva de la hipótesis institucional; no es seguro que, a diferencia de la primera, su alcance sea universal: se aplica más bien a las sociedades latinoamericanas que a las demás sociedades, y no explica los golpes de Estado africanos, ni los de la Europa mediterránea; tampoco explica los sucesivos golpes de Estado (de los cuales Bolivia y Siria constituyen ejemplos muy diferentes) que son independientes de la variable económica.

En resumen, la interpretación económica tiene dos méritos: primero, el de nombrar y analizar un tipo de golpe de Estado militar entre otros y, luego, el de aclarar un modo de insertar a los miembros del ejército en la vida política; de esta manera se acerca a la segunda interrogación comparativa, que ahora se refiere a la estrategia e identidad de los actores cuya promoción es

favorecida por el golpe de Estado. Así, Stepan demostró, a propósito de Brasil, las transformaciones que caracterizan al grupo de oficiales superiores ya no dispuestos a actuar por su propia cuenta, de manera más o menos romántica, sino a aliarse con un círculo económico y tecnocrático para instalar o reinstalar cierta concepción y práctica del Estado. Esta actitud no surge sólo de la ideología y de los valores, sino de un cálculo racional: la restauración del Estado contra algunos sectores de la sociedad civil y, más precisamente, la modificación autoritaria de algunas de sus funciones, confieren al ejército un papel que sólo él puede desempeñar, y del cual sabe aprovecharse. Esta comprobación coincide con la que se desprende de algunos análisis que estudian el golpe de Estado militar por medio de la identidad y estrategia del grupo que lo promueve.

Desde esta perspectiva, la lógica pretoriana contiene cuando menos cuatro características propias de la *élite* militar. Primero, desde luego, posee importantes recursos de poder que se deben tanto a la fuerza de su organización y jerarquización como a sus elementos coercitivos: en las situaciones de confrontación, esta doble ventaja le proporciona la superioridad sobre cualquier otro grupo social y le da un argumento de peso para obtener la alianza de las demás *élites*. La imbricación del ejército y del partido en Siria, Irak, Argelia y Egipto corresponde a los aspectos de esta relación de fuerza y, en el caso de los tres primeros países, ayuda a explicar la expresión militar de las crisis de sucesión y la multiplicidad de golpes de Estado militares que en ellos se ha observado. Por lo demás, el ejército se caracteriza por su propensión a la autonomía, que lo lleva a tomar la iniciativa, de manera voluntariosa, para apropiarse del poder: menos implicado en la gestión de lo cotidiano, sin estar atrapado en las redes clientelistas, menos sensible a las demandas de categorías, independiente de los grupos sociales y de las clases debido a la promoción social e individual que efectúa, define su acción con más libertad que las otras fuerzas, es más libre para definir su acción, para investigar sus propios objetivos, y por ende está más dispuesto a iniciar la transformación del orden social y político en su beneficio. Esta mayor ligereza fue sensible y determinante en Francia durante el episodio argelino, durante el golpe frustrado de 1981 en la España postfranquista, y en 1952 en Egipto, durante el golpe de Estado de los oficiales libres, aunque este fenómeno es más evidente a medida que la sociedad alcanza el nivel de una modernidad y una estructura social complejas. Por último, en las sociedades en desarrollo, el ejército puede identificarse como polo de modernización: por un lado, porque su promoción como grupo constituido supone que tenga un efecto importante en el ámbito de la tecnología militar lo que, por supuesto, va aunado al esfuerzo de modernización económica y técnica; por la otra, porque la *élite* militar es sensible al desempeño de los modelos extranjeros y a la necesidad de eliminar el retraso acumulado en relación con estos últimos; por esta razón, no sólo está dispuesta a imitar a las sociedades desarrolladas y a importar los modelos del mundo occidental o de Europa del Este, sino a denunciar las debilidades de su propia sociedad y los diferentes obstáculos políticos que considera responsables del retraso de la obra modernizadora.

Esta última característica señala lo específico de los procesos pretorianos en la sociedades en desarrollo. Por supuesto, la práctica importadora de la *élite* militar se despliega en el plano simbólico y en el de la organización, para culminar, en ambos casos, en la decisión de marginar a las *élites* tradicionales y contener a los profesionales de la política. De manera más pertinente, en lo ideológico cristaliza en la intención de ser el distintivo esencial, es decir exclusivo, de su acción política, e incluso de su fórmula de gobierno. Esta convergencia de las referencias modernizadoras y nacionalistas se observa tanto en el kemalismo como en el nasserismo y en los movimientos putchistas africanos; explica la fuerte implicación del ejército en las formaciones políticas que pertenecen a otra perspectiva como, por ejemplo, el partido *Baath* en Siria y en Irak, y el FLN en Argelia; asimismo explica la diferenciación que, en el mundo musulmán, separa a los movimientos pretorianos de los islamistas. Desde esta última perspectiva, el kadafismo es particularmente significativo: prefiere el referente nacionalista árabe al religioso y se ostenta como un movimiento más que nada modernizador cuyo objetivo es acabar con la dinastía tradicional de los Sanussi; una vez en el poder definió un orden político orientado contra el imperialismo extranjero, contra los medios feudales y contra los amantes del pasado, aunque asimismo referido a un Islam que desea ser independiente de los *'ulama* y que así culmina en un despojo sensible de las *élites* religiosas. En cambio, las *élites* militares, inscritas en la modernidad, a la cual están relacionados sus intereses, difícilmente pueden promover un movimiento que reúna a los descontentos por el cambio social como, por lo contrario, logran hacerlo los movimientos religiosos, y en particular las organizaciones islámicas que se establecen como movimientos sociales, mientras que las acciones pretorianas se limitan a tomar el poder que, una vez logrados sus objetivos, las priven de la verdadera capacidad de movilización política o que, por lo menos, las lleven a apoyarse en el carisma del líder.

Estos elementos coinciden en algún modo con varias de las conclusiones a las que llega Samuel Finer cuando observa que la intervención militar en la actividad política está implicada con el grado de organización de la opinión pública. En efecto, el golpe de Estado se define como una manera de expresión y acción política que se realiza fuera de la opinión pública, y que incluso pretende imponerse como sustituto de ésta. El autor observa que este fenómeno se presenta en las sociedades carentes de opinión pública constituida y con escasas posibilidades de que se forme en ellas un movimiento social, como por ejemplo en la mayoría de las sociedades de África o del Caribe. También puede presentarse en sociedades definidas por una gran despolitización y por un alto nivel de alienación política que restan legitimidad al sistema político, pero que asimismo impiden la constitución de movimientos sociales: el caso es visible en el sureste de Asia, en la mayoría de los países latinoamericanos y en el mundo musulmán, por lo menos antes de que se constituyan los movimientos islámicos. Por último, aunque con menos frecuencia, se presenta en sociedades con opinión pública constituida, aunque muy fragmentada o polarizada, hasta culminar en la parálisis de los mecanismos institucionales, como sucedió en la República de Weimar, en Francia

en 1958, y en Grecia al final del decenio de los sesenta. Es probable que en este nivel sea más evidente la frontera que lo separa del movimiento revolucionario cuya orientación se caracteriza por introducir movimientos de opinión en el funcionamiento político.

LAS REVOLUCIONES

La comparación de los fenómenos revolucionarios presenta grandes problemas: cada revolución se caracteriza por su singularidad, mayor que en las otras formas de expresión libre. Es dudosa la comparación que suele establecerse entre las revoluciones francesa, rusa y china, para implantar un tipo ideal de revolución moderna, pero la segunda mitad del siglo xx ha restado más valor a la comparación: desde este momento, se designa revolución tanto a las guerras de revolución como a las de independencia, e incluso a algunas meras "revoluciones palaciegas"; para colmo, la aparición de la categoría de "revoluciones religiosas", sobre todo con los acontecimientos de Irán en 1978 y 1979, aumenta la confusión a este respecto. Es verdad que el *simbolismo* revolucionario permite un mínimo de unificación: los símbolos de la Revolución de 1789, que han tenido una amplia difusión, se han utilizado por un número importante de movimientos, lo cual ha provocado comparaciones más fundadas en las apariencias que en realidades sociopolíticas.

Además, desilusionan los resultados de los modelos explicativos, con frecuencia debido a las dificultades de la perspectiva comparativa. De esta manera, a la teoría marxista le ha sido difícil deshacerse de la explicación económica de las revoluciones, que concibe como el punto en que converge una doble contradicción: la contradicción interna de las relaciones sociales de producción (que se expresa mediante la lucha de clases) y la contradicción externa (que aumenta a medida que se osifica cada modelo de relación de producción, para oponerse al estado cambiante de las fuerzas productivas y engendrar crisis económicas más agudas cada vez). De esta manera, la revolución parece un punto de culminación casi mecánica que resulta de la activación de la lucha de clases gracias a los efectos de la crisis económica. Según esta base, la mayoría de los analistas marxistas solían considerar inminente la revolución en las sociedades capitalistas más desarrolladas y que, en cambio, era imposible en las sociedades menos desarrolladas económicamente; de esta manera, a principios del siglo xx, la II Internacional la creía próxima e inevitable en Alemania y poco probable en Rusia. Esta perspectiva tiene el doble defecto de excluir a las variables políticas de la explicación y de reducir la comparación a las leyes de la evolución unilineal. Al aplicarse a las sociedades no capitalistas, culmina en una lectura paupérrima e incluso viciada, ya que postula el determinismo económico, que difícilmente es universal fuera de las sociedades occidentales desarrolladas. Desde esta perspectiva, es significativa la dificultad del análisis marxista para explicar las revoluciones campesinas que ya no nos atrevemos a explicar en términos económicos, sino con referencia a la naturaleza de las solidaridades sociales.

El análisis sistémico —que debemos a Chalmers Johnson, y que se inscribe en una tradición parsoniana— presenta las mismas dificultades; consiste en explicar la revolución identificándola con una crisis de integración del sistema que se materializa en un desfase creciente y crítico de sus valores y de la naturaleza de su ambiente socioeconómico. Además de que este análisis resta claridad a la definición de revolución, y la hace particularmente vaga y amplia, resta importancia a las variables políticas, aunque Johnson procura destacar el papel de las *élites* en la realización del proceso revolucionario. Este análisis no es adecuado para los proyectos del comparatista, pues parte de una modelización abstracta y general y elimina lo específico de cada proceso revolucionario, cuando esperamos que una reflexión comparativa señale la relación de los tipos concretos de procesos revolucionarios con los modelos diferenciados de las estructuras sociales: en nada ayuda al conocimiento reunir a las revoluciones francesa, china, e islámica-iraní en una misma categoría, con el pretexto de que las tres implican la crisis de integración del sistema, si no se muestra de qué manera se integra cada una de estas revoluciones en una trayectoria singular de desarrollo político (sobre todo en una experiencia de impugnación) y cuál es su manera particular de articular los papeles sociales.

Por último, encontramos las mismas dificultades con las explicaciones que se conciben como frustración relativa: para sociólogos como Ted Gurr y James Davies, la revolución es el resultado de la esperanza en el cambio social, destrozada por las condiciones en que se realiza, al mismo tiempo selectivas e inferiores a las expectativas esperadas. Aquí nos encontramos con los mismos inconvenientes: el modelo, que se sitúa en un nivel de excesiva generalidad, elimina lo específico y desmantela el proyecto comparatista, sin considerar la naturaleza de las formaciones sociales y del poder político.

Estas fallas sólo pueden remediarse con tres condiciones: la definición precisa y rigurosa de la revolución; la inclusión de variables políticas que permitan delimitar lo específico de cada modo revolucionario; la práctica de una sociología histórica que ayude a colocar cada uno de estos modos en una trayectoria de desarrollo político. En un destacado artículo del *Traité de science politique*, Françoise Chazel examina con todo rigor los problemas planteados por el intento de definir un concepto utilizado con demasiada flexibilidad por su actor político y por el analista. Chazel utiliza la definición de Sigmund Neumann e incluye una perspectiva desde la cual la revolución es “un cambio radical, fundamental en la organización política, la estructura social, el dominio de la propiedad en materia económica y el mito dominante de un orden social, lo que traduce una ruptura importante en la continuidad del desarrollo”.

La revolución, considerada de esta manera, remite a una categoría mucho más rara que la que suele indicarse con este vocablo. La idea de un cambio fundamental en la estructura social es una realidad muy selectiva. Evidentemente, descarta a las “revoluciones palaciegas”; sólo incluye a las guerras de independencia de las colonias con una fuerte presencia colonial cuyo despojo puede conducir a la transformación de la sociedad y la propiedad,

como en el caso de Argelia. Además, de esta manera se excluyen los movimientos sociales cuya función se limita a un trastorno político: no pueden considerarse revoluciones la "Revolución de 1830" en Francia, los movimientos, con frecuencia de inspiración mesiánica, que culminaron en cambios dinásticos en China, y la "Revolución de 1640" ocurrida en Inglaterra. Aunque la revolución islámica-iraní produjo evidentes transformaciones políticas, no modificó el orden socioeconómico, sólo marginalmente afectó al régimen de propiedad y limitó los cambios de la estructura social a los efectos de la emigración selectiva de la antigua clase dirigente. En este contexto restrictivo, Theda Skocpol estableció una distinción entre las "revoluciones sociales" y las "revoluciones políticas". Las primeras, conforme a la definición de Neumann, trastocan el orden social y el político; las segundas sólo tienen efectos en el sistema político.

En ambos casos, es menester incluir la variable política para aclarar la explicación. Charles Tilly demostró que un análisis socioeconómico no podía explicar el éxito desigual de las aventuras revolucionarias en las diferentes sociedades y hasta termina por presentar como inevitable la revolución en las sociedades con algún grado de crisis económica o afectadas por una frustración mínima relativa. La revolución, de hecho, supone actores sociales impugnadores con una gran capacidad de organización política, un Estado con poca capacidad represora y una crisis de los modos de dominio. Esta hipótesis ya había sido expresada por Lenin en el contexto de la teoría marxista cuando prefería la organización política de la vanguardia del movimiento obrero para realizar los objetivos revolucionarios; con esta base, la corriente *bolchevique* consideró que la revolución podría realizarse de manera más inmediata en Rusia que en Alemania; así salía del razonamiento económico y sugería que la revolución no forma parte de la ley universal de la evolución de las sociedades, sino que se debe a la singularidad de sus trayectorias de desarrollo.

Cada vez es más frecuente esta lectura *política* de los procesos revolucionarios, que da un lugar destacado a la crisis estatal, a su legitimidad, sus capacidades y apoyos, así como al papel de las *élites* impugnadoras, su organización y su capacidad de movilización. Se ha impuesto como explicación de la Revolución francesa, a iniciativa de Denis Richet y François Furet, frente a la escuela de inspiración marxista representada, entre otros, por Albert Mathiez y Albert Soboul. La introducción de la variable política dificulta la tipología, pues revalora el papel de la acción política, del individuo y del acontecimiento: la Revolución inglesa de 1640 no remite sólo a la alianza de la aristocracia y de la burguesía comerciante, aislando el centro dinástico; se explica también gracias a la decisión de los Estuardo de entrar en conflicto con el Parlamento, a su política religiosa, en contra de los intereses de la corriente puritana y que afectaba las condiciones ventajosas de la alianza que reunía a los parlamentarios con los puritanos.

El carácter aleatorio de las tipologías aparece en los trabajos que intentan conciliar la preocupación por la perspectiva histórica con lo marginal de las variables políticas. Ya vimos que al interrogarse acerca de la formación de los

regímenes políticos modernos, Barrington Moore hablaba de su aparición cuando se efectuaban diferentes procesos revolucionarios. La hipótesis era incierta en sí, ya que relacionaba la revolución campesina con el establecimiento de un régimen comunista, a la "revolución desde arriba" con un régimen fascista y a la revolución burguesa con un régimen democrático. Esta última categoría era dudosa, ya que incluía a la Revolución de 1789 y a la Revolución inglesa de 1640, sin que hubiera entre ambas más distinción que la movilización campesina, fuerte en la primera y débil en la segunda. Sin embargo, debido a que no se considera la naturaleza del Estado, se establece una tipología triple: el Estado acaba con las comparaciones y singulariza no sólo los tipos de revolución, sino la naturaleza de la explicación conveniente.

Desde esta perspectiva, Tocqueville señaló el camino al sugerir el resultado que puede obtenerse de una explicación que relaciona a la historia con la inclusión de lo político. En *L'Ancien Régime et la Révolution* nos presenta una historia comparada de Francia e Inglaterra en la cual pretende explicar por qué en la sociedad francesa, antes de la Revolución de 1789, se dio un proceso de cambio brutal y violento que no conoció su vecina allende La Mancha. Ahora bien, la explicación propuesta es muy política, ya que el autor opone una sociedad francesa definida por instituciones políticas que se resisten al cambio social, a una sociedad inglesa cuya historia, por lo contrario, se distinguió por una regresión lenta y por la adaptación progresiva del principio aristocrático. Desde luego, no hay que sistematizar la explicación de Tocqueville, que se caracteriza por su naturaleza multicausal; sólo queda el hecho de que el Estado absolutista está en el centro del dispositivo; para sobrevivir, la monarquía no dejó de reforzar la centralización, la destrucción de los cuerpos intermedios y la separación de las clases; por supuesto, al nivelarse las condiciones debido al cambio social, surgieron tensiones mayores cada vez frente al sistema político y el orden social rígidos. Tocqueville agrega el efecto que tuvo la doctrina de los filósofos en las costumbres, efecto tanto más corrosivo, cuanto que los filósofos estaban lejos del poder, de la riqueza y de la realidad social.

Este análisis de la revolución sólo tiene cabida en la reflexión comparativa si el investigador se entrega a un examen atento de las condiciones en que se construye lo político, se autonomiza y se adapta al cambio social o, por lo contrario, tiende a anquilosarse, produciendo tensiones y violencias. Más que la crisis económica y que la frustración social, la variable discriminante resulta serlo el tipo de Estado y la manera de articularse gobernantes y gobernados; esta variable incluye una infinidad de tipos de revolución y permite la explicación singular de cada uno de ellos.

Esta rehabilitación del análisis del Estado aparece en los estudios que Theda Skocpol dedica a la revolución. La autora, que intenta establecer por qué una revolución social pudo delinear la historia de Francia, Rusia y China, sin presentarse en Inglaterra, Japón y Alemania, adelanta la hipótesis de que el proceso revolucionario se efectúa en las sociedades agrarias con un Estado burocrático institucionalizado cuya crisis político-militar en cierto modo actúa como desencadenante. Esta distribución tiene por efecto la orientación coerci-

tiva del Estado, dar al campesinado una actitud revolucionaria, separar a la aristocracia de la burguesía y, en una perspectiva que es la de Tocqueville, evitar la adaptación del Estado y menguar con ello sus capacidades. De esta manera, el origen remoto del proceso revolucionario está en la naturaleza agraria del Estado, en su implicación represiva junto a la aristocracia terrateniente: su origen inmediato está en la crisis que afecta a su capacidad de dominio cuando pierde el apoyo de la aristocracia sin contar con otros, y cuando burguesía y campesinado pueden activarse solidariamente.

La aportación de este modelo es consecuente. Considera de nuevo al Estado; con ello muestra los dos niveles que debe estudiar el sociólogo de la revolución: por una parte, su naturaleza social, pues los procesos revolucionarios se nutren de la denuncia del Estado comprometido en la salvaguardia represiva del dominio; por otra parte, su rigidez, pues este compromiso pronto culmina en la incapacidad para administrar el cambio social y, por ende, para reactivar su propio desempeño. Por lo demás, la referencia agraria se torna el elemento más sensible de la explicación: los estados agrarios son los que mejor corresponden a esta doble identidad de compromiso con la represión y dificultad para adaptarse al cambio del ambiente. Acerca de este punto Theda Skocpol puede obtener de la historia elementos más sólidos para verificar su hipótesis: por un lado, al buscar la huella de la naturaleza feudal del Estado del Antiguo Régimen francés, marcado en el siglo XVIII por la agudización de la crisis de sus relaciones con la aristocracia terrateniente; por el otro, destacando la debilidad de la aristocracia en Japón y el carácter político de las relaciones de dominio que ahí se establecen, la fuerte integración de la aristocracia prusiana y la construcción rápida de una sociedad civil que impone en Inglaterra la realidad de la alianza entre la burguesía y la aristocracia.

Sin embargo, este modelo explicativo plantea numerosos problemas. Desde varios aspectos, su tipología es discutible. Por una parte, ¿se pueden comparar las revoluciones francesa, rusa y china, sólo a partir de su naturaleza social, y sin considerar la temporalidad de cada una, lo específico de sus ideologías, de sus modelos políticos de referencia y su fundamento cultural? Vimos, en la parte anterior, de qué manera la historia occidental, la historia rusa y la historia china remitían a prácticas de impugnación diametralmente opuestas que responden a modelos distintos de poder, y que hacen artificial la comparación efectuada por Skocpol entre su manera de articular lo social y lo político. Por las mismas razones, clasificar a los imperios ruso y chino, así como a la monarquía francesa, en la categoría única de los estados agrarios, constituye un exceso de generalización, así como no se observa el criterio que permite señalar objetivamente la parte de la aristocracia "débil" (Japón), "autónoma" (Francia) o "integrada" (Prusia).

En realidad, lo más sensible del argumento reside en la orientación con que se explica la revolución a partir de la crisis de las sociedades agrarias, superando así la hipótesis marxista más común que hacía de ello el punto de convergencia de las sociedades capitalistas sin llegar a proporcionar ningún ejemplo convincente en su apoyo. Empero, esta nueva inclusión de las sociedades agrarias no aclara la naturaleza del proceso revolucionario que las

afecta ni el tipo de categoría social que puede movilizarse. Algunos autores han intentado volver a la hipótesis "económica"; por ejemplo Paige, que pretende señalar, con base en el ingreso y el tipo de propiedad, las categorías agrarias más movilizables en un proceso revolucionario. Desde esta perspectiva, los estudios de Eric Wolf tienen la ventaja de ser menos limitantes al concebir el impulso revolucionario de las sociedades agrarias en términos más sociológicos. Muestran, con base en los ejemplos de México, Rusia, China, Vietnam, Argelia y Cuba, que la transición hacia una sociedad de mercado transforma la naturaleza de la tierra y de la relación con ella: de apoyo de la integración comunitaria que era, pasa a ser una mercancía que, por esta transformación, contribuye a poner en peligro los lazos sociales, a reconsiderar las maneras de integración y a precipitar el acontecimiento de una crisis en el ejercicio del poder. Al mismo tiempo, este trastorno no se efectúa de manera uniforme en todo el país; los santuarios de la sociedad rural tradicional se conservan paralelamente a los ámbitos sociales que sufren una honda transformación, lo que en buena medida exacerba los conflictos. En esta situación, el proceso revolucionario se aprecia como una reacción defensiva frente a las amenazas a las formaciones sociales tradicionales, y como una impugnación del Estado central en aras de esta defensa. Entonces no se encarga de este proceso el campesinado rico, que carece de interés por el mismo, tampoco la fracción más pobre, que carece de la autonomía y los recursos necesarios para efectuar una movilización revolucionaria, sino el "campesinado medio" de tendencias antiestatales y de inspiración anarquista.

El señalamiento de este recurso revolucionario de las sociedades agrarias y del papel del campesinado con este efecto constituye un elemento esencial para el análisis comparativo de las revoluciones. Sin embargo, permanecen en la sombra dos aspectos. A pesar de los esfuerzos de Barrington Moore y de Theda Skocpol que, como vimos, tienen una concepción demasiado universalista, las relaciones entre el campesinado, las demás categorías sociales y los componentes del sistema político continúan oscuros. Sea cual fuere la importancia de su identidad campesina, las revoluciones también tienen una dimensión urbana que no sólo es la prolongación del modelo de motín que vimos definido antes y que, como tal, sigue poco estudiado. Por lo contrario, algunas revoluciones recientes parecen distinguirse por su naturaleza casi exclusivamente urbana y superar los elementos del problema agrario: este es, por ejemplo, el caso de la revolución iraní de 1978-1979. Así pues, junto a los fenómenos de resistencia comunitaria importantes en el medio rural y productores de pulsiones revolucionarias, convendría considerar también los fenómenos transpuestos en la ciudad al amparo de la migración de la población rural, y mal controlados debido a la movilización social brutal y errática que impide la integración de estas nuevas capas en el tejido urbano. Además, también aquí se plantea el problema de la alianza de estas capas con categorías urbanas orientadas hacia la modernidad, ya se trate del estudiante islámico en física nuclear o del pequeño funcionario que espera hacer carrera en la administración central. De hecho, cualquiera que sea la figura típica, el punto nodal del análisis y de la comparación de las revoluciones parece ubi-

carse en la inclusión de las condiciones en que puede efectuarse una alianza entre las categorías sociales que intentan protegerse de los efectos del cambio social y aquellas que, por lo contrario, se consideran frustradas y, por lo mismo, pretenden aprovechar dichos efectos.

Además, pocos estudios han intentado destacar cómo se incluye la variable cultural en la explicación del proceso revolucionario. Desde una perspectiva comparativa, es evidente que el uso de esta variable permite distinguir con claridad los tipos de revolución: la naturaleza puritana o islámica de una revolución, la orientación mesiánica, budista o taoísta de tal movimiento que derroca a una dinastía imperial china, constituyen la base de una *tipología cultural* de las revoluciones y una manera de distinguir a éstas de otras revoluciones sin matiz religioso explícito, y en las cuales la variable cultural sólo es uno de tantos factores *explicativos*. Por supuesto, el primero de estos propósitos no es insignificante, ya que permite mostrar que *algunas revoluciones* se realizan gracias a la movilización de un simbolismo religioso y al uso simultáneo de los instrumentos materiales de movilización ofrecidos por las organizaciones religiosas. Sin embargo, no hay que engañarse: una revolución sólo es religiosa por ese doble recurso formal: no obstante, responde a consideraciones sociopolíticas y sólo incluye actores religiosos con base en consideraciones políticas: los puritanos participan en la Revolución inglesa de 1640 porque tácticamente necesitan aliarse a los parlamentarios, pues los dos están amenazados por los Estuardo; el clero iraní aparece en el ámbito revolucionario de Irán porque desde hacía tiempo el poder político lo había despojado de privilegios materiales y simbólicos. En cuanto el uso de lo religioso como factor universalmente explicativo, remite a los principios generales de la explicación cultural de lo político tal como la estudiamos en los capítulos anteriores. Su uso para explicar los fenómenos revolucionarios aún es muy limitado, aunque Samuel Eisenstadt pretendió demostrar, de manera abstracta e incierta, que las condiciones más favorables para ubicar una situación revolucionaria se encontraban en las sociedades caracterizadas por una cultura que disocia el orden de la trascendencia aquí en la tierra, que valora la orientación a la vida terrena para regular este tipo de tensión y estimula el compromiso político de los individuos. En todo caso, por atractiva que parezca esta hipótesis, parece demasiado general para hacer operativa a la variable cultural en la comparación de los procesos revolucionarios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alexander, Y., *International Terrorism*, Londres, Praeger, 1976.
 —, y S. Maxwell (comps.), *Terrorism: interdisciplinary perspectives*, Nueva York, John Jay Press, 1977.
 Apter, D., *Pour l'État, contre l'État*, París, Economica, 1988.
 Badie, B., R. Santucci et al., *Contestations en pays islamiques*, París, CHEAM, 1984 (Publicaciones del CHEAM).
 Bayart, J.-F., et al., "Les modes populaires d'action politique", *Revue française de science politique*, vol. XXXV, núm. 3, junio de 1985.

- Carré, O., y P. Dumont (dir.), *Radicalismes islamiques*, París, L'Harmattan, 1985-1986, 2 vols.
- Charnay, J.-P., *Terrorisme et culture*, París, Fondation pour les Études de Défense Nationale, 1981.
- Chazel, F., "La mobilisation politique: problèmes et dimensions", *Revue française de science politique*, vol. XXV, núm. 3, junio de 1975.
- , "Les ruptures révolutionnaires", en Madeleine Grawitz y Jean Leca, *Traité de science politique*, vol. 2, París, PUF, 1985.
- Clastres, P., *La société contre l'État. Recherche d'anthropologie politique*, París, Minuit, 1974.
- Cohn, N., *Les fanatiques de l'apocalypse*, París, Payot, 1983.
- Davies, J., "Toward a theory of Revolution", *American Sociological Review*, 27, 1962.
- Dunn, J., *Modern revolutions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- Durkheim, E. W., *De la division du travail social*, París, PUF, 1967 (1ª ed., 1893).
- Eisenstadt, S., *Revolution and the Transformation of Societies*, Nueva York, Free Press; Londres, Collier-MacMillan, 1978.
- Finer, S., *The Man on Horseback*, Boulder (Col.), Pinter, 1988.
- Fischer, M. M., *Iran, from religious dispute to Revolution*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980.
- Furet, F., *Penser la Révolution française*, París, Gallimard, 1978.
- Greene, T. H., *Comparative Revolutionary Movement*, Englewood Cliffs (N. J.), Prentice Hall, 1974.
- Gurr, T. R., *Why men rebel*, Princeton, Princeton University Press, 1970.
- Hosbawm, E., *Les primitifs de la révolte*, París, Fayard, 1966.
- Huntington, S., *Political Order in Changing Societies*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1968.
- Hyden, G., *Beyond Ujamaa in Tanzania. Under development and an uncaptured peasantry*, Londres, Heinemann Educational Books, 1980.
- Johnson, C. A., *Revolutionary change*, Boston, Little Brown, 1966.
- Keddie, N., *Roots of Revolution*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1981.
- Kepel, Gilles, *Le Prophète et Parahon*, París, La Découverte, 1984.
- Lapierre, J. W., *Vivre sans État?* París, Seuil, 1977.
- MacFarlane, L. J., *Violence and the State*, Londres, Nelson, 1974.
- Mathiez, A., *La Révolution française*, París, A. Colin, 1948-1951, 3 vols.
- Moore, B., *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie*, París, Maspero, 1969.
- Muhlman, W., *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, París, Gallimard, 1968.
- Neumann, S., "The Internations Civil War", *World Politics*, I, 1949.
- Oberschall, A. R., *Social Conflicts and Social Movements*, Englewood Cliffs (N. J.), Prentice Hall, 1973.
- Paige, J. M., *Agrarian Revolution*, Nueva York, Free Press; Londres, Collier-MacMillan, 1975.
- Pereira de Queiroz, Maria Isaura, *Os Cangaceiros*, París, Julliard, 1968.
- Richet, D., *La France moderne: l'esprit des institutions*, París, Flammarion, 1973.
- Skocpol, T., *États et Révolutions sociales*, París, Fayard, 1985.
- Soboul, A., *Précis d'histoire de la Révolution française*, París, Ed. Sociales, 1982.
- Stepan, A., *The military in politics, Changing patterns in Brazil*, Princeton, Princeton University Press, 1971.
- Stone, L., *Les causes de la Révolution anglaise, 1529-1642*, París, Flammarion, 1974.
- "Le terrorisme", *Études polémologiques*, 1983.
- "Terroismes", número especial, *Esprit*, 1986, pp. 94-95.

Tilly, C., *From Mobilization to Revolution*, Addison Wesley Pub. Co., Reading (Mass.), 1978.

Tocqueville, A. de, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1984 (col. "Folio").

Tönnies, F., *Communauté et société*, Paris, PUF, 1944.

CONCLUSIÓN

Hace unos treinta años, el autor de un manual inglés escribía que la ciencia política "con dificultad podía aplicarse a los sistemas no políticos y, como ciencia autónoma, no era nada aplicable a los regímenes no políticos",¹ con lo cual quería decir que el campo de la politología debía restringirse en lo esencial a las democracias pluralistas y a sus fenómenos característicos.

Si esta conclusión fuera la nuestra, más valdría admitir que este libro carece de objeto y que hubiera bastado con una línea para declarar que la comparación política no sirve para nada. Por lo demás, no cabe duda que aquí no tienen qué hacer ni el político sagaz ni el periodista deseoso de entretener a su público. No sólo todo conocimiento es fatigoso, como observaba Proust, sino que dificulta la acción normal al privar a quien la ejecuta de una perspectiva siempre fresca y privarlo también de su convicción de que captará mejor que nadie las expectativas del medio que analiza. A estos practicantes más les vale convencerse, por ejemplo, de que el desarrollo del abstencionismo electoral en Francia sólo se debe a una indolencia pasajera de los electores cansados de los frecuentes escrutinios, en vez de atarearse para descubrir que el abstencionismo crece en toda Europa desde hace veinte años, y ciertamente por razones más complicadas. O, como hizo el ministro francés que había escuchado hablar por ahí de este asunto, acaso conviene declarar sin ambages que el régimen de partido único de pluritendencia era el mejor para los africanos. Otro inconveniente secundario se debía a que Senegal acababa de instalar el pluripartidismo. Sin embargo, en cuanto al fondo, este alto funcionario tenía a su favor la razón delirante de la acción. Le tenían sin cuidado las indiscretas minucias de los empecinados que pretendían explorar el dédalo de los mecanismos políticos apoyados sólo en la ambición científica.

Esto es como decir que la política comparada interesa nada más a estos últimos: a quienes se deleitan acorralando al misterio de la obligación de obedecer a un poder que en nuestras sociedades se denomina Estado, y que en otras sociedades —definidas acéfalas debido a esta inquietante carencia— ni siquiera tiene agentes a los que se hayan encargado exprofeso papeles de autoridad. Es cierto que el investigador (al que Max Weber llamaba "el sabio", como para darse valor en vista de los fracasos de su propia carrera política y periodística) confunde este placer con un oficio y con una vocación; incluso se interroga acerca de los sistemas "anti-políticos" cuando desea progresar en la localización de lo que desconoce. Entonces se le impone la comparación.

Después de releer este libro, es probable que dicha localización no le proporcione lo que uno esperaría. Las semejanzas y diferencias externas que

¹ B. Crick, *Defense of Politics*, Harmondsworth, Penguin Books, 1971, p. 173.

muestra la comparación en el ordenamiento de las instituciones de gobierno, en las fuerzas que gravitan a su alrededor o que las dominan, o incluso en los comportamientos inmediatos de los gobernados, sólo son estereotipos poco reveladores a primera vista. Esta sencilla descripción sólo ayuda al investigador en la medida en que la utiliza como punto de partida para una investigación más seria de los procesos de donde surgen las diferencias y las similitudes y de la manera en que estos procesos a su vez reflejan la importancia de sustratos viejos, o de efectos del ambiente, o bien el resultado de la intervención decidida de los hombres. Casi nunca se actualiza una causalidad demostrable, salvo como una ilusión del lenguaje susurrado por una moda intelectual. Empero, este acento de la investigación comparativa en el ámbito político parece inevitable; incluso parece tener bases racionales. En consecuencia, no descalifica el esfuerzo del comparatista.

Émile Durkheim consideró que la experimentación rigurosa en un caso único podía tener alcances científicos, incluso respecto de los hechos sociales. Esta parece una afirmación arriesgada en el muy complejo ámbito de los fenómenos políticos, y acaso sólo valga en lo que se refiere a algunos aspectos de la psicología de los comportamientos. En su caso, los innumerables parámetros que se deben incluir en el marco de un procedimiento científico no pueden controlarse y con frecuencia pasan inadvertidos. En estas condiciones, el método comparativo aplicado en el espacio y en el tiempo, o según los grupos sociales —y según otros grupos—, se presenta prácticamente como el único sustituto —imperfecto pero irremplazable— del método experimental claudicante. Aunque este sustituto no constituye una prueba, es casi el único que puede hacer avanzar de manera apreciable la inteligencia crítica del proceso considerado.

Si bien la modesta aprehensión a primera vista de similitudes o diferencias externas en dos o más ámbitos sólo constituye la etapa elemental de un método comparativo sin alcance explicativo,² queda por ver el beneficio de una comparación más seria. Sin temor a repetirnos, conviene plantear a este respecto que no es patrimonio de una categoría exclusiva de comparatistas competentes, categoría que casi no existe, a no ser que se incluya en ella, por un privilegio injustificado, a los teóricos poco enterados de la realidad que sea, o a aquellos especialistas de cualquier área plurinacional que suelen encerrarse en su singularidad. A veces estos son los menos comparatistas. Repitémoslo: la comparación se comprende más como una disposición intelectual, como una apertura metodológica, como una preocupación de información sostenida en los ámbitos políticos que no destacan del terreno "normalmente" visitado más o menos sistemáticamente por el investigador. Desde esta perspectiva, el comparatista no se presenta como experto de la comparación, sino como conocedor de un medio o de un problema, para colmo, convencido de que no puede comprenderlo mejor sino en sus contrastes con otros espacios, otros medios, o el mismo problema planteado de otra manera y en otro lugar.

² El vocablo latino *explicare* significa desplegar, o sea, desmontar los fenómenos.

Esto equivale a aceptar que la comparación resulta más natural e imperativa para quienes se asoman a un tipo de fenómenos políticos y no a un país o región considerados de manera global. Como sea, siempre sirve para tres grandes objetivos. En primer lugar, la actividad comparativa permite captar mejor lo realmente específico de cada objeto político. En segundo lugar, oculta los medios para señalar impulsos profundos del ejercicio de poder y de la expresión de los gobernados, consintientes o no. Por último, y también antes que nada, si bien la ambición comparatista no enriquece la definición siempre esquiva de la naturaleza de lo político, por lo menos ayuda a captar la multiplicidad y ambigüedad de sus sentidos. Por ello, obliga a quien la posee a poner en duda una impugnación permanente. La comparación fortalece la autocrítica; es como un diálogo socrático con las realidades inagotables del universo político.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abdou, Mohamed: 71
 Abdullah, M. S.: 94
 Abendroth, Wolfgang: 143
 Adorno, Theodor W.: 142-143, 255
 Agulhon, Maurice: 144, 219, 239
 Ahmed Bey: 185
 Alexander, Y.: 290
 Ali: 154
 Allardt, E.: 239, 253n, 264
 Al Mawardi: 154, 166
 Almond, Gabriel: 10, 18, 37, 58, 67, 93-94
 Amin, Samir: 68, 87, 94
 Anderson, B.: 257, 263
 Anderson, C. W.: 263
 Anderson, Perry: 20, 25, 28, 32, 35-36, 58, 92, 94, 144
 Andeweg, R. B.: 240
 Andropov, Yuri: 253
 Apter, David: 10, 67, 94, 290
 Aquino, Cory: 249
 Aquino, santo Tomás de: 120
 Arendt, Hannah: 142, 144, 255
 Aristóteles: 62, 94
 Aron, Raymond: 144, 252
 Ashford, Douglas E.: 144
 Asoka: 152
 Assad, Hafez-el: 155, 195, 258
 Atartuk, Kemal: 202

 Bacot, Guillaume: 144
 Badie, Bertrand: 58, 94, 108n, 144, 290
 Bagehot, Walter: 64, 94, 144
 Balazs E.: 177
 Banfield, E.: 80, 94, 220, 239
 Barghoorn, F.: 179, 257
 Barkan, Joël: 250
 Barnes, S.: 231, 239
 Barnett, D.: 257, 263
 Barret-Kriegel, Blandine: 144
 Batatu, H.: 209
 Bauer, Otto: 142, 261
 Bauer, R. A.: 264
 Bayart, Jean-François: 86, 94, 187, 209, 256, 258, 264, 275, 290
 Beer, S. H.: 239
 Bendix, R.: 20, 35-36, 56, 58, 91-92, 94, 103, 144, 211
 Besançon, Alain: 144

 Besnard, Philippe: 144
 Biarreau, M.: 178
 Bibes, Geneviève: 144
 Bill, J.: 185, 209
 Binder, Leonard: 94
 Birnbaum, Pierre: 47-48, 58, 92-94, 111n, 112, 240
 Bismarck, Otto von: 65, 85, 93, 135, 142, 207
 Blondel, Jean: 10, 66, 94
 Blum, Jerome: 144, 179
 Bodin, Jean: 112
 Bogdanor, Vernon: 94
 Bois, Paul: 31, 34, 58, 235
 Borre, O.: 233, 239
 Bouglé, Célestin: 151
 Boulard: 15
 Bourguiba, Habib: 50, 155, 195, 202
 Bourricaud, François: 204, 209
 Breshnev, Leonid: 253
 Brown, A.: 179
 Brozsat, M.: 257
 Brustein, W.: 33, 59
 Bryce, J. B.: 15, 58
 Brzesinski, Zbigniew: 141, 144, 252
 Buchanan, W.: 233
 Buda: 170, 276
 Budge, I.: 239
 Burdeau, G.: 66
 Burnham, W. D.: 237, 239
 Butler, David: 94
 Büttner, F.: 258

 Calvino, J.: 76, 122-123
 Camau, M.: 209
 Cantril, H.: 233, 239
 Capdevielle, Jacques: 232, 237, 239
 Cardoso, Fernando Henrique: 68, 87, 94, 208-209
 Carlos V: 114
 Carré, O.: 291
 Castles, F. G.: 144
 Castro, Fidel: 251, 259
 Castro, J. de: 263
 Catalina II: 176
 Cautrès, Bruno: 237, 239
 Ceaucescu, Nicolai: 259
 Cicero, padre: 277
 Clastres, Pierre: 266, 291
 Cockcroft, J. D.: 257, 263

- Cocks, P.: 144
 Cohen-Tanugi, Laurent: 144
 Cohn, B. S.: 178
 Cohn, Norman: 275, 291
 Coleman, J. S.: 67, 93, 94
 Collier, David: 88-89, 94, 209, 258
 Collins, Randall: 94
 Confucio: 148-150
 Corner, P.: 264
 Creel, H. G.: 177
 Crew, Ivor: 233, 239
 Crick, B.: 251n, 293n
 Cristo: 161
 Cromwell, Oliver: 112
 Crouch, Harold A.: 189, 209

 Charlot, Monica: 144, 237, 239
 Charnay, J.-P.: 291
 Chazel, Françoise: 285, 291
 Chelhod, J.: 178
 Chiama, J.: 261, 264
 Chilcote, R. H.: 58

 Daalder, Hans: 144
 Dahl, Robert A.: 18, 59, 94, 253, 261, 264
 Dahrendorf, Ralf: 144
 Daniélou, A.: 178
 Daniels, R. V.: 144
 Da Silva, Luis Ignacio: 263
 Dardess, J. W.: 178
 Davies, James: 285, 291
 Day, A. J.: 239
 Degenhardt, H. W.: 239
 De Schweinitz, Karl: 88, 94, 134-135, 144
 Deutsch, K.: 18, 59
 Diéguez, Héctor: 210
 Dogan, Matei: 10, 233, 239
 Dolkart, Ronald: 210
 Dreyfus, F. G.: 144
 Duguit, G.: 66
 Dumont, L.: 24, 59, 72, 94, 126, 141, 144, 152, 178
 Dumont, P.: 291
 Dunn, J.: 291
 Dupoirier, Elisabeth: 237, 239-240
 Dupont de Nemours: 116
 Durkheim, Émile: 35, 38, 67, 265, 291, 294
 Duvalier, F.: 198, 263
 Duverger, Maurice: 66, 95, 144

 Easton, David: 30, 68
 Eberhardt, W.: 178
 Eckart, C.: 239
 Eckstein, H.: 10
 Eisenmann, L.: 179
 Eisenstadt, S. N.: 29, 35-36, 56, 59, 67, 84, 95, 151, 189, 199, 209-210, 218, 239, 266, 290-291
 Elias, Norbert: 82, 94, 104, 144, 149
 Elster, J.: 47, 59
 Elwin, M.: 178
 Engels, Friedrich: 65
 Enrique VIII: 108
 Ersonn, S. O.: 233-235, 239-240
 Estuado, los: 286, 290

 Fainsod, M.: 179
 Farabi, Abu N.: 165
 Fauré, Yves-André: 211
 Faye, Jean-Pierre: 256, 264
 Federico Barbarroja: 109
 Federico Guillermo, emperador: 121
 Finer, Samuel E.: 10, 283, 291
 Fischer, G.: 261, 264
 Fischer, M. M.: 291
 Flanagan, Scott C.: 93-94
 Flora, Peter: 144
 Fogarty, John: 210
 Forlie, D.: 239
 Fortescue, J.: 61
 Fox, R. G.: 178
 Franco, Francisco: 142, 206, 258, 260
 Friedrich, Carl: 141, 144, 252
 Fromm, Erich: 142, 144, 255
 Frykenberg, Robert Eric: 162, 178
 Fuchs, Eric: 144
 Furet, François: 125, 144, 286, 291

 Gallo, Ezequiel: 210
 García, Alan: 205n
 Gardet, L.: 178
 Garrido, L. J.: 206, 256
 Gaucher, R.: 261, 264
 Gazzaniga, J. L.: 110n, 146
 Geertz, Clifford: 20, 38, 41, 44, 52, 56, 59, 95
 Gehlen, C.: 257
 Gellner, Ernest: 48, 59, 95, 144, 199, 202, 210
 Gerassi, J.: 263
 Germani, Gino: 203-204, 210
 Gerschenkron, Alexander: 88, 95, 134, 145
 Gerth, H. H.: 257
 Gibbon, E.: 179
 Godoy, Jack: 76
 Goethe, Johann Wolfgang: 127, 143
 Goody, Jack: 115, 145
 Gorbachov, Mijail: 251, 256n, 261
 Gossia, Martinus: 109
 Graham, R.: 212
 Gramsci, Antonio: 76, 87, 95
 Granet, M.: 178
 Grant, C.: 178
 Grawitz, Madeleine: 10, 94, 96
 Gray, J.: 179
 Graziano, Luigi: 199, 210

- Greene, T. H.: 291
 Greenfield, Sydney M.: 200, 210, 212
 Greenstein, F.: 145
 Gregor, A. J.: 145, 256
 Grew, Raymond: 145
 Griffiths, F.: 257
 Grosser, Alfred: 145
 Grunberg, Gérard: 237, 239-240
 Grunebaum, G. E. von: 179
 Gurr, Ted: 285, 291
- Haßburgo, los: 114, 128
 Halman, R.: 228, 239
 Hammer, K.: 257
 Harik, I.: 256, 264
 Harrig, S.: 239
 Hartz, Louis: 210
 Hastad, E.: 233, 239
 Haya de la Torre, R.: 205
 Hechter, Michael: 33, 35, 47, 59
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 121n, 145
 Heidenheimer, A. J.: 144
 Hermet, Guy: 59, 145, 210, 229, 239, 264
 Herzl, Theodor: 73
 Heunks, Felix J.: 227-228, 239
 Hill, K.: 233-234, 239
 Himmelweit, Hide: 237, 239
 Hintze, Otto: 63, 91, 104, 106, 108n, 145
 Hirschmann, Albert O.: 95, 116, 145, 209-210, 259
 Hitler, Adolfo: 114, 127, 143
 Hobbes, Thomas: 62, 112, 145, 279
 Holt, P. M.: 178
 Holt, Robert T.: 10, 59
 Horowitz, I. L.: 263
 Horowitz, Robert H.: 145, 263
 Hosbawm, E.: 291
 Hough, Jerry F.: 257-258
 Hudson, M.: 178
 Hugo, Victor: 116
 Huntington, Samuel: 59, 253, 264, 280-281, 291
 Hurbon, Laënc: 198, 210, 256
 Hurtig, Christiane: 210
 Hussein, Sadam: 195
 Hussey, J. M.: 179
 Hyden, Goran: 24, 59, 250, 264, 278, 291
- Ibn Jaldún: 48, 62-63, 174
 Ibn Roshd: 165
 Ibn Taimyya: 155
 Ibn Tumert: 154, 175
 Inglehart, R.: 235, 239
 Inkeles, A.: 261, 264
 Inonu, Ismet: 210
 Ionescu, Ghita: 202, 210
- Jaguaribe, Helio: 207-208, 210
 Janda, K.: 239
 Jaruzelski: 244
 Jefferson, Thomas: 123
 Jobert, Bruno: 254
 Johnson, Chalmers: 285, 291
 Jomeini, Ayatola, R.: 88, 154, 253, 258
 Joseph, Richard: 191, 210
 Juan Carlos de Borbón: 93
 Juan sin Tierra: 110
- Kaplan, Marcos: 210
 Kautilya: 162
 Kazancigil, Ali: 95
 Keddie, N.: 291
 Keightley, D. N.: 178
 Kelsen, Hans: 66, 95, 141
 Kemal, Mustafa: 208
 Kennedy, Paul: 91, 145
 Kepel, Gilles: 291
 Kern, Robert: 145, 200-201, 210
 Kirchheimer, O.: 239
 Kothari, Rajni: 68, 95
 Krauze, Enrique: 210
 Kubitschek, Juscelino: 207
 Kurth, James R.: 88, 89, 95, 204, 209-210
- Laidi, Zaki: 91
 Lambton, A. K.: 179
 Lancelot, Alain: 237, 240
 Lande, Carl Herman: 199, 210
 Landes, David: 88, 134, 145
 Lane, J. E.: 233-235, 239-240
 Laoust, H.: 179
 Lapierre, J. W.: 291
 Larsen, S. V.: 264
 Lavau, Georges: 66, 238, 240, 263
 Lawson, K.: 240
 Lazarsfeld, P.: 230
 Leca, Jean: 10, 58, 94, 96, 210, 240, 254
 Lee, presidente: 243, 263
 Lefort, Claude: 145
 Lehmbruch, G.: 211
 Leiden, C.: 189, 209
 Lemarchand, R.: 199
 Lenin, Vladimir Ilich: 93, 256, 286
 Lerner, Daniel: 18, 59, 220, 264
 Leveau, Rémy: 187, 191, 210
 Lewis, B.: 179
 Leys, Colin: 250, 264
 Lieberthal, K.: 257, 264
 Lijphart, A.: 235, 239
 Linz, Juan: 93, 145, 206-207, 210, 243, 253, 256-258, 261, 264
 Lipset, Seymour M.: 67, 95, 140, 145, 219, 221, 239-240

- Littunen, Y.: 239, 253n, 264
 Locke, John: 62, 141, 145
 Logan, P.: 233, 240
 Logde, M. C.: 257, 264
 Losada Lora, Rodrigo: 211
 Lowell, A. L.: 15, 59
 Löwenthal, Abraham Frederic: 206, 211
 Ludz, P. C.: 257, 264
 Luis XIV: 114
 Lutero, Martin: 120-122
 Lyman, Stanford Morris: 208, 211

 Macaulay, T.: 79
 MacFarlane, Alan: 47, 59, 80, 95, 119
 MacFarlane, L. J.: 291
 MacPherson, Crawford B.: 145
 MacRae, D.: 204
 Macridis, Roy: 10
 Mahoma: 71-72, 165-166, 175
 Mair, P.: 144
 Makler, H. M.: 257, 261
 Mandelbaum, D. G.: 178
 Manigat, Leslie: 198, 211
 Mann, Thomas: 116
 Mao Tse Tung: 277
 Maquiavelo, Nicolás: 112
 Marcos, Fernando: 202, 243, 249, 258, 263
 Martin, D.: 235, 240
 Martin, Denis C.: 187, 211, 250
 Martins, H.: 258
 Martinussen, W.: 235, 241
 Marx, Karl: 61, 64-65, 86, 136, 145
 Mastropaolo, Alfio: 145
 Mathiez, Albert: 286, 291
 Matta, Roberto Da: 80-81, 94, 197, 209
 Maxwell, S.: 290
 Mayer, Norra: 237, 240
 McAllister, Ian: 237, 240
 Médard, Jean-François: 199, 211
 Medeiros, Jorbas: 256
 Medlin, W.: 179
 Mehmet Ali: 185
 Mehnert, K.: 261, 264
 Menudier, Henri: 145
 Meny, Ives: 10
 Merkl, P. H.: 10, 240
 Merryman, John H.: 145
 Meyer, A. G.: 257, 264
 Michel, P.: 264
 Michelat, Guy: 233, 235, 240
 Michels, Roberto: 66, 95, 140, 226, 240
 Milioukov, P.: 179
 Mill, John Stuart: 15
 Milza, Pierre: 145
 Modelski, George: 95
 Mol, H.: 235, 240

 Montero, J. R.: 229
 Montesquieu: 61, 62-65, 95
 Moore, Barrington: 20, 25, 35-36, 55, 59, 87, 95, 130-132, 145, 287, 289, 291
 Moore, Clement H.: 261, 264
 Mooren, R. de: 228, 239
 Morlino, Leonardo: 145
 Mubarak, Hosni: 243
 Muhlman, W.: 291
 Mundt, Robert: 94
 Mussolini, Benito: 143
 Mutti, Antonio: 145

 Napoleón I: 114, 136-138
 Napoleón II: 138
 Napoleón III: 136, 138
 Nasser, G. A.: 202-203, 206
 Nathan, Peter: 255
 Nehru, Jawarlal: 151
 Neumann, Franz: 146
 Neumann, Sigmund: 285-286, 291
 Nicolaevski, B.: 264
 Nie, N. H.: 237, 240
 Nisbet, Robert: 21, 59

 Oberschall, Anthony: 47, 267, 269, 272, 291
 O'Donnell, G.: 68, 88, 95, 208-209, 211, 281
 Offe, Claus: 146
 Okumu, John J.: 250
 Ongania, general: 281
 Ostrogorski, Moisei: 66, 95
 Ostrogorsky, G.: 179
 Ourliac, P.: 110n, 146

 Pablo, san: 74
 Padgett, Leon Vincent: 206, 211, 258
 Paige, J. M.: 289, 291
 Paine, Thomas: 111, 146
 Palombara, Joseph La: 10, 94, 239-240
 Papini, Roberto: 210
 Parker, G.: 115n
 Payne, Stanley G.: 146, 256
 Paz, Octavio: 211
 Pedro el Grande: 167, 175
 Péguy, C.: 205
 Pelassy, Dominique: 10
 Pereira de Queiroz, Maria Isaura: 291
 Peristany, J. G.: 200
 Perón, Juan Domingo: 200-201, 206, 258
 Pesonen, P.: 233, 240
 Petersson, O.: 233, 240
 Picasso, Pablo: 116
 Pinder, J.: 239
 Pinochet, Augusto: 249
 Pipes, R.: 179
 Pitt, David Charles: 197, 211

- Pitt-Rivers, Julian: 79, 95, 200, 211
 Plano, Jack C.: 211
 Platón: 61-62, 95
 Polanyi, Karl: 24, 45, 59, 95
 Polin, Claude: 146
 Polsby, N.: 145
 Pomper, G.: 237, 240
 Popkin, Samuel: 47-48, 59, 80, 95
 Popper, Karl: 27, 43
 Posada, Alfredo: 66
 Powell, G. Bingham: 10, 58, 67
 Primo de Rivera, Miguel: 142
 Proust, Marcel: 293
 Purcell, S. K.: 258
 Pye, L. W.: 18, 59, 178, 257, 264

 Qotb, Sayyev: 175
 Quermonne, Jean-Louis: 146

 Rae: 66
 Rallings, C. S.: 233, 240
 Rama, Carlos M.: 163, 211
 Rangel, Carlos: 211
 Reich, Wilhelm: 142, 146, 255
 Rémond, René: 126
 Reyna, José Luis: 206, 211-212
 Richet, Denis: 286, 291
 Rigby, T. H.: 257
 Riggs, Fred: 193, 211
 Robin, M.: 10
 Roet, R.: 189
 Rokkan, Stein: 10, 25-28, 35-36, 59, 91-92, 95, 117, 146, 219, 221, 239-240
 Romano, Sergio: 146
 Rosanvallon, Pierre: 146
 Rosas, Juan de: 198
 Rose, Richard: 230, 232-233, 235, 237, 239-240
 Rosenberg, Arthur: 146
 Rossi, Ernest E.: 211
 Rostow, W. W.: 67
 Roth, Gunther: 191, 211
 Rouquié, Alan: 210-211, 264
 Rousseau, Jean-Jacques: 63, 96, 204
 Rubel, Maximilien: 146

 Sadat, Anwar el: 206
 Salazar, presidente: 143, 207
 Santucci, R.: 290
 Särilvik, B.: 235, 240
 Sartori, Giovanni: 146
 Saul, John S.: 250
 Schemeil, Yves: 211
 Schmitt, Carl: 66, 96, 135, 146
 Schmitter, Philippe C.: 207, 211, 258
 Schonfeld, William: 226, 240
 Schoultz, Lars: 206, 212

 Schwarzmann: 200
 Seignobos, P.: 179
 Seiler, Daniel-Louis: 10, 240-241
 Sheffield: 246
 Sherma, M. S.: 178
 Shils, Edward: 59, 68, 203, 212
 Siegfried, André: 66, 96
 Simon, M.: 233, 235, 240
 Sin, cardinal: 249
 Singer, M.: 178
 Skilling, Gordon: 257
 Skocpol, T.: 35-36, 55-56, 59, 91, 96, 286-289, 291
 Smith, Adam: 198
 Smith, Peter H.: 206, 212, 257
 Smith, Thomas: 61
 Soboul, Albert: 286, 291
 Somoza, los: 198
 Soto, Hernando de: 212
 Soulet, J. F.: 261, 264
 Sourdel, D.: 179
 Srinavas, M. N.: 178
 Stalin, José: 252-253, 256, 263
 Steiner, K.: 233, 241
 Stepan, Alfred: 145, 210, 282, 291
 Stone, L.: 291
 Strickon, Arnold: 200, 212
 Stroessner, Alfredo: 199
 Suárez, Adolfo: 93

 Talmon, J. L.: 146
 Tambiah, S. J.: 178
 Thapar, R.: 178
 Therborn, Goran: 140, 146
 Thiers, Adolphe: 93, 139
 Thompson, E. P.: 32, 59
 Thompson, William R.: 96
 Tilly, Charles: 20, 34, 36, 56, 59, 99, 146, 236, 286, 292
 Thingsten, Herbert: 146
 Tocqueville, Alexis de: 15, 61, 64-65, 96, 125, 146, 246, 287-288, 292
 Todd, Emmanuel: 81-82, 96
 Toinet, Marie-France: 229-230, 241
 Tönnies, F.: 265, 292
 Trevor-Roper, H.: 29
 Trotsky, León: 142
 Trujillo, Rafael: 198
 Tupac-Amaru: 196, 277
 Turner, B. S.: 179
 Turner, John E.: 10, 59

 Ulam, A. B.: 239
 Urwin, D.: 235, 240-241

 Valen, H.: 235, 241

- Valenzuela, Arturo: 212
 Vandermeersch, Léon: 178
 Vargas, Getulio: 203, 205n, 207-208, 258
 Vatin, Jean-Claude: 210
 Verba, S.: 37
 Villey, M.: 146
 Vladimir, príncipe: 167
 Vogel, E.: 257, 264
- Wakeman, F.: 178
 Wald, K. D.: 246
 Waldmann, Peter: 206, 212
 Wallerstein, Immanuel: 35, 55, 59, 68, 87, 96, 133, 146, 168, 179
 Walpole, R.: 197
 Waterbury, John: 144, 199, 212
 Watt, W. M.: 179
 Weber, Eugene: 146
- Weber, Max: 21, 25, 28, 36, 38, 45, 61, 64-67, 69-70, 72, 74-75, 84, 96, 102-103, 146, 149, 152, 160, 181, 197, 212, 293
 Weiner, M.: 59, 239-240
 Weinert, Richard S.: 206, 211-212
 Whitehead, Laurence: 211
 Whittier Heer, N.: 144
 Whyte, J.: 233, 235, 241
 Wiarda, Howard John: 59, 198, 212
 Wilensky, H. L.: 146
 Willame, Jean-Claude: 189, 212
 Wittfogel, Karl: 63, 84, 96
 Wolf, Eric Robert: 47, 59, 200, 212, 289
 Worsley, Peter: 204
 Wynia, Gary W.: 212
- Zanders, H.: 228, 239
 Zolberg, Aristide R.: 96, 256, 264

ÍNDICE GEOGRÁFICO

- África: 20, 68-69, 90, 180, 184, 197, 283; negra: 186, 190, 270, 272-273; occidental: 276; sub-sahariana: 74, 77, 86, 92, 249, 256, 263
 Albania: 255
 Alemania: 16, 37, 56, 69, 79, 82, 85, 88, 92-93, 105, 107, 109, 117-118, 127-128, 132, 134-135, 140-143, 221-222, 227-228, 230, 232, 247, 252-254, 257, 284, 286-287; República Democrática: 249, 255, 257, 262; República Federal: 229, 231, 233-235, 255
 Alep: 261
 Alto Loira: 31, 34
 Amazonas: 266
 América: 97; Central: 196, 198; Latina: 68-69, 81, 89, 91, 93, 190, 195-200, 202-204, 205-208, 243-246, 249, 253, 261, 272-273, 276; Norte: 85, 98, 112-113, 116, 197, 200, 203-204, 238, 244; Sur de: 202
 Amsterdam: 133
 Angola: 81
 Arabia Saudita: 71, 190, 194
 Argelia: 72, 88, 195, 271, 282-283, 286, 289
 Argentina: 67, 196-198, 203-204, 209, 258
 Asia: 20, 69, 84, 114, 180, 184, 209, 249, 253, 283
 Atlántico, océano: 26, 196
 Australia: 90, 112, 231
 Austria: 140, 143, 223, 229, 231, 233-235; -Hungría: 105
 Bali: 52
 Báltico: 117, 168
 Bélgica: 58, 69, 223, 227-229, 231-235
 Birmania: 273
 Bizancio: 156-157
 Bogotá: 272
 Bolivia: 281
 Brasil: 81, 88-89, 189, 196-198, 201, 203, 207-209, 248, 250, 252, 258, 262-263, 273, 276-277, 282
 Bruselas: 232
 Burkina-Faso: 17
 Camerún: 187
 Canadá: 231, 246
 Cantón: 257
 Caracas: 272
 Caribe: 283
 Castilla: 111, 128
 Colombia: 199, 201, 246
 Congo: 189
 Constantinopla: 107
 Córcega: 63
 Corea, del Norte: 89; del Sur: 88, 207-208, 243, 262
 Costa Rica: 197
 Crimea: 134, 176-177
 Croacia: 143
 Cuba: 289
 Chicago: 231
 Chile: 198
 China: 89, 91, 113, 115-116, 131, 148, 150, 157, 159, 169, 253, 255, 257, 260, 286-287, 289; Imperial: 84, 171; República Popular: 52, 63, 183
 Dakar: 220, 272-273
 Danubio: 114
 Dinamarca: 105, 128, 227-229, 231, 233-235
 Ecuador: 199, 205n
 Egipto: 53, 166, 174, 185, 202-203, 206, 243, 256, 258, 270-272, 282
 El Cairo: 220
 Escandinavia: 142, 222, 230, 233
 Eslovaquia: 143
 España: 58, 65, 88, 91, 93, 97, 115, 117-118, 128, 131, 140, 142, 196, 206-207, 209, 222, 227-230, 233-235, 244, 249-250, 253, 256, 260-263, 277, 282
 Estados Unidos: 37, 66, 75, 90, 111-112, 125, 131, 133-136, 139-140, 204, 229-231, 236-238, 246, 270, 272-273
 Europa: 15, 36, 55, 63, 66, 69, 75-76, 78-79, 81-83, 85-86, 91, 102, 104, 107, 110-112, 115, 130, 184, 195-196, 202-203, 209, 229-230, 233, 238, 245, 247, 272, 275, 293; balcánica: 199; Central: 105, 118, 121, 134, 143, 177; Este de: 88, 101, 109, 255, 257, 260, 274, 282; mediterránea: 128, 199, 281; meridional: 199, 246; Norte de: 26, 33, 118, 121, 227; Occidental: 16, 27, 58, 113, 114, 116-117, 141, 157, 160, 168, 192-193, 197, 200, 205, 222, 227-228, 234; Oeste de: 88, 244; Oriental: 26, 116; Sur de: 26, 118, 140, 221-222, 231, 253
 Filipinas: 201-202, 243, 249, 258, 262-263, 277

- Finlandia: 223, 229, 231-235
 Flandes: 223, 234
 Francia: 15-17, 23, 56, 58, 63-65, 69, 82, 85, 88, 92-93, 98, 105-107, 112, 114-115, 117-119, 124-126, 131-132, 135-139, 142, 222-223, 227-229, 231-235, 237, 243, 246-248, 251, 269-270, 281, 283, 286-287, 293
 Gabón: 266
 Ganges: 161
 Ginebra: 76, 123
 Gran Bretaña: 16, 37, 58, 72, 82, 88, 90, 92, 104-105, 111-112, 119, 124, 130-131, 133-134, 136, 139-140, 142, 223, 227-229, 231-232, 234-237, 246; *véase también* Inglaterra
 Grecia: 62, 200, 228-230, 234-235, 284
 Haití: 198, 256, 276
 Holanda: 130
 Hungría: 105, 253, 259
 Ibérica, península: 196
 India: 19, 63, 65-67, 72-73, 79, 81, 90, 92, 148, 150-152, 154, 161-162, 167-172, 177, 246, 270
 Indonesia: 72, 88, 92, 189, 249
 Inglaterra: 15, 56, 63-65, 69, 85, 87, 91, 102, 104, 106-108, 111, 115, 117, 119, 123, 127, 130-132, 134, 150, 222, 286-288; *véase también* Gran Bretaña
 Irak: 72, 184, 195, 282-283
 Irán: 50-51, 71, 88, 153-154, 156, 187, 192, 194, 249, 253, 258, 262, 272, 284
 Irlanda: 228-229, 231, 233-235; del Norte: 227-228
 Islandia: 229
 Israel: 111n
 Italia: 37, 58, 107, 109, 116-118, 128, 133-135, 140-141, 143, 222-223, 227-229, 231-236, 277
 Jamaica: 276
 Japón: 56, 63, 80, 88, 90, 246, 287-288
 Jerusalén: 73, 275-277
 Jordania: 154
 Kenia: 250
 Kiev: 52, 157
 Kuwait: 184
 La Mancha: 16, 105, 287
 La Meca: 156, 175
 Líbano: 262, 270
 Libia: 187
 Londres: 133
 Luxemburgo: 229
 Madagascar: 90
 Madrid: 101
 Maghreb: 48, 72, 90-91, 154, 218, 245, 261, 272, 276
 Malta: 200
 Marruecos: 50, 154, 174-175, 187, 190-191, 194, 243, 258, 271
 Medina: 50, 62, 71, 165, 175
 Mediterráneo: 114
 Melanesia: 276
 México: 37, 83, 196-198, 202, 205-206, 249, 258, 276, 289
 Minas Gerais: 201
 Moscú: 157
 Munster: 275
 Nicaragua: 81, 198
 Nigeria: 191
 Normandía: 119
 Noruega: 142, 229, 231-236
 Nueva Zelanda: 111 n
 Oriente: 72, 107, 114-115; Cercano: 53, 84, 202; Extremo: 84, 91, 255; Medio: 90, 189, 220
 Países Bajos: 72, 98, 115, 117, 128, 221, 227-229, 231-235
 Pakistán: 50
 Paraguay: 198-199
 París: 34, 127, 137-138
 Pekín: 260
 Persia: 174, 185
 Perú: 196, 198, 205-206
 Polonia: 244, 249-250, 255, 260, 262-263
 Portugal: 105, 117, 196, 207, 228-229, 234-235, 249
 Postdam: 132
 Provenza: 219
 Prusia: 88, 106, 127, 132, 138, 140, 222, 288
 Reino Unido: 233
 República Dominicana: 198
 Rhin: 117
 Roma: 27, 52, 75, 107-109, 117-118, 156, 217, 221
 Rusia: 52, 56, 65, 88, 106, 131, 157, 167-168, 177, 252-253, 259, 284, 286-287, 289; *véase también* Unión Soviética
 Rwanda: 249
 Sahara: 90, 155, 244
 Sahel: 195
 Salem: 125
 San Petersburgo: 168
 Sao Paulo: 201
 Sarthe: 31, 34
 Senegal: 72, 262, 273, 293
 Sicilia: 62
 Singapur: 207, 243, 263

- Siracusa: 62
 Siria: 189, 195, 249, 258, 261, 281-283
 Sudán: 276
 Suecia: 105, 115, 117, 223, 228-229, 231-235
 Suiza: 69, 75, 113, 139, 228-230, 232, 234-235
- Taiwan: 88, 207, 243, 245
 Takrit: 195, 270
 Tanzania: 24, 187, 278
 Teherán: 220
 Tibet: 273
 Tien-Sin: 257
 Tonquín: 80
 Túnez: 72, 155, 166, 185, 195, 202, 243, 249, 271
 Turquía: 72, 202, 208, 243, 248
- Ucrania: 277
 Unión Soviética: 89, 142, 244, 249-252, 254-255, 257-258, 261, 263; *véase también* Rusia
 Uruguay: 196-197, 209, 261
- Vendée: 34
 Versailles: 127, 129
 Viena: 176
 Vietnam: 289
- Wallonia: 232, 234
- Yemen: 72
 Zaire: 276

ÍNDICE TEMÁTICO

- abasidas: 40, 51-52, 154
 absolutismo: 20, 28, 32, 92, 105, 116-117, 121, 125, 130, 159, 171; francés: 112, 118; Monárquico: 17, 61n, 85, 87, 102, 111, 115, 131-133, 185; ruso: 157
 abstención electoral: 140, 227-228, 229, 238, 259, 275, 293
 acción, social: 22, 34, 36, 38, 43, 45, 48; variables de la: 92
 afinidad electiva: 25, 28-29, 75
 agricultura: 26, 48, 150, 177, 208; "represiva": 132; decadencia de la: 139
 alauitas: 195, 270
 aldeas: 163, 190, 219, 265
 alfabetización, analfabetismo: 67, 200, 250, 270
 análisis, cultural: 25, 36, 39-40, 42-44, 45, 47, 51, 64; electoral: 15, 31, 230, 250; estratégico: 46, 54; interpretativo: 46; marxista: 32; monográfico: 50; sistémico: 46, 217, 285; tipológico: 36
 anarquía, anarcosindicalismo: 62, 139, 148, 163, 176, 198, 265, 277, 289
 anomía: 238
 antiamericanismo: 203
 Antigüedad: 91
 Antiguo Régimen: 15, 83, 121, 125-126, 268, 277, 288
 antropología: 18, 20-21, 24, 36, 50, 60, 70, 81, 267
apartheid: 197
 apropiación, estrategia de: 183-184, 191, 193; re-: 54
 árabe, árabes: 45, 50, 91, 155, 164-165, 167, 184, 196, 206, 283
 aristocracia: 25-26, 62-63n, 82-83, 127, 130-132, 142, 148, 150, 160, 167-169, 175-177, 286, 288
Arthashastra: 162
 ascetismo: 28
 autocracia: 176
 autonomía: 24, 103, 157, 160, 163, 169, 217, 222, 254, 282; de la aristocracia: 176; del Estado moderno: 71, 76
 autoridad: 57, 70, 103-105, 190; crisis de: 28, 46, 150, 185; familiar: 71; modos de: 77; monárquica: 185
 autoritarismo, regímenes autoritarios: 17-18, 30, 50, 55, 65, 68, 82, 91, 102, 124, 130-131, 138, 140, 142, 198-199, 201-202, 204-206, 217, 219-220, 243-245, 248, 252-253, 257, 259, 275, 281; alemán: 87, 127; bismarckiano: 88; burgués: 254; burocrático: 209; conservador: 207; en la democracia: 270; imperial: 136; industrializador: 89; japonés: 87; latinoamericano: 208, 258; liberal: 129; moderno: 93; occidental: 132, 134; plebiscitario: 136; sirio: 262
 aztecas: 83-84
Baath, partido: 17, 50, 155, 195, 270, 283
 bancas, banqueros: 133
 barmecida, vizirato: 165
 behaviorismo: 21, 29-31, 33, 37, 66
 Biblia: 73
Bill of Rights, véase derechos del hombre
 bipartidismo: 201, 223, 252, 263
 bolcheviques: 224, 286
 bonapartismo: 65, 86, 126, 136, 202-203, 207, 254, 281
 boulangismo: 126, 205
 boyardos: 167
 brahmanes: 151-152, 162
 Brigadas Rojas: 279
 brujería: 74, 77, 125, 194
 budismo: 29, 72-73, 149, 152, 163, 170-171, 262, 273, 276, 290
 burguesía: 24-25, 49, 65, 86-87, 109, 117-118, 127-128, 130-132, 135, 137, 150, 168, 176, 195, 201, 203-207, 251, 268, 286, 288; nacional: 68, 189
 burocracia: 19, 22, 45, 53, 67, 79, 84, 103, 106, 108, 159, 166, 185, 190, 226, 281; estatal: 180, 182; imperial: 160; ineficiencia en la: 192; militar: 195, 208
 buyida, emirato: 165
 cabeceras: 163
 caciquismo: 200-201
 califa: 166
 calvinismo: 66, 74-75, 80, 122-123
 Cámara de los Representantes: 229
 camarillas políticas: 244, 250-251, 257-259
 campesinado: 25-26, 52, 84, 119, 121, 132, 138, 150, 171, 175-177, 199-200, 202, 255, 275, 288-289
 candomblé, culto: 263, 276
 capitalismo: 28, 66, 74-75, 82, 85, 131-134, 176,

- 200, 204, 270, 284, 288; dinámica del: 118; expansión del: 29, 55, 117; utópico: 198
 carisma: 125, 190, 195, 203, 205-206, 258, 283
 Carta de Derechos: 111
 cartismo: 85
 castas: 81, 148, 151-152, 161-163, 167, 171, 270; en América: 196-197, 200-201, 204
 castrismo, régimen castrista: 206
 catolicismo, Iglesia católica, católicos: 71, 75-76, 82, 117, 128, 196, 205, 221, 232, 273-274; véase también Iglesia
 caudillos: 198-199, 206
 causalidad: 29, 45, 55-56, 69, 82; económica: 32; mono: 94, 130; multi: 287; política: 125
 centralismo, centralización: 158, 170-171, 174-175, 177, 182, 186, 199
 centro dinástico: 170-171; político: 112
 centro-periferia (paradigma): 21, 60n, 68, 87, 159, 161, 175, 193-194, 222
 César: 73, 76, 107, 121
 cibernética: 30, 68
 ciudad, véase urbe
 ciudad-Estado: 26, 62
 ciudadanía: 71, 73, 136; electoral: 140; militar: 140; moderna: 115; occidental: 123; pasiva: 137; universal: 143
 clan: 80, 161, 190, 199, 219, 265
 clase obrera, proletariado obrero: 33, 65, 138, 142, 202-205, 207, 232, 234, 261, 275
 clases medias: 202, 204, 208
 clases sociales: 32, 49, 199-200, 220, 246; "barre-ras" de: 253; diferenciación de las: 150; formación de: 33; lucha de: 203, 284; "peli-grosa": 136-138, 176
 clientelismo: 198-203, 218, 220, 244-248, 268, 270, 282; religioso: 273; sumisión y: 245
 climas, teoría de los: 63
 colonización: 97, 196, 285; des-: 16, 281
 comercio: 261
 Comisiones Obreras (España): 260, 263
 Common Law: 78, 110
 Commonwealth: 112
 Community: 112
 compadrazgo: 200
 comunalización: 139, 152, 160, 257
 comunicación, técnicas de la: 270, 279
 comunidad, resistencia comunitaria: 196, 269; individuo-: 47
 comunismo: 25, 89, 140, 257-258, 261
 Confesión de Augsburgo: 121
 conflictos, culturales: 194; étnicos: 194
 confraternidades musulmanas: 273
 confucianismo: 149, 159, 169-171
 Congreso de Viena: 176
 consagración: 107
 conservadores: 126, 200-201, 203, 224, 247
 constituciones: 137, 155, 176, 219; véase también derecho constitucionalista
 Contra (Nicaragua): 81
 Contrarreforma: 27-29, 117-118, 221
 cooptación, mexicana: 257
 Corán: 153
 Corn Laws: 85
 corporativismo: 258
 corrupción: 17, 62-63, 72, 191-193, 280
 cristianismo: 15, 28-29, 74, 78, 109, 115, 128, 149, 157; bizantino: 156; conversión al: 197; cul-tura del: 39, 186; occidental: 156, 197; orien-tal: 156; ortodoxo: 107; romano: 40; tomista: 153
 cultura(l): 19, 22, 24-25, 29-30, 33, 40, 45, 61, 64, 92, 142, 186; análisis de: 36; categorías de la: 89; cívica: 252; concepto de: 20-21, 23, 38; diferencia: 254; islámica: 39, 51; modelos: 34, 82, 193; normatividad: 77; occidental: 39; universalidad de la: 70
 culturalismo: 43, 46, 183; mono-: 21-22; trans-: 21-22
 curialización: 82, 127
 charifismo: 50
 chifitas: 153-154
 chuanes: 236, 277
 dawla: 23
 decisión política o electoral, véase voto
 Declaración de Independencia de los Estados Unidos: 122
 degaullismo: 126, 236
 demagogia: 203
 democracia cristiana, partidos cristiano-demó-cratas: 205, 221, 234, 247, 260
 democracia, democratización: 16, 22, 25, 63n-64, 75-77, 82, 88, 102, 106, 113, 119, 124, 132, 141, 199, 201-103, 205, 219-221, 227, 230-231, 260; anti: 136; masiva: 136, 137, 140, 143; moderada: 62; pluralista: 238, 293; proceso de: 24; relativa: 91; representativa: 20, 57, 130; véase también transición democrática
 demografía, asentamientos: 275
 dependencia: 68, 180, 203; paradigma de la: 181
 derecho: 45, 141, 163, 197; anglosajón: 111; ca-nónico: 52, 78; civil: 132; constitucional: 62; consuetudinario: 109; ejercicio del: 77; mo-derno: 52; natural: 78, 120-121; privado: 78, 109; público: 78, 109-110, 170; romano: 52, 78, 109; subjetivo: 109; universal: 120; véase también conservadores
 derecho de voto, véase sufragio
 derechos del hombre: 125
 desarrollismo: 17-21, 23, 32, 35, 54-55, 183
 desarrollo económico: 24, 177, 192-193, 228

- desarrollo político: 24, 41, 147, 168-169; chino: 148, 159, 161; en Europa: 26, 51, 193; en la India: 150
- desempleo: 237, 272
- despotismo: 67, 90, 121, 124, 132, 173, 257, 260; oriental: 63, 84; patrimonial: 84
- destotalización: 49-50
- determinismo: 26, 68, 84, 87, 130; económico: 23-25, 33, 64-65, 83, 85, 161, 191, 284; militar: 25; mono-: 55; social: 25, 161; *véase también* causalidad
- dharma*: 152
- diáspora: 73
- dictadura: 25, 67, 102, 142, 199, 242, 259, 261; comunista: 89; liberal: 207, 243-244; militar: 206
- Dieta de Espiral: 121
- dimensión, *véase* espacio
- dinámicas, autónomas: 261; centrífuga: 181; desestabilizadoras: 147; "huérfanas": 147, 181, 188-189, 193-195, 205-206, 208; "inter-na": 180
- dinastía(s), almohades: 175; almorávides: 174; ayubitas: 174; Han: 159-160, 170; idrisida: 174; mamelucos: 174; Manchú: 159, 170-171; Ming: 150, 159-160, 170-171; Qin: 149, 158-159, 161, 169; safiáridas: 174; samanidas: 174; Sanussi: 283; Song: 150, 159-160, 170; Tang: 150, 159-160, 170-171; Teping: 171; Wei: 171
- Dios: 42, 71, 73, 76, 79, 120-121, 123, 125, 153-154, 163, 168, 174, 175
- discrepancias políticas, orígenes de las: 221-223, 232; *véase también* partidos políticos
- douma*: 168
- ecología, partidos "verdes": 66, 127-128, 148, 150, 223, 247
- economía, económica: 61, 83, 160, 191, 195, 208; categorías: 89; crisis: 142, 284; de afecto: 218, 278; de mercado: 117; de subsistencia: 218; dependencia: 180; hegemonía: 251; liberal: 135; mercantil: 218; -Mundo: 133; pública: 195; rural: 25-26; mercantil: 26
- economía mundial, paradigma de la: 87
- Edad Media: 39-40, 47, 49, 51, 78, 104, 107, 113-114, 116, 143, 150, 167, 184, 188, 275
- educación: 148-149, 185, 192
- ejército, factor de defensa: 103-104, 190, 198, 281-283
- ejidos: 196
- elecciones: 31, 45, 50, 53, 124-125, 140, 199-200, 208, 225, 230, 236-238, 242, 247; competencia en las: 190, 201, 205n, 229, 248; fraudulentas: 200-201, 245, 249; legislativas: 138; libres: 231; sin competencia: 245, 248-252, 259; *véase también* análisis electoral; comportamiento electoral; plebiscito; referendos; voto
- élites*, elitismo: 53, 68, 84, 88, 124, 127, 130-131, 135-136, 149, 160, 169, 186, 199-200, 203, 222, 257-258, 280, 283, 285, 286; económicas: 191, 195, 281; latinoamericanas: 197; liberales: 93; militares: 282-283; periféricas: 194; políticas: 187, 189, 195, 220, 224; religiosas: 283
- emigración política, *véase* inmigración, movimientos poblacionales
- escapismo: 275-276
- esclavitud: 197, 276
- escuela culturalista: 70
- esencialismo: 43-44
- esoterismo: 44
- espacio: 39; factor: 19; limitaciones de: 90; político: 116; privado: 30; público: 20, 30
- espiritismo: 263
- Espíritu de las Luces: 76, 82, 127, 132, 143, 197
- Estado: 16, 23, 25, 27-28, 64, 67, 80-82, 85, 90, 101, 104-105, 110, 113, 120, 122, 124, 127, 129, 132, 136, 201-203, 207-208, 253, 256, 288; absolutista: 20, 28, 32, 108, 115-116, 118, 125, 130, 287; administración: 98, 116; anti-: 162; autónomo: 108, 112; autoritario: 65, 131, 281; benefactor: 30, 268-269; burocrático: 66, 209, 281, 287; centralizador: 199, 289; colonial: 197; comunista: 139; concepto de: 22; construcción del: 32-33, 35, 39-41, 48, 50, 149, 181-182, 184, 208, 221, 272; control político del: 106; crisis del: 56, 286; -cuartel: 121; decadencia del: 198; de derecho: 78; dinámica del: 103; "ético": 148-150; expansión del: 16; feudal: 177; "híbrido": 180, 182, 187, 189; ideal-típico: 112; Imperial: 127; industrializador: 134; invención del: 51; judío: 73; militar: 50; moderno: 33, 49, 52, 66, 71, 112, 155, 167, 219, 268; monárquico: 42, 56; -nación: 20, 45, 98, 116, 165, 221-222; neopatrimonial: 189-195, 198; occidental: 35, 49, 73, 158, 176, 181, 185, 187, 218, 221, 268-269; parlamentaria: 137; "periféricos": 180, 183, 196; prestatario: 218; -providencia: 219, 258, 270; reinversión del: 54; secularizado: 76; sindicato de: 206; soberano: 115-116, 152, 180; social-demócrata: 121; surgimiento del: 91; terrorismo y: 278-279; unificador: 128
- estalinismo: 89
- estrategia(s): 53; autoritarias: 127; de apropiación: 181-184, 191; de poder: 194; impugnación de la: 269; pluralidad de: 50, 183; populistas: 203
- estructuralismo: 46
- estudiantes, *véase* universidades

- étnico: 253; factor: 197; identidad: 195; *véase también* etnocentrismo
 etnocentrismo: 8, 17, 32, 46, 62-63, 65, 68
 etnografía: 60
 evolucionismo: 18, 29, 40, 193; teorías del: 64
 existencialismo: 33, 44
 expansionismo: 105-106, 198
 explicación: 25, 42, 47, 54, 58, 290; comparativa: 26; crisis de la: 23-36; genética: 44; naturaleza de la: 27; residual: 43; secuencial: 28; tautológica: 43
 expresión: 220-221, 238, 244, 265-266, 269, 271; clientelista: 245-246; democrática: 217; electoral: 236, 248; individualista: 220; interclasista: 271; libre del voto: 227; lógica de la: 219; modos de: 270, 275; política: 217-219, 224-226, 236, 242-244, 254-255, 257, 260, 267
 factor agrario, agrícola, *véase* campesinado
fakih: 164
 Falange española: 254, 256
 familia, estructuras familiares: 49, 71, 76-77, 80-81, 148, 150, 155, 190, 199, 218-219, 265; extendida: 82, 159, 277; indivisa: 159; nuclear: 82, 119, 150, 159; unidad: 256
 fascismo, regímenes y partidos fascistas: 25, 86, 102, 140-143, 202, 253, 255
 federalismo: 125
 feudalismo: 28, 52, 85, 105, 128, 160, 177, 185, 218, 283; anarquía en el: 176; derecho en el: 16; modo de producción en el: 32-33; *véase también* sociedad feudal
 fidelidades comunitarias: 246
 fisco, *véase* impuesto
 FNL (Argelia): 283
 franquismo, régimen franquista: 143, 207, 243-244, 249-250, 253, 256-258, 261-263
 frontera: 165, 243-245, 277; concepto de: 115
 galicanismo: 118, 128
génesis social: 142
 geografía: 15, 219; distribución de la: 27-28; *véase también* espacio
 getulismo: 205
 gobierno: 205; liberal: 82; popular: 202; representativo: 22, 82, 102, 136
 golpe de Estado: 138, 190, 278, 280-284
gossudarstvo: 158
 grupos con intereses: 227; de presión: 15, 225, 227, 258
 guerra: 152; civil: 111; santa: 175
 guerra de Crimea: 134, 176-177
 guerra de España: 131
 Guerra de Secesión: 131, 140
 Guerra Mundial, primera: 65, 140-141, 199; segunda: 113, 141, 143, 199
 guerras napoleónicas: 134
 guerrilla: 272
hadith: 153
 hambre, efectos del, *véase* miseria
 hanbalitas: 166
 hashemitas: 154
 Hermanos Musulmanes, movimientos de los: 175, 262
 heurística: 57
 hibridación, de modelos y prácticas políticas: 19, 22, 46, 69, 79, 183, 188, 194; *véase también* sincretismo
 hinduismo: 29, 72-73, 273, 276
 historia: 21-23, 25, 28-29, 31-34, 47, 49, 54-55, 223; análisis comparativo de la: 19, 30; macro: 36; occidental: 24; secuencias de la: 27, 30
 holismo: 73, 79-81, 118, 141
 huelgas: 275
 idealismo: 40-41, 43
idealtipe, ideal típico: 84, 161, 242
 identidad: 224; árabe: 206; crisis de: 18; cultural: 222; estatal: 176; étnica: 195; nacional: 102, 117, 127-128, 205
 identificación: 236-237
 ideología: 22, 40, 42, 160, 196, 201, 203-204, 243; calvinista: 123; católica: 128; occidental: 182, 184-185
Idiyihad: 72
 Iglesia: 23, 28, 52, 75, 107, 119-120, 156-157, 184, 201, 234, 255; anglicana: 72; católica: 76, 117, 262; conflicto Estado-: 221, 232; nacional: 27, 232; romana: 91, 121, 274
 Iglesia Católica Independiente (Filipinas): 263
 Iglesia de Cristo (Filipinas): 263
 igualdad, igualitarismo: 80-81, 110, 119, 123-124, 126, 128, 132, 136, 161, 164; económica: 160; jurídica: 197; social: 160
 ilegalidad, *véase* ley; legalidad
imán: 153
 imitación: 52-54
 imperialismo, antiimperialismo: 99, 203-204, 283
 Imperio: 156; abasida: 51, 153, 165-166, 173-174; alemán: 65, 135; Austro-Español: 114; bizantino: 165; centralizado: 165; del Medio: 116, 158-159; Gupta: 150, 172; Maurya: 150-152, 162-163, 172; Mongol: 152; omeya: 51, 165, 174; otomano: 50, 53, 185, 218; persa: 53, 165; romano: 78, 91, 114; Segundo: 65, 86, 88, 136, 138, 142, 243, 251
 importación de modelos y prácticas políticas: 182-186
 impuestos: 125, 136, 150, 152, 164; recaudación de: 104

- impugnación: 49, 54, 92, 149, 170, 173, 175, 193, 218, 220, 224, 254, 259-260, 266-267, 269, 261, 272, 274, 278, 285-286, 288-289; de la pluralidad: 243; diferentes tipos de: 217
- independencias: 196-197, 199, 284-285
- indios americanos: 195, 197, 200, 204-206; conversión de los: 196
- individualismo: 21, 24, 26, 44, 71, 76, 79, 93, 119-121, 123-124, 148, 150, 160, 181, 197, 237-238, 269; de izquierda: 81; derecho e: 109; económico: 80; en las relaciones sociales: 193, 218, 265, 268, 270; espiritual: 73; europeo: 72; liberal: 141; metodológico: 43, 46, 47-48, 55, 67; naturaleza del: 48; universal: 47
- industrialización: 67-68, 83, 91, 132, 139, 200, 204, 207-208, 222; "liberal-textil": 134-135; ligera: 136; siderúrgica: 134-135; véase también sociedad industrial
- inmigración, movimientos poblacionales: 136, 219, 275
- inmovilismo: 44
- instituciones políticas, institucionalización: 49, 93, 160, 163, 165, 184, 200, 205, 218-219, 269, 275, 280-281
- integración: 175, 267; europea: 128
- integristas: 72
- intereses, representación, confrontación de: 243
- Internacional, II: 223, 284; III: 223
- intervencionismo: 131, 142, 281
- Islam: 40, 42, 45, 50, 71, 73, 76, 91, 115, 128, 149, 153-157, 163, 165-166, 174, 252, 273, 276, 283
- izquierda: 23, 31, 126, 139, 226, 236; extrema: 247
- jacobinismo, jacobinos: 118
- jamahiriyya: 187
- jana: 161
- janapada: 161
- jati: 151
- jóvenes otomanos: 185; turcos: 185
- judaísmo: 66, 73-74, 123
- judíos: 197; israelitas: 53
- jueces: 164; de paz: 111
- justicia, véase derecho
- kadafismo: 283
- Kalki: 276
- Kanun: 164, 174
- kemalismo: 283
- kimbanguismo: 276
- kshatriya: 151, 162
- laicismo: 50, 72, 155, 221, 273
- lamaismo: 273
- latifundio, efectos políticos: 202
- legitimación: 74, 124, 172, 184, 191, 193-194, 215, 250; de la violencia: 181, 279; de los regímenes: 251; del poder: 18, 71, 157-158, 272; des-: 46; en el Islam: 163; procesos de: 46; religiosa: 51, 173; significado de: 44
- legitimidad: 34, 42, 50, 54, 73, 101, 107, 110, 141, 147, 149, 155, 164, 166, 186, 188, 190, 194, 200, 242, 271; concepto de: 56; contra-: 46, 268, 273-274, 279-280; crisis de: 18, 156; democrática: 113, 249; establecimiento de la: 57; fórmulas de: 195; importada: 181; impugnación de la: 220; moderna: 182; moral: 119; nacional: 93, 112; pérdida de: 180; popular: 20, 22, 206; religiosa: 98, 156, 162, 167; tradicional: 182, 185, 196
- lenguaje lingüístico: 205, 208
- leninismo: 206
- ley, legalidad, legislativo: 21, 45, 50, 57, 67, 109, 120, 148-149, 152, 159, 197; común: 110; de Dios: 42, 52, 73, 153, 163-164, 174; familiar: 78; igualitarismo de la: 80; natural: 111; revelada: 166
- liberal, liberalismo, liberales: 18, 77, 82, 93, 106, 126, 129, 132, 135-136, 142, 198, 200-201, 224, 244, 259; auge del: 74; dictadura: 207; económico: 23, 74, 281; estadounidense: 197; francés: 197; inglés: 197; parlamentario: 88; político: 74; véase también partido liberal
- libertad, concepto y ejercicio de la: 119, 124, 126, 128, 259; de expresión: 271; igualitaria: 136; individual: 123, 136; mental: 255
- libre arbitrio: 75
- localismo: 125
- luteranismo: 76, 121-122, 127-128, 132, 168
- macartismo: 125, 270
- macumba, culto: 263, 276
- mafia: 128, 246
- Magna Carta: 110
- Mahayana: 170
- Mahdi: 52, 154, 174
- manifestaciones: 204
- manipulación: 42, 187; escrutinios y: 252; plebiscitaria: 202
- maoísmo: 160
- marxismo: 23, 25, 33, 35, 36, 43, 86-88, 140, 183, 284, 286, 288; cultural: 32; -leninismo: 255
- materialismo, dialéctico: 67; histórico: 33
- Maitreya: 170, 276
- Meiji, época: 88
- mercantilismo: 85, 131, 168
- mesianismo: 73, 154, 170, 174-175, 275-276, 290
- método comparativo: 15-58
- milenario: 276-277
- militares, regímenes, papel político de los: 125, 140, 162, 192, 201-202, 206, 208-209

- minorías, minorías culturales: 53, 222
 miseria, efectos de la: 83, 85-86, 130, 201, 259
 modernidad, modernización, en general: 18-19, 32, 66, 68, 76, 81, 92, 113, 122, 185, 208, 266, 283; burocrática: 53; capitalista: 200; conservadora: 89, 185, 194; democrática: 72, 137; económica: 191-192, 209, 217, 267, 282; escuela de la: 67; política: 20, 35, 82, 91, 118, 141; social: 209, 217; uniforme: 18
 modo de producción: 32, 33, 60n, 82-84, 86-87, 132, 142; asiático: 32; de la ley: 57; económico: 64; político: 65; privado: 254
 modo popular de acción política: 49, 274-278
 monarquía absoluta, *véase* absolutismo
 monarquía(s): 62-63n; conservadoras: 53; democrática: 129; Zhou: 144
 mongoles: 155
 monismo: 153
 monocracia: 226
 morabitos: 74, 194, 273
 motazilitas: 166
 motines: 269, 272-274, 278, 281
 movilización: 140, 208, 272, 274, 278; familiar: 273; financiera: 134; geográfica: 82; ideológica: 82, 254; política: 21, 54, 253, 270-271, 277; popular: 251; religiosa: 82, 283; social: 18, 39, 41, 47, 180; 189, 192, 220, 265-267, 270, 289; totalitaria: 255
 Movimiento Cartista: 85, 140
 movimiento obrero, *véase* sindicatos
 movimientos islámicos: 273, 283
 MPLA: 81
 multinacionales, empresas: 209
 nación, nacionalismo: 20, 22, 27, 45, 57, 152, 202, 283; antiestadunidense: 208
 nacional-socialismo, nazismo, movimiento, partido, régimen, ideología: 102, 127, 141-142, 247, 252-254, 256, 270
 narodniki (Rusia): 205
 nasserismo: 206, 283
 neopatrimonialismo: 188-193, 195, 219, 281; concepto de: 194; diferentes tipos de: 194; sociología del: 194; *véase también* patrimonialismo
 nepotismo: 191, 280
 neutralismo: 65, 127-128, 203
 nobleza, *véase* aristocracia
 nominalismo: 30
 Norte-Sur, oposición: 26-27
 obediencia: 70, 155, 157; carácter sagrado de la: 71; civil: 149, 152-153, 271, 279; cristianismo y: 74, 152-153; legitimación de la: 102; modelos de: 80; obligación de: 71, 115, 124, 132
 obligación: 71, 115, 124, 132; militar: 125; política: 22, 147
 Occidente, occidental: 72, 74, 101, 142, 176, 184
 oligarquía: 62, 142, 197, 200, 201-206; ley de acero de la: 226
 omeyas: 50-52
 opinión pública: 225, 279, 283
 oposición: 20, 34, 42, 57, 80, 166, 173, 175, 188, 245, 251, 259; clandestina: 220, 243, 260-261; concepto de: 260; moderada: 258
 orden, constitucional: 61n; internacional: 282; liberal: 142; moral de la autoridad: 70; político: 19, 57, 162, 175, 217, 271, 280, 282; religioso: 103; social: 148, 150, 152, 163, 282
 organicismo: 68
 paradigma: 35, 47, 60, 68, 117, 206, 238; de la acción: 49; de la ciencia política: 36; de la dependencia: 64; explicativo: 23-24
 parlamento, parlamentarismo: 65, 130-131, 134-135, 139, 184, 201-203, 220, 286; anti-: 137; poder del: 42
 participación política: 227; crisis de: 18; *véase también* movilización política; sufragio
 participación, popular: 92; social: 176, 268
 particularismo: 51, 69
 partidismo, pluripartidismo, multipartidismo: 72, 223, 243, 249-250, 252, 260, 274, 293
 partidos políticos: 45, 219, 220, 222; agrarios: 222, 225; comunista en general: 16, 58, 128, 223-225, 236, 247; confesionales: 221, 247 (*véase también* democracia cristiana); crisis de: 238; liberal: 223, 247; obreros: 226; periféricos: 222; prohibición de los: 207, 262; radical: 16, 223; socialdemócrata en general: 140, 221, 236; socialista en general: 139, 235, 246-247; único: 142, 243, 249, 251, 253, 254, 256, 260, 262, 275
 partidos políticos, sistemas de partidos: 137, 220-221, 223, 228; APRA (Perú): 205; Baas: 262; bolchevique: 93; Comunista Alemán: 16, 223; Comunista Español: 260; Comunista Francés: 223-224, 236, 263; Comunista de la Unión Soviética: 254, 257; del Congreso: 152; Conservador británico: 226, 237; Demócrata de los Estados Unidos: 139, 235, 245; Laborista Brasileño: 205; Laborista de Gran Bretaña: 235, 237; Liberal de Gran Bretaña: 223; Liberal Democrático: 246; Nazi: 256; Radical Francés: 236; Revolucionario Institucional de México: 206, 256, 260; Social Demócrata de Alemania: 221, 226; Social Demócrata de Brasil: 205; Socialista Francés: 235; Socialista Obrero Español: 235; *véase también* Bnath, comunismo,

- democracia cristiana, Falange, fascismo, nacional socialismo, social democracia, socialismo
- patrimonialismo: 103, 108, 113, 189, 193-195, 198, 204
- patrimonio, efecto del: 237
- periferia: 21, 171, 190; *véase también* centro-periferia
- peronismo: 206
- platonismo, neo-: 165
- plebiscito: 93, 125-126, 136-139, 202-203, 243, 249
- pluralismo: 18, 22, 32, 50, 65, 114, 116, 118, 123, 126, 129, 141, 215, 244, 254, 278-279, 293; burocrático: 257; estabilidad del: 115; invención del: 113; limitado: 207, 243, 252-253; social: 258
- población, *véase* demografía, inmigración
- poder: 141, 157, 170, 194, 215, 243, 253, 272, 289; central: 92, 101, 108-109, 111, 144-175, 181, 190; competencia por el: 219; construcción del: 182; ejecutivo: 111, 137; estructuras del: 147; imperial: 175; institucionalización del: 160; invención del: 184; judicial: 78, 137; legislativo: 111, 137, 139, 169; liberal: 136; neopatrimonial: 195; periférico: 181; político: 50, 71, 266, 280; republicano: 137; soberano: 122, 197
- pollarquía: 18
- policía: 141, 164
- poligamia: 77
- polisemia: 70, 259
- política(o): 57, 165, 173, 194, 238, 274; alienación: 283; análisis: 195; autonomía: 160; competencia: 149, 180, 190, 220-221, 224, 226, 242, 254, 257, 280; comunicación: 270; "cultura": 70; dependencia: 180; desde abajo: 274-278; ética: 149; hegemonía: 251; innovación: 41, 54; invención: 19, 49-54, 182, 184, 186-188; legitimidad: 155, 172, 193; mercado: 135, 242; modernidad: 91, 102, 112, 118, 130, 141; monopolio de la: 107; neopatrimonial: 191; obediencia: 155; obligación: 147; organización: 62, 147, 168, 220; pasividad: 227; programas: 220; públicas: 190, 217, 270; rivalidad: 242; sistema: 130, 182, 184, 219, 242, 280-281, 286; universalismo: 160; voluntad: 90; voluntarista: 168
- pomestía*: 167
- populismo: 203-204, 207-208, 281; autoritario: 206; esencia del: 205; mexicano: 205-206; militarizado: 206; paradigma del: 206
- prebendas: 191
- prensa: 259, 281
- presidencialismo: 137, 199
- productores de petróleo: 192
- propiedad, propietarios: 164; privada: 193; pública: 193
- protección social, *véase* Estado-providencia
- protesta popular, *véase* impugnación
- protestantismo: 26-28, 31, 74-75, 109, 117-118, 120, 128, 171, 221, 235, 246, 262, 275-276; antiestatal: 76; capitalismo y: 82; expansión del: 29; liberal: 76
- psicoanálisis: 142
- psicología: 66, 142
- puritanismo: 123, 136, 171, 290; teología del: 42
- puyadismo: 270
- racionalidad: 19, 24, 27-28, 40, 47-48, 74, 108, 166, 196; burocrática: 67, 197; legal: 67; tecnocrática: 208
- racismo: 142, 151, 197, 242, 254
- radicalismo: 23, 224; revolucionario: 203
- Rakshasas*: 163
- Ramadán: 155
- Ramayana*: 163
- rayputs: 172
- red asociativa: 219
- redistribución: 88, 219
- reforma agraria: 194
- Reforma, *véase* protestantismo
- reformismo: 72
- regímenes, autoritarios (*véase* autoritarismo); corporativistas: 207; de gobierno: 113; democráticos: 242, 287; parlamentarios: 130, 202; presidenciales: 207; representativos: 64, 130, 143, 199, 202, 242, 245; *véase también* constituciones, Estados, instituciones
- regímenes militares, *véase* militares
- Registration Societies*: 139, 245
- relaciones internacionales: 91, 180, 279
- religión: 15, 26, 29, 38, 42, 50-52, 71, 76, 79, 103, 123, 151, 167, 173, 201, 231, 234, 263, 271, 290; alienación y: 31; en la India: 162, 172; judía: 74; renacimiento de la: 27, 180
- Renacimiento: 55, 133, 168, 221
- represión: 207, 288
- república: 64, 112, 137-138; democrática: 63n, 122
- República: 62; III: 139; IV: 231; V: 126, 139, 224, 231
- República Española: 129
- República Francesa: 125, 138, 223, 283
- resguardos: 196
- resistencia, *véase* impugnación, oposición, revueltas
- Revelación: 165-166
- revolución(es): 16, 124, 149, 156, 185, 206, 223, 236, 278, 280, 284-290; agrícola: 83, 85-87, 130-131, 200, 287; burguesa: 25-26, 87, 131, 287; comunista: 131; contra-: 138; "cultural":

- 260; desde arriba: 25, 131-132, 287; islámica: 192, 284-286; política: 177, 286; sociales: 55, 177, 287; tecnológica: 83, 85, 91
- Revolución china: 56, 87, 284-285, 288
- Revolución francesa: 31, 34, 56, 64, 125-127, 131, 137, 219, 223, 236, 268, 284-288
- Revolución Industrial: 42, 86, 91, 130, 202, 221-222, 287, 290; dimensiones políticas de la: 88; *véase también* industrialización
- Revolución inglesa: 47
- Revolución Mexicana: 204
- Revolución norteamericana: 136
- Revolución rusa: 56, 87, 284, 288
- revolucionario, proceso: 16
- revueltas populares o campesinas, levantamientos: 25-26, 86, 131, 170, 176, 204, 259, 273, 277
- ritos: 38, 150
- romanticismo: 47, 127-128, 204
- sacrificios: 77, 83
- Sacro Imperio Romano Germánico: 105, 114, 143
- Sagradas Escrituras: 75, 121
- sagrado: 49, 71, 266; concepto de lo: 43
- sandinismo: 198
- sasanidas: 52
- secularización: 18, 40, 51, 72-73, 75, 182; "limitada": 152
- seguridad nacional, doctrina de la: 208
- Sendero Luminoso: 277
- Separatismo: 272
- servidumbre: 177, 199
- shari'a*: 164, 174
- shudra*: 151
- sincretismo cultural y político, *véase* hibridación
- sincretismo: 196; sectas sincréticas: 263, 274, 276
- Sindicato Solidaridad (Polonia): 260, 263
- sindicatos: 15, 111, 112, 132, 134, 136, 139-140, 206, 225, 227, 233-234, 244, 261, 269, 274; occidentales: 268; prohibición de: 207, 262; únicos: 205
- sistema, funcionalismo: 46; galáctico: 161
- sistema mundial, *véase* economía mundial
- sistema internacional: 180, 182
- soberanía: 22, 34, 103-104, 108, 118, 126, 131, 135, 141, 180, 198; absoluta: 109; consolidación de la: 105; construcción de la: 182; moderna: 102; monárquica: 52; pontificia: 52; popular: 102, 173, 199; republicana: 138
- socialismo, socialistas: 76, 134, 185, 242, 248, 261; patrimonial: 204
- socialización: 148, 150, 236, 242; contra: 273; democrática: 77; laborista: 246; nacional: 27; política: 208, 252, 254, 263; popular: 219; totalitaria: 255-256
- sociedad(es): 218, 220, 283; agrícola: 48, 288-289; civil: 20, 45, 164, 176, 279, 282, 288; -comunidad: 269; de mercado: 289; Estado y: 136; feudal: 160, 181 (*véase también* feudalismo); "hidráulica": 84; industrial: 37, 245, 247 (*véase también* industrialización); iniciática: 266; periférica: 69, 182; plural: 186; política: 164; primitivas: 37; privada: 192; rural: 138; védicas: 161
- sociedad, tejido social: 255
- sociología electoral, *véase* análisis electoral
- sociología: 48, 148, 194; de la acción: 54-55; de la importación: 183; evolucionista: 32; histórica: 35, 42, 49, 54-56, 221, 267, 285; marxista: 25; paradigma de la: 35; política: 23, 35, 60, 182; psico: 66
- solidaridad: 24, 28, 47-48, 62, 81, 185, 197, 218-220, 279; comunitaria: 265, 271-272; familiar: 80, 150
- sondeos: 37
- sufi*: 173
- sufragio, derecho de: 220; igualitario: 140; universal: 65, 136, 137-140, 245
- sunna*: 153
- tanzimat*: 53
- taoísmo: 149, 170-171, 276, 290
- tawhid*: 152-153
- tecnocracia: 136, 195, 208
- tecnología: 282
- teocracia: 156-157
- teología de la liberación: 273
- Tercer Mundo: 18, 63, 68, 81, 83, 86, 88, 92, 250-254, 256
- territorialización: 103; de lo político: 165, 180, 182
- territorio político: 161; división del: 186
- terror político: 244
- terrorismo: 253, 278-280
- tiempo, mundial: 89, 91
- tierra: 245; distribución de la: 160, 256; propiedad de la: 130, 150, 171, 206
- timocracia: 62
- tiranía: 62
- tonkineses, campesinos: 47
- torres*: 223, 236, 246
- totalitarismo, sistemas totalitarios: 22, 49-50, 121, 141, 143, 161, 242, 244-245, 248, 252, 256-257, 259, 275; "benigno": 253; chino: 255; leninista: 206; occidental: 142; oriental: 142; soviético: 255
- trabajo, división del: 102, 192, 217, 219-220, 265, 269
- tradición: 19-20, 52, 54, 171; campesina: 109; comparativa: 31; consuetudinaria: 79; espiritual: 79; jurídica: 71; marxista: 23; multi-forme: 18; política: 79, 135; republicana: 138

- tradición precolombina (América): 195
 transición democrática: 55, 130, 136, 209
 transformismo (Italia): 135
 trayectorias, históricas: 25, 27-28, 32; políticas: 28
 tribalismo: 50-52, 62, 153-154, 165, 167, 174, 217-218, 277; solidaridad y: 48
 tribu: 161, 190, 219, 265
 tributo: 84
 "turbantes", "amarillos": 170; "rojos": 170

 'ulama: 283
 umbada, culto: 263, 276
 Umma: 23, 45, 71, 164, 166
 unidad nacional, unificación política: 105, 128, 134-136, 142, 222-223; en la India: 151; en el Islam: 165
 UNITA: 81
 universalismo: 19-21, 29, 33, 44, 53, 55, 69-70, 126-127, 141, 143, 159, 160, 193; del Estado: 180, 219; crisis del: 23, 36, 38; religioso: 51
 universidades: 124, 127, 192, 281
 urbano, urbanización, fenómeno, relación ciudad-campo: 67, 203-204, 219, 270, 272, 275
 urbe: 161, 174
 utopía: 19, 186, 188
 vaishya: 151
 vali: 153

 valores, sistemas de: 79-81, 143, 152, 197, 205, 218, 265
 vasallaje: 18, 52
 velayat e-fakih: 154
 verdes, véase ecología
 vía moderna: 188
 vichismo: 126
 Vichy: 126, 142
 violencia: 20, 163, 181, 253, 279
 Visnú: 276
 volksgeist: 127, 205
 voluntarismo: 93, 165
 voto: 15, 31, 66, 124, 230, 233-235, 237-238, 243; de los campesinos: 222, 245; compra de: 245; derecho de: 75, 128, 138-139; disciplina del: 246-248; doble: 139; gradual: 140; imposición del: 137, 227; obrero: 232; véase también elecciones
 vudú, culto: 263, 276

 Wang Anshi, ley: 150
 watasidas: 154

 xenofobia: 127

 yassa: 155

 zar, zarismo: 52, 73, 88, 157, 167-168, 175, 177

ÍNDICE GENERAL

<i>Introducción</i>	7
Observaciones generales respecto de las referencias bibliográficas...	9
Referencias bibliográficas	10

Primera Parte

LA COMPOSICIÓN DE LA COMPARACIÓN

I. <i>El método comparativo</i>	15
La crisis del método comparativo	16
La crisis del universalismo, 19; La crisis de la explicación, 23; La crisis de la relación con la historia, 29	
Las nuevas orientaciones del método comparativo.....	36
El regreso del análisis cultural, 36; El recurso del análisis estratégico, 46	
La formalización del método comparativo	55
Referencias bibliográficas	58
II. <i>Teorías y variables el análisis</i>	60
Los teóricos de la comparación.....	60
De Platón a Tocqueville: De las instituciones a las costumbres, 61; Las escuelas de la comparación: De Max Weber a las teorías evolucionistas y el paradigma de la dependencia, 64	
Las variables culturales.....	69
La religión, 71; Los aspectos no religiosos de la cultura, 77	
Las variables económicas.....	82
La economía política del hambre milenaria, 83; El efecto de las revoluciones agrícola e industrial, 86	
Las variables políticas de lo político	89
Las limitaciones de espacio, 90; El tiempo mundial, 91; Las variables de la acción, 92	
Referencias bibliográficas.....	94

Segunda Parte
EL PODER POLÍTICO COMPARADO

I. <i>La dinámica occidental</i>	101
Antes del Estado.....	102
Limitaciones ambientales y movilización de los recursos, 104; La victoria de lo político sobre lo religioso, 106; Los dos derechos occidentales frente al poder central, 108	
La invención del pluralismo.....	113
¿El fraccionamiento territorial como matriz del pluralismo?, 113; El surgimiento de la ciudadanía individualista, 117; Las bifurcaciones del concepto político occidental, 123	
La formación de los regímenes modernos	129
La vía liberal, 130; La vía autoritaria estatal, 132; De la represión de la clase peligrosa a la democracia de las masas, 136; El totalitarismo europeo, 141	
Referencias bibliográficas.....	143
II. <i>Las dinámicas extraoccidentales</i>	147
La obligación política.....	147
El orden ético chino, 148; El orden de castas, 150; El orden musulmán del <i>tawhid</i> , 152; El orden imperial ruso, 156	
La organización de lo político	158
El Imperio chino, 158; El sistema galáctico de la India, 161; La ciudad musulmana, 163; El Imperio ruso, 167	
Las dinámicas desestabilizadoras.....	169
Las crisis del modelo chino, 169; Las crisis del modelo de la India, 171; Las crisis del modelo musulmán, 173; Las crisis del modelo ruso, 175	
Referencias Bibliográficas	177
Acerca de China, 177; Acerca de la India, 178; Acerca del Islam, 178; Acerca de Rusia, 179	
III. <i>Las dinámicas huérfanas</i>	180
El Estado inadaptado y necesario.....	181
La sociología de la importación de los modelos políticos, 182; La invención de lo político, 186; El Estado neopatrimonial, 189	
Configuraciones del poder	195
América Latina: El parlamentarismo como simulacro, 199; El dominio populista, 202; El autoritarismo burocrático militar, 206	

ÍNDICE GENERAL	319
Referencias bibliográficas	209

Tercera Parte
LA EXPRESIÓN POLÍTICA COMPARADA

I. <i>La expresión institucional</i>	217
Las reglas del juego	217
El establecimiento de los sistemas partidarios	220
El contenido de la expresión institucional	227
Referencias bibliográficas	239
II. <i>La vigilancia de la expresión</i>	242
La ambigüedad de las fronteras	243
Del clientelismo a la disciplina electoral	245
La expresión clientelista, 245; De la disciplina del voto a los reductos autoritarios, 246	
La institucionalización autoritaria de la expresión política	248
Las elecciones sin opciones, 248; Organizaciones masivas y procedimientos de encuadre, 252; Representación de los intereses e intervenciones de las camarillas, 257	
Impugnación y oposición en las dictaduras	259
La oposición admitida y la no admitida, 259; Los cuadros políticos suplentes, 262	
Referencias bibliográficas	263
III. <i>La expresión fuera el sistema</i>	265
Los movimientos sociales	266
La política desde abajo y los modos populares de acción política, 274	
El terrorismo	278
El golpe de Estado	280
Las revoluciones	284
Referencias bibliográficas	290
Conclusión	293
Índice onomástico	297
Índice geográfico	303
Índice temático	307