

Contenido

Presentación 7

Introducción al número monográfico 9

Artículos

Estado y poder: una visión de América Latina en el siglo XX
SERVANDO A. ÁLVAREZ 23

La yuxtaposición de sistemas en América Latina y sus consecuencias
HÉCTOR OMAR NOEJOVICH 51

Interrogantes sobre genealogía y dinámicas de la ciudadanía
DANIELE POMPEJANO 89

La pervivencia de las estructuras de poder del pasado y los retos para el perfeccionamiento del Estado de derecho en América Latina a comienzos del siglo XXI
PEDRO PÉREZ HERRERO 137

El papel de las ideas y las políticas en el cambio estructural en México (1982–2005): un balance preliminar
ROLANDO CORDERA CAMPOS Y LEONARDO LOMELÍ VANEGAS 195

Derechos de propiedad y sistema normativo en la Argentina del siglo XIX
BLANCA ZEBERIO 233

Reseñas

Schuldt Lange, Jürgen. *¿Somos pobres porque somos ricos?: recursos naturales, tecnología y globalización*
JAN-DAVID GELLES CANER 271

Interrogantes sobre genealogía y dinámicas de la ciudadanía

Daniele Pompejano*

Libertas credendi nihil aliud est quam libertas peccandi

Card. Roberto Bellarmino, 1542–1621

RESUMEN

La filosofía neoclásica y las relaciones sociales coloniales como raíces del autoritarismo latinoamericano conforman la hipótesis central de este trabajo. El *ser natural* como conceptualización del individuo condujo a una relación asimétrica entre la autoridad y los individuos en el contexto de una sociedad corporativa. Aunque el borbonismo y el liberalismo habían sido fuerzas dinámicas poderosas, no tuvieron éxito para cambiar el esquema, salvo, aunque tímidamente, en la secularización. Por tanto, la modernización política en América continuó bajo un autoritarismo que tomó forma de populismo, donde el individuo queda subordinado al estado; de esta forma, el concepto de ciudadanía queda pospuesto indefinidamente.

Palabras clave: *Genealogía, ciudadanía, América Latina, liberalismo, autoritarismo, sociedad*

ABSTRACT

The main hypothesis of this article relies on the Colonial social relationship and the neoclassicists philosophy as the roots of Latin America authoritarian rule. From the concept of “natural” human being, patronizing and clientelism drove to an asymmetric relationship between authority and individuals within a corporative society. Although the Borbonism and liberalism had been strong dynamic forces, they were unsuccessful for changing such scheme and only a secularization process could timidly be carried on. For consequence, the Latin America politic modernization went on an authoritarian way, turning to populism, whereas individual became subaltern of the State; so, citizenship become indefinitely postponed.

Keywords: *Genealogy, citizenship, Latin America, liberalism, authoritarianism, society*

* Profesor del Departamento de Estudios Históricos de la Universidad de Palermo, Italia (daniele.pompejano@unipa.it).

1. El objetivo de este trabajo es ofrecer algunas reflexiones sobre el tema de la genealogía y de las dinámicas de la ciudadanía en Latinoamérica en la época del triunfo neoliberal y de la globalización, formulando para ello una serie de hipótesis —que espero—, puedan suscitar comentarios y sugerencias, y al mismo tiempo, motivar la realización de un futuro proyecto de investigación.

Un tema complejo, como también lo es todo intento de realizar una historia política de larga duración, que como bien sabemos, no ha sido formulado para la dimensión política; ya que, en el «mar braudeliano», apenas se agita sobre las ondas de su superficie. Estas reflexiones no consideran específicamente el estatuto del mando político colonial, sino que atañen a la vigencia y quizá a la continuidad del mando social a través del tiempo, en una perspectiva de larga duración, desde la colonia hasta la república.

Mi hipótesis estriba, en primer lugar, que durante la época liberal, la ciudadanía se manifestó y fue manejada más como *auctoritas* que como *potestas* (a la manera de Barrington Moore, Jr. 1966: cap. 7). No se trata, por supuesto, de comparar esas dinámicas con su respectivo ideal liberal europeo. Buscándolas en la especificidad latinoamericana, las mismas se debieron a la modalidad, y sobre todo, a los tiempos en que fue realizado el *state building*, cronológicamente diferenciados respecto al *nation building*, ya sea entendido como nación subjetiva en el sentido jacobino a la francesa, o bien como la compleja y tal vez dramática búsqueda de una nación objetiva que surgiría de rasgos comunes étnicos y culturales, a la manera alemana.¹

Me inclino a pensar que en Iberoamérica, la nación haya nacido conjuntamente con el nacionalismo: el Estado inventó una tradición frente a los desafíos de la modernización. En efecto, la tensión históricamente inconclusa que caracteriza la construcción de la nación,² produjo antes que la búsqueda de una identidad, la búsqueda de lo que hubiera consentido el gobierno de una sociedad de individuos abstractamente menos ciudadanos y más vecinos. Al inaugurarse las repúblicas y, más tarde, al construirse el Estado oligárquico,

¹ El ensayo de König (2000), ofrece una amplia bibliografía sobre el tema.

² Sobre el tema vale indicar los dos volúmenes de AA.VV. (1987).

la ciudadanía se realizó efectivamente como una reducida forma de participación, siguiendo dinámicas típicamente coloniales, de clientelismo y patronazgo. Una ciudadanía a múltiples niveles, claramente ejemplificada en los diferentes derechos electorales que el liberalismo otorga, ya sea desde la dimensión local —pueblo o parroquia— a través del partido, del Estado, o bien la federación.³

Sobre estos temas, la historiografía ha indagado en forma abundante pero, tal vez, la dinámica electoral no sería el único elemento en grado de definir la trama de relaciones políticas entre individuos y estamentos durante el ocaso del Antiguo Régimen. Nos adherimos a la tesis que considera el evento electoral como un hecho altamente simbólico, que moviliza actores relacionados, ya sea por un vínculo clientelista dirigido por élites tradicionales, como por procedimientos electorales que reanudan de este modo su control de patronazgo (Sábato 2002: 21).

Desde esta perspectiva, creemos que la cuestión va más allá de lo aparente, es decir, que el vínculo cliente-patrón antecede los procedimientos electorales. Según F.X. Guerra, la precoz victoria de la modernidad en estas sociedades de Antiguo Régimen, obviamente no canceló ni las viejas prácticas sociales ni su imaginario, sobre todo, si tenemos presente que la separación de la madre patria fue el resultado de eventos externos —la invasión francesa a España—, más que una consecuencia de procesos internos en las sociedades coloniales (2002: 33–61).

En segundo lugar, la reanudación, o mejor dicho, la utilización de antiguas dinámicas, no fue debido a la oportunidad política y cultural del momento, ni tampoco fue —como lo hubiera definido W. Fowler—, un verdadero *matrimonio de conveniencia*. Con esto me refiero a la disponibilidad de herramientas coloniales (patronazgo y clientelismo), ampliamente aprovechadas por las élites al afinar su instrumental de gobierno y, al mismo tiempo, empleadas como fuente de legitimación en la transición a la república. Me atrevo a pensar que esas dinámicas nos remiten a una concepción del ser humano y de su *caída original*,

³ Sobre el tema se ha detenido A. Annino en unos importantes estudios. Vale citar por ejemplo, *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*. México D.F.: 1995.

en el marco de una cosmogonía católica, que se fue renovando a lo largo del poder colonial, y en particular a partir de la Contrarreforma. El *événement* constituido por la independencia no logró que esas desaparecieran.

El tema de la religión sería entonces el nudo crucial, no solamente en lo que respecta a la teoría, sino también a las prácticas del poder. Según E. O’Gorman: «al inventar a América, los europeos la visten de traje talar» (1958: 87). En su conjunto, las dinámicas políticas nos permitirían pensar en la existencia de un *background* antropológico que las fundamenta. Es el itinerario general recorrido por las sociedades occidentales, que viven el ocaso de la sensibilidad religiosa y el triunfo de la ciencia: desde el Renacimiento, la Reforma y el *iusnaturalismo*, pierde vigor aquella unidad de sentidos medieval alimentada por valores religiosos. «Un ocaso glorioso —escribió Eugenio Garin— pero de todas formas un funeral [...] justamente, de un modo de interpretar la realidad [...] para un hombre no inmortal ni tampoco sujeto a la muerte» (1961b: 91). Desde allí surgió la búsqueda de una articulación nueva entre ética política y economía, entre individuo y sociedad. Quizá, la Ilustración simplemente represente solo una etapa de transición dentro de un proceso cuyas raíces arrancan desde temprano. De todas maneras, a finales del siglo XVIII, iba a cumplirse definitivamente la *des-teologización* del poder, manifestándose más claramente que nunca, la unidad cósmica que la metafísica había dado a conocer y que el cientificismo del siglo XVII había contribuido a derrumbar. La Ilustración intentó la búsqueda de una *ratio* autosuficiente, libre de toda vinculación con lo trascendente. Como corolario, al cerrarse el siglo decimonónico, la ciencia se atrevió a indagar en todos los sectores de la vida, hasta en el más profundo y más íntimo rincón ser humano, aquel que se manifiesta en el diván del psicoanalista.

Se trataría entonces, de las constantes búsquedas de un marco general atinente a los fenómenos y a sus ciencias correspondientes, a esta altura muy fragmentadas y privadas de la seguridad que tradicionalmente brindaba la religión, y que ahora son sustituidos por el cientismo positivista.

Lo que quisiera afirmar es que la búsqueda de una totalidad y su representación —como diría Michel Foucault (1978)—, no estaban

destinadas solamente a una mimesis del real. Esas estimulaban más bien los sentidos y provocaban consensos, actuaban por detrás, confirmando *conveniencia* [...] *emulación* [...] *analogía* [...] *simpatía*. Por lo tanto, la ciencia se hacía poder, y ella lo alimentaba, siguiendo una común estructura epistemológica que al final brindaba un saber ecuménico, metafísico e histórico destinado a maravillar al mismo tiempo que a conquistar (Foucault 1978: cap. 2; Prospero 1991b). Y modificar las conductas.

El tercer punto de mi hipótesis sostiene que, entre los Borbones y la época liberal, especialmente durante el siglo XIX, el conjunto de teorías y prácticas en la conducción política y social, se renovó y se secularizó. Sin embargo, la tendencia a vincular las prácticas con el simbolismo religioso, no desapareció hasta los tiempos más recientes. Es singular —escribía hace un tiempo D. Brading— que un país católico como México, conviviera con una élite política liberal y francmasónica, tal como sucedía en la época entre Santa Ana y la revolución liberal.

¿De dónde nacía esta *nueva nación*, fruto de la fragmentación de una única soberanía española? Suponer que esa autonomía haya sido solamente producida por los intereses económicos de las élites acostumbradas desde la primera etapa de la colonia a la autonomía del pacto colonial, no resuelve, ni considera, el tema de los sentidos comunes de una población socialmente estratificada. Quedaría sin respuesta la divertida pregunta de B. Anderson: «¿Quién hubiera querido sacrificarse hasta la muerte para la CEE o el Comecon?» (1996: 75). Vale decir, que no parece suficiente fijar la cuestión en dinámicas solamente estructurales, dejando de lado, por ejemplo, las pertenencias a sentidos comunes religiosos y lingüísticos, sobre todo, si consideramos cómo, durante épocas más tardías —populismo nacionalista—, estos se manifestaron convirtiéndose en factores estratégicos.

Quizá la secularización de la política se haya producido en el mismo seno del universo católico antes del reformismo borbónico, cuando —como ya hemos anticipado— durante el siglo XVII la Iglesia contrarreformada se reactivó ante el desafío representado por el *iusnaturalismo* europeo, el laicismo y la Reforma.

Desde aquel entonces, ya no fue posible volver a reconstruir aquella totalidad que, como las cúpulas de las grandes iglesias barrocas de los jesuitas, recogía en sus formas el ideal de una humanidad plural. Hubo que tejer una nueva urdimbre de relaciones entre política, teología e historia. De parte católica, fue elaborado un nuevo individualismo insertado en un marco cosmogónico diferente (que derivó políticamente en el corporativismo), capaz de conservar en su raíz original el individualismo laico. Por paradojas típicas de la historia, más tarde, este individualismo produjo, por un lado, los levantamientos contra las reformas liberales de la primera generación, y en Iberoamérica, las indias durante el siglo decimonónico; y por otro, la filosofía del *personalismo* durante el siglo XX, el confesionalismo en la política y más tarde la lucha por los derechos humanos. Una ambigüedad rotunda y original, que todavía hubiera permitido a la Iglesia defender en tiempos más recientes, los derechos individuales en el marco de un corporativismo matizado por la familia y el comunitarismo.

Una nota final. Creo que en plena época globalizadora, las que se encuentran realmente amenazadas son las libertades liberales, al negarse la especificidad de la política, cuya función hoy se encuentra postergada respecto a la economía. Esta, al momento, se presenta como la encarnación última de una totalidad *metafísica*. En efecto, neoliberalismo no es neoliberalismo y la diferencia va evidenciada. El neoliberalismo se refiere a la dimensión política, mientras el neoliberalismo, obviamente a la económica. Sin embargo, los anglosajones —al menos lingüísticamente—, utilizan una sola palabra-categoría: *neoliberalism*. De hecho, el papel de la política como representación se encuentra sacrificado al dejar espacio y definir, tanto en la teoría como en la práctica, la supremacía de la ley de mercado. En la teoría, la economía ha llegado a colmar el vacío de la política con sus propias categorías y lenguaje. En la práctica la economía ordena la jerarquía de la acción política según su compatibilidad con los presupuestos y los gastos de los estados.

2. Tres años antes de morir, enriquecido por su experiencia política, de los logros y conocimientos de su viaje a los Estados Unidos, De Tocqueville escribía: «Dudo que el hombre pueda aguantar al mismo tiempo una cabal independencia religiosa y una total libertad política; y me inclino a pensar que, si no tiene fe, el hombre tiene que servir; y, si es libre, tiene que creer» (1989: I, III y cap. 2).

Es la posición de un liberal aristocrático, temeroso que la democracia de la mayoría pueda destruir la libertad de todos. Es más, la democracia política constituye el resultado que precisamente el cristianismo (y no la Iglesia Católica, *strictu sensu*), ha puesto en marcha a partir de una igualdad metafísica universal. Pero el hombre no puede gozar de la libertad despojado de un sentido metafísico que lo oriente en este ejercicio. En el camino de la historia hay algo inescrutable: es el proyecto de Dios que hace compatibles la democracia y la libertad. De Tocqueville cree que Dios, indudablemente, prepara para los hombres un futuro estable, que de todas formas no logramos conocer. Por esto, aunque él desconfíe de su propia inteligencia, confía, sin embargo, en la Providencia y en sus ocultos proyectos. Lejos de manifestarse como una paradoja, —como una discontinuidad entre el ser humano, criatura divina y Dios mismo— esta discontinuidad se impone como una necesidad, casi diríamos funcional. De otra forma, no lograríamos explicar el camino de la historia y su reiterada armonía que vence los conflictos que produce la contradicción entre libertad y democracia.

Religión y política están estrechamente vinculadas en una relación que manifiesta sus efectos y su necesaria reciprocidad, pese a la secularización que se desarrolla desde mediados del siglo XVI, y que va manifestándose —como ya hemos observado— durante el siglo XVII (ya sea en el cientificismo y las teorías del derecho natural como en el individualismo de la Ilustración y el liberalismo del siglo decimonónico).

Al origen, según E. Cassirer (1968), se encuentra la transición desde esa totalidad metafísica de la Edad Media, de la astrología y de la magia, en una palabra, de la cosmogonía medieval cristiana hacia la modernidad. Esta se define por una combinación del neoplatonismo —es decir, la búsqueda de la totalidad—, del aristotelismo individual y de la Ética Nicomaquea. Una unidad entonces nueva y, al parecer, nunca más completamente metafísica, pero tampoco desencarnada de la historia y del individuo.

La totalidad es algo que intentamos aprender a partir de la multiplicidad empírica, sobre todo aplicando el método inductivo antes que la deducción de las ideas y del principio que aun confusamente hubiéramos vislumbrado en la cueva platónica. Esto vale no solamente para la *gnosis*, sino también para la política. No hay un mundo, un Estado

ni menos una utopía que construir, sino una convivencia política y civil jerarquizada en la cual se realice la naturaleza social del individuo.

Conjuntamente con la monarquía absoluta nace la ciencia moderna que —a la manera de Foucault (1978)— vigila y castiga. Y entre las ciencias encontramos aun a la política, mejor dicho: el arte de la política con su estatuto científico. Esto lo entendemos —como afirmó Luigi Firpo— como un arte a la manera florentina, como un oficio dotado de sus técnicas, reglas y su compromiso moral, que lo distinguen del *pathos* profético y religioso, en pocas palabras, Maquiavelo *versus* Savonarola (Firpo 2005: cap. 1).

Seguramente, lo que diferencia a la mitad norteña del subcontinente americano de la sureña —citando aún a De Tocqueville— es que los anglosajones no trasladaron el nuevo mundo ni la aristocracia ni la estratificación social europea. Tampoco trasladaron hacia América el sistema jerárquico formal del *Ancien Régime*. Según Tom Paine, para los norteamericanos se trataba de «servir a Dios sin el rey». Pero aun desde esta perspectiva, el empleo de la religión nunca se hizo público o institucional, produciendo efectos tales como el clericalismo (De Tocqueville 1999: cap. 9). La separación entre Iglesia y Estado principalmente se originaba en la pluralidad de organizaciones religiosas derivadas del anglicanismo y de la revolución puritana, al mismo tiempo que, en las diferentes experiencias durante la fundación de las colonias. En la costa oriental del Atlántico, desde Nueva Inglaterra, hacia el sur y las zonas internas, fue donde esa pluralidad de organizaciones y profesiones cristianas marcaron las raíces políticas originarias. La separación entre Estado e Iglesia les garantizaba a los padres fundadores que no volviera a constituirse en América una Iglesia de Estado, perseguidora de las libertades. Por lo cual, en el preámbulo de la Constitución no se hace referencia alguna a la voluntad de Dios sino, en general, se manifiesta la voluntad de proveer a la defensa común, de promover el bienestar y garantizar la libertad a los fundadores como a sus herederos (Moore 2003: 4–5). De igual modo, en el artículo sexto ya no era previsto algún tipo de certificación religiosa para asumir cargos públicos.

Al contrario, Latinoamérica conoció la transferencia de los estamentos y de la Contrarreforma tridentina. Individualismo, congregacionalismo

y puritanismo versus corporativismo, Iglesia jerárquica tridentina y tradicionalismo cultural.⁴ Aquí se trataba de servir a Dios a través del rey, el cual ya no era dueño de una *res nullius* que el comercio podía transformar en riqueza, —siguiendo el modelo anglosajón—, sino encomendero de almas, cuyo deber era evangelizar en una misión inspirada directamente por Dios. Es decir, se trataba de servir el rey a través de una organización política secular cuya raíz estaba fundada en la voluntad divina (Lichtheim 1974: cap. 2–5).

Las dos partes del continente americano absorbieron, sin dudas, la religiosidad europea, tratando de llevarla hasta los rincones más apartados, lo que en tal modo alimentó la acción política e infundió espíritu evangélico —como comúnmente se afirma—, en el proceso de conquista. Sin embargo, claramente se distinguieron por la dimensión pública que la Iglesia Católica ocupó y por el clericalismo verdadero, *instrumentum regni*, en la esfera religiosa como también en la política. Para concluir, la conquista de Norteamérica fue efectuada por una colonización popular de iguales y cristianos, muy a menudo congregados libremente en iglesias. Un *imperium* marítimo y comercial, cuya colonización era llevada a cabo por hombres libres y cuya armonía —al menos hasta el siglo XVIII— era indirectamente custodiada desde la metrópoli. Un imperio de la libertad entonces, que terminó justo cuando Londres intentó limitarla.

Contrariamente, en Iberoamérica se trató de una conquista realizada por la hidalguía, a la cual histórica y socialmente le correspondía la educación religiosa y política del salvaje, dirigida por una Iglesia jerárquica e institucionalmente articulada. Una conquista animada por el espíritu de la reconquista y de la conversión de los infieles, organizada en torno a un paradigma político bien experimentado. Un imperio territorial, en este caso, *dominium* del rey.

Según K.F. Werner, a partir de los emperadores Constantino y Teodosio, la política y la teología, Iglesia e imperio se sustentaron recíprocamente sobre el trasfondo de una continuidad social representada por la

⁴ Spini (1968 y 1991), son ricos de reflexiones sobre la relación entre los grados del reformismo religioso en la madre patria —tal vez idealístico— y la naturaleza de la sociedad que los colonos andaban a construir, dotándose de un sentido de realismo como para evitar derivas extremistas e ideológicas.

aristocracia. Este rasgo describe esencialmente el elemento de continuidad social que se observa después del derrumbe de la única soberanía imperial romana.⁵ Pero existe también una dimensión de legitimación política y cultural, ya que justamente la figura del Papa llenaría el vacío de poder en un plano simbólico, un poder que los príncipes imploraban y los pueblos reconocían. Desde entonces, al surgir una nueva teocracia, Dios les brindaba a los hombres la posibilidad de salvación, y a los príncipes, el deber de facilitarles todos los medios en el camino de la historia. Este rol le concedía al Papa un doble poder: el de vicario de Cristo, para la salvación espiritual, y el de custodio político de las actuaciones del príncipe, cuya soberanía el Papa podía derogar siempre que actuara malamente, olvidándose de procurar todos los medios necesarios para la salvación. Esta relación individualiza el origen del más tardío *Regis jus patronatus* (De la Hera 1992a).

Esto nos permite definir a esta relación más que como una alianza entre trono y altar, como una articulación del mismo poder en su doble aspecto, es decir, el espiritual y el secular. Ambos se sustentaban recíprocamente según el canon típicamente medieval europeo, en cuyo ámbito sobresalía la religión como dimensión principal de las relaciones, permeabilizando cada rincón de la vida cotidiana. Werner subraya cómo las dos dimensiones convergían en la justificación del orden social, en el mantenimiento de su estabilidad y continuidad sobre una base religiosa, la cual brindaba legitimación y energía cultural a dicha combinación. Claro está, que en las tierras del descubrimiento, tocaba al poder político establecer la Iglesia y acompañarla en su obra de cristianización, lo que podríamos denominar un estado misionero (De la Hera 1992b). Sobre esta base, el rey legitimaba su poder, la parte de los diezmos que cobraba y los derechos procedentes del Patronato. Esto nos hace pensar en la existencia de un paralelismo entre dos poderes que se fueron manifestando paulatinamente, y que más tarde, concluiría con la victoria de lo civil sobre lo sagrado.

Efectivamente, el poder político supo aprovechar la filosofía de control ejercida por la Iglesia, los fundamentos metafísicos del hombre natural y social. Desde una perspectiva temporal, ya en la Real Cédula del

⁵ Werner (2000). Véase en particular la Introducción y los capítulos 10 y 11.

4 de julio de 1574, podemos observar una progresiva secularización de la dimensión simbólica y política. Esta definía y, al mismo tiempo, ampliaba los derechos reales ya enunciados en la *Universalis Ecclesiae* de 1501. El cambio se completó durante el ciclo que va desde los Borbones hasta la Independencia, primero al instituir los reyes un verdadero Vicariato americano, luego al implantar el régimen del regalismo y finalmente, a partir del siglo XIX, al concretizarse la separación de los dos poderes. Durante estas últimas fases la mutación política y doctrinaria se vio acelerada. Sin embargo, aun constatando mediante este recorrido que dichas dinámicas de poder originadas en lo sagrado habían sido secularizadas, no podemos negar que las mismas sobrevivieron vigorosas y bien activas en la dimensión social. El poder político atesoró el *instrumentum regni* constituido por la doctrina y las prácticas clericales. Y este es un punto esencial en nuestro enfoque sobre el tema.

Si intentamos buscar la ruptura entre sacro y profano, entre teología y política, seguramente no la encontraremos en Lutero. El fraile reconocía la supremacía del poder político en la dimensión mundana, pues se preocupaba de que la excesiva politización de la lucha no recuperara la visión católica de la relevancia de los actos respecto a la misericordia de Dios. Según Lutero, la libertad del cristiano era esencialmente religiosa (Bainton 2003: cap. 15). En definitiva, según la Reforma, la cuestión ya no era reconocer autonomía del *saeculum* y a la política, sino más bien era desvelar la moral tradicional, despertar las conciencias individuales y descubrir las manifestaciones de los dictámenes divinos en la historia. Una concepción muy antimaquivélica de la política, compartida por la Reforma y la Contrarreforma, ambas ancladas en la ética y en la teología, siempre teniendo en cuenta las diferentes antropologías de base, y determinadas en su convicción de que la herejía amenazaba la sociedad disgregándola (Bainton 1961: 7).

Quizá la ruptura la encontremos en la historia misma de la monarquía absoluta entre la Paz Augusta y la Paz de Westfalia, partiendo del principio del *cuius regio eius et religio* —de cabal relevancia al adscribir la condición del súbdito, aun en lo espiritual, a la religión del soberano— a la libertad relativa del mismo en la esfera religiosa en la mitad del siglo XVII. Desde ese momento pensamos que la secularización se

haya realmente encaminada. Una visión evidentemente no laica de la historia y de la política, que no renuncia a la totalidad de significados que la historia extrae de las Escrituras. Y, sin embargo, una visión preparatoria de la secularización. Hasta me atrevería a afirmar, que esta secularización incluye a pensadores absolutamente tridentinos como Roberto Bellarmino y Francisco Suárez, ya que según el primero, el poder ya no emana sino que procede directamente de Dios al soberano y es más bien a *Deo per populum*; y para el segundo *Inter regem et Deum voluit populum esse medium per quem rex talem potestatem accipit*. Reflexión que parece haberse inspirado en un *populismo democrático y cristiano*, en un proceso de larga duración y que al mismo tiempo defendía la figura del Papa contra las pretensiones sobre el origen divino del poder absoluto del rey.⁶

Efectivamente, según algunos pensadores católicos, esta relativa secularización se origina con la paz augustana —el individualismo nace ante el desafío constituido por la obligación a una fe, quizá a aquella del príncipe—, posiblemente diferente de la que se había cultivado tradicionalmente (Rommen 1959: cap. 3) y culmina en la Paz de Westfalia, por la cual el principio fue derogado. Desde entonces se renunció a la unidad religiosa, pero se consiguió que los súbditos resistieran a la voluntad del príncipe siempre que este quebrantara la ley natural-divina, que es el fundamento de la sociedad.

Esta orientación fundó la teoría de la translación del poder, por la cual el poder del Papa procede directamente de Dios, mientras que en cambio, el príncipe lo recibe en forma indirecta. Esta variable no representa una discontinuidad con las líneas generales de la teoría, es decir, la supremacía de la esfera religiosa. Sin embargo, por lo que concierne a la procedencia del poder político respecto a su origen divino, se manifiesta sí una discontinuidad, donde terminará evidenciándose la naturaleza contractual de las relaciones entre los seres humanos. Nada extraño, pues el poder espiritual se inserta en la fase descendiente, mientras que el político constituye un grado del regreso, un ascenso a la totalidad escatológica.

⁶ Valverde Mucientes (1988), Giacon (1946) y Firpo (1957: 240–261), sobre las utopías del Renacimiento. Un resumen esencial, pero muy útil en Bonora (2001).

El pueblo es entonces el titular de la soberanía, y el rey es nada más que un delegado. En esta fractura del *continuum* teológico-político, es la política la que se presenta con su autonomía relativa, la que sin embargo, actualiza indirectamente y pone al día aquellos principios ético-teológicos que Dios colocó en la naturaleza al momento de la creación.

Justamente cuando aparecen el *iusnaturalismo* y la monarquía absoluta, se hace necesaria una revisión de la cadena jerárquica teísta, como manifestaba, por ejemplo, el *requerimiento* a los indígenas. Esta revisión de la jerarquía funda al mismo tiempo el poder del Papa, al interior de la Iglesia, y el del príncipe en su esfera secular, diferentes en su origen, convergentes en sus tareas, siempre que la política no quebrante los códigos naturales divinos.

No nos interesa ahora definir en que medida estos pensamientos hayan representado un adelanto respecto al nacionalismo cristiano de fray de Torquemada. Lo que sí vale la pena subrayar, es que de esta forma, la parte católica recuperaba los fundamentos naturales de los derechos y su individualización, inclusive el de la propiedad privada, de gran alcance para el futuro. Las relaciones se sostienen en el consenso contractual, presente ya en el núcleo fundador de la articulación social e histórica —el matrimonio— que representa nada menos que uno de los grados, el original, hacia la plena soberanía estatal. La misma surge y se manifiesta como consciente cumplimiento de una ley que fue entroncada *ab initio* con la naturaleza humana. A esta altura, el cuerpo social del individuo ya no es abstracto: desde el *pater familias* hacia los grados más altos de la articulación social, y de la participación política a la soberanía, la comunidad es algo vivo y encarnado en individuos sociales. Ya no es el Estado el que reglamenta las relaciones, brindando a la misma vigencia jurídica y dejando espacio a la libre competencia. Contrariamente, es la sociedad como complejo de articulaciones intermedias la que le brinda al Estado su vigor normativo y funda el consentimiento de las leyes.

Esta revisión hubiera permitido —como escribió Rosario Romeo— que «se realizara la recomposición teológica e histórica hacia la unidad en la Contrarreforma, autoritaria y paternalista, enemiga del individualismo de la Reforma y de las teorías anárquicas del estado natural, [...] esa recomposición era destinada a garantizar aquel orden físico y

moral, en el cual se encuentra encapsulada cada partícula individual» (Romeo 1954: 96). Es decir, un orden geométrico capaz de sustituir el caos *renascimental* y convertir en mutuamente funcionales el orden sagrado y el profano.

Durante el siglo XVII se consolidó este adelanto. Gracias a la elaboración de un *iusnaturalismo* católico, la cultura religiosa se actualizaba y recuperaba los fundamentos naturales de los derechos y su individualización. La teología dejaba espacio a la política y el teísmo al deísmo. Si esto representó nada menos que desprenderse de la cosmogonía católica, la recuperación pasaba —a decir de E. Cassirer— por la búsqueda de una unidad orgánica efecto del desarrollo histórico y político. Una unidad nunca más descendiente solamente. Producto más bien de la interacción de diferentes niveles: a través de la historia y de la actividad humana, podían recuperarse la totalidad sagrado-humana.

Vencer esta orientación ha permitido a la Iglesia Católica recuperar el sentido de las obras y el significado de la historia. Ha sido capaz de combinar una arquitectura solemne dentro de la cual insertar el casuismo. Así como celebrar una nueva historia universal que recuperara en el marco de las Sagradas Escrituras, aun a este cuarto actor hasta entonces desconocido, pero bien representado en la pintura del triunfo de San Ignacio de Loyola en la Iglesia de Jesús en Roma: el mundo americano. Poblado por gentes provenientes de Europa y de España, según el principio monogenético migracionista, este principio mismo brindaba poder y legitimación a los Reyes Católicos, al mismo tiempo que daba autoridad para gobernarlos (Elliott 1970: cap. 2).

En esta visión retrospectiva, un papel esencial fue desempeñado por los jesuitas, a quienes correspondió la reorganización de los datos empíricos e históricos del diseño providencial —desde G. Fernández de Oviedo hasta José de Acosta—, junto a una criollización del conocimiento y de la política ampliamente desarrollada durante un siglo. Los criollos actuaron ofreciendo con su presencia en las colonias datos extraordinarios que permitieron el mejor conocimiento de la naturaleza, mientras que sujetaron a los gentiles, para que estos no volvieran a su condición de gente bárbara. Según A. Pagden (1982: cap. 7), lo que intentaron los jesuitas ya no fue destruir la

idolatría, derrumbando sus imágenes y quemando los lienzos de la antigua sabiduría, como han hecho los franciscanos. Los jesuitas más bien miraban a separar lo sagrado de lo profano, una combinación bien activa en esos tiempos. América constituía el laboratorio ideal en el cual realizar el estudio del hombre no cristiano en su condición natural y moral, de cuya evolución eran señales significativas el grado de organización política y el tipo de religión profesada

En síntesis, un *niño natural*, rico de potencialidades para desarrollar, de procedencia geográfica y genética objeto de discusión, que reconocía el *jus dominii* a los españoles por un lado, o a los demás, por el otro, según el principio de libre competencia evocado por Hugo Grocio (Ghiozzi 1976: 447 y ss). De todos modos, el natural nunca más podía reducirse a la esclavitud, y en este caso, se hacían sentir los efectos de los debates salmantinos en temas de filosofía y teología relativos al nuevo mundo y a sus habitantes.

Norberto Bobbio afirmó hace un tiempo, que lo que distingue a los conservadores de los marxistas y de los positivistas es que estos últimos son promotores de una visión conflictual, aman más el movimiento que la inmovilidad y el conflicto más que el orden. Y la paz la buscan no como el regreso a la edad del oro y de la inocencia, sino como el final de la historia, como efecto del progreso producido por la lucha (1990: 24). En este sentido, parece que aun la religión católica contrarreformada inaugura una visión no estática, casi diríamos desarrollista de la historia, de su evolución, si bien dirigida por la Providencia. Sin embargo, nos llama la atención la compleja coexistencia de dicha visión *desarrollista* de la historia que mira al futuro, con unas prácticas políticas, a menudo francamente muy conservadoras.

Sin embargo, no podemos considerar a esta el punto central. O tal vez no es este el lugar para detenernos sobre esta cuestión. Existe, obviamente, una contradicción, pero atañe a las consecuencias políticas que produce la recuperación de lo individual en el seno de los segmentos de una totalidad teleológica. Es decir, nos referimos a la visión corporativista; vamos a ver.

Al estudiar la filosofía del Renacimiento, aún Ernst Cassirer escribía que la misma se caracterizaba por una visión unitaria de la naturaleza

y del cosmos, en la cual el individuo humano era un componente esencial y, sin embargo, no distinta de la única armonía universal. Lo que diferenciaba el Renacimiento de la Edad Media no era la renuncia a esa totalidad, sino más bien el intento de prescindir en las investigaciones del significado último u original de esta unidad (Dios), para dedicarse al estudio de los entes diferentes en su autonomía e independencia, pese a que los mismos se insertasen en una jerarquía general que iba desde el más perfecto o el más próximo a la divinidad, hasta la piedra.

Según Cassirer, el medioevo fue el éxito del caos. Los seres humanos se organizaron en una red estratificada de organizaciones corporativas que, como el agua helada, se consolidaban alrededor de unos puntos, a saber, órdenes, grupos y sistemas, cuyos miembros preeminentes y distinguidos constituían nada menos que la afloración de un espíritu colectivo (1968: 101).

En este sentido, la filosofía neoplatónica se renovó sin renunciar a una totalidad, sino más bien, intentó fundar una ciencia basada en la distinción y la autonomía de sus respectivos objetos, cuya jerarquía insistía cada vez más en la calidad que en la cantidad, al alcanzar la cima de la jerarquía representada por los ángeles y finalmente por Dios. Una ascensión por cinco grados, en los cuales está presente el Logos. Lo que no despoja a los seres distribuidos en la escala de la perfección y de la perfectibilidad, de su unicidad y autonomía. Según los intelectuales y la religiosidad medieval, el mundo no era nada más que un valle de lágrimas donde el Papa y el Emperador, con su actitud vigilante, debían cuidar y gobernar ante la amenazadora venida del anticristo. Para los hombres del Renacimiento, el mundo era creado por Dios a su semejanza —escribía Burchardt— un lugar donde vivir del mejor modo posible y aprender a amar a Dios. Es Dios quien ha creado el mundo empírico, y por ello debemos aprender a valorar sus lados positivos y no considerarlo como imagen y semejanza de lo perfecto, a la manera platónica y agustiniana.

En esta dirección se recuperaba el aristotelismo, no el de la escolástica, que para E. Garin era «el logicismo el más abstracto [...] que había llevado a su límite extremo el divorcio entre la vida y la cultura» (1961a: 466), sino el otro, fruto de la lectura filológicamente rigurosa

de Pico della Mirandola del *Libro del universo*. Sobresale el principio de individuación como inherente al ser y como etapa en la escalada del conocimiento gradual que siempre debe partir del particular. El alma como principio universal puede solamente madurar a partir de su relación y contacto con la sensibilidad, con lo empírico. No hay más que una verdad original —a la manera platónica— y una derivada y efímera, del particular. Sino, existe una unidad que se desarrolla mediante la coexistencia del alma con el cuerpo, del conocimiento intelectual, sensible y la razón. El universal existe, por supuesto, pero como hombres solamente logramos aferrarlo a través del contacto aún imperfecto con la materialidad y a través de la sensibilidad y del intelecto. La ciencia es general-particular, ascensión de la materialidad y regreso a ella (Garin 1961a: 139).

Desde esta *epistéme* se desprende que la moral no es ya la imposición de una verdad original, más bien es la madurez que procede de nuestra misma naturaleza y no del mundo exterior. Es el producto acabado de la madurez cultural del humanismo y del Renacimiento, de las investigaciones filológicamente rigurosas, del espíritu de la investigación y de la búsqueda de la autoridad (Bainton 1961: 28). La autonomía de la moral se define por primera vez como autonomía del comportamiento, que destina premios y castigos solamente en las esferas y en los estratos más primitivos. Nunca más la preeminencia de un exterior metafísico, sino el triunfo inmanente de la moral.

Por consiguiente, el mismo comportamiento moral y político se enmarca en la dimensión de una libertad relativa, que prevé el riesgo de la elección y que solamente puede entender el significado de la historia desde lo particular hacia la unidad-logro de la historia. Es la dirección que culminará en la metodología científica de Descartes y luego de Galileo hasta la Ilustración. Es a través de la acción política y de la investigación filológicamente rigurosa de la historia más antigua, que quizá pueda entenderse el proceso de la historia misma, renunciando a la totalidad originaria y mística, metas posiblemente alcanzables al final de un proceso histórico. Otra convalidación de la visión laica aunque sea *in fieri*, del amanecer de la mentalidad científica, del prevalecer del método inductivo.

Aunque parezca una paradoja, lo mismo parece manifestarse en la esfera religiosa. La Reforma inaugura un itinerario de vías diferentes para conocer a Dios (Cassirer 1968: 195). Siguiendo la línea interpretativa de Marsilio Ficino y de Nicolò Cusano, Él (se refiere a la Providencia o Dios) se manifiesta y viene nombrado en forma diferente, desaparece hasta la universalidad de la fe, del culto y del dogma. Lo buscamos, por supuesto, a partir de la unidad de las conciencias y de la historia universal y se manifiesta, sin imponerse, solo iluminando las conciencias desde el interior.

Erasmus representa el punto final, la transición desde ese universo único europeo que sufre la fragmentación en su propio seno a causa de la Reforma, mientras que, del exterior, irrumpe en la historia el Nuevo Mundo, provocando un hecho absolutamente indescifrable para los viejos esquemas. En este sentido Reforma y la ortodoxia tridentina colindan: más allá de los diferentes cultos, creencias y profesiones, en los abismos del corazón humano y de la misma historia está escrita la ley natural y divina. Jesucristo-Logos se hace inmanente. Es el Renacimiento religioso de Erasmo el que inspira al clero regular, especialmente en el Nuevo Mundo, con todos los riesgos que su relativismo teosófico comporta (el misticismo, lo inefable de la experiencia religiosa), los cultos y, además, las dificultades para gobernar las sociedades indígenas que intentan abordar explorando sus lenguas y traduciendo el Evangelio (Andrei 1992).

Partidario del cosmopolitismo espiritual y político, según Stefan Zweig, Erasmo se convirtió en teórico de una idea de progreso darwiniano *ante-litteram*, efecto del progreso de la humanidad en su conjunto, inspirada por la búsqueda de verdades, ya no solo cristianas o paganas, ni tampoco aisladas en una dimensión nacional. Sin embargo, en épocas en que luchas sanguinarias por la profesión religiosa se entremezclaban con contiendas políticas, de la monarquía absoluta cuna de las nacionalidades, del fanatismo demoledor contra el cual Erasmo elige luchar, de la sublevación de Thomas Münzer; lo máximo que Erasmo puede pedir es que Dios lo reste del caos. ¡Que se lo lleve! (Zweig 1994: 167).

No nos parece que Erasmo haya traicionado,⁷ más bien se trató de la interrupción de un camino problemáticamente gestado en sus tiempos, fruto de contradicciones que tampoco el futuro logrará sanar. Esencialmente: conciencia individual y búsqueda de lo divino, o dicho de otra manera, caos anárquico, por un lado, y organización social y cumplimiento de una voluntad divina escondida por el otro, pero al mismo tiempo místicamente objeto de fe sobre la cual la jerarquía eclesiástica ejerce su magisterio. En una palabra: libertad-caos versus sociedad-orden. Una aporisma que en el mundo católico es reducida corrigiendo la propia conducta humana al mando indirecto de la autoridad eclesiástica, extinguiéndose la idea de *Civitas Dei* terrenal o de cristiandad. Prevalece una idea de progreso histórico hacia la salvación, que se realiza mundanamente por la pertenencia del individuo con sus derechos inalienables a las entidades corporativas. Individuo socialmente estructurado y dirigido: es este el medio por el cual se manifiesta el origen que se desarrolla hacia el *escaton*.

Así, quedan salvaguardadas conjuntamente la autoridad que dirige y el individuo que cumple. Por esta vía, se vuelve compatible la cadena que va desde la teología hacia la filosofía de la historia, desde esta última a la psicología, a las ciencias naturales, y en su regreso, prevalece la autoridad espiritual que nos espera al final, próximo al *escaton*, como si fuera un juez de última instancia. Una jerarquía, casi diríamos, paralela a la secular, que tiene la facultad de intervenir en lo político cuando sea necesario, después de una época durante la cual eran justamente la religión y sus autoridades el fundamento y la legitimación del poder. Su legado, mucho más que temporal, es el esqueleto de la estructura social, una dinámica de mando y gobierno que —vale aún subrayarlo— ya no pasa por una cristiandad política y explícita, sino más bien en primer lugar por un centralizado control de las conciencias individuales y en segundo orden de cosas, a través de una política vertical de dinámicas de gobierno de la sociedad. Clientelismo y patronazgo políticos no casualmente apelan semánticamente al orden canónico.

⁷ El tema ha sido investigado desde diferentes perspectivas. M.A. Martín, citado ya, parece mantener que la iglesia española hubiera tenido de todas formas la capacidad de auto reformarse a pesar de la influencia de la Reforma. Una tesis rotundamente opuesta a la que mantengo. Véase «Reforma religiosa europea en América en tiempo de Carlos V». *Op. cit.*

3. A esta altura no es difícil de intuir la fuerte tensión existente entre la fundación individual de los derechos naturales y la estructura centralizadora de la Iglesia tridentina. Esta tensión hubiera podido regenerar un policentrismo religioso de tipo medieval, que el Concilio de Trento quiso reducir *ad unum*; es decir, una Iglesia al mismo tiempo poder absoluto en lo religioso y monarquía absoluta —aunque electiva— en lo político. Nos parece que esta tensión fue reducida y recuperada por el mismo marco social en el cual se inscribe la salvación y las actividades del individuo. Ese marco social nunca hubiera podido constituirse en aquel entonces por la convergencia espontánea y voluntaria de la multitud de individuos. Más bien el dibujo divino hacia la salvación se manifiesta típicamente en la dimensión social. El individuo en su unicidad actúa plenamente sus derechos y su destino, mediante la articulación de los poderes intermedios: familia, municipio-comunidad, parroquia, reino, etcétera.⁸

Esta completa y estratificada articulación permite que se complementen la visión deductiva y la inductiva, el individuo y lo universal, el humano y el divino. Mientras que cada filosofía política de raíz individualista y mecánica, al negar cualquier metafísica, termina por presumir la existencia de una armonía preexistente en la que las voluntades y las acciones individuales pueden convergir hacia el bien común, permanece como objeto de fe aun siendo laica. Caso contrario, una filosofía orgánico-vitalística nos permitiría deducir de una voluntad suprema los medios, que en la vía del regreso ascendente, desde el caos hacia el Logos, los individuos deben seguir para alcanzar su meta. Estas etapas intermedias son necesarias, pues fundamentan la moral y la política natural que Dios puso en la historia desde la creación. La visión pesimista de la caída del hombre natural no se pierde. Es más, San Agustín es retomado junto a Santo Tomás de Aquino: el hombre es tan ineludiblemente frágil y pecador, cuanto socialmente arraigado y significado. La armonía de la vida social es un producto de la gracia que repara la culpa de la caída original y hace que la ley divina se propague en leyes positivas como producto de la elección humana que debe responder a dictámenes divinos-naturales (Petrucciani 2003). Esto comporta que las dos esferas, la sagrada y la político-civil, sean

⁸ Sobre las agrupaciones corporativas intermedias en el seno de un estrado ético, según la orientación católica, véase Rommen (1959: cap. 2).

distintas y hasta autónomas. La gracia divina actúa en la primera y solamente inspira la segunda, en la cual el hombre experimenta su libertad relativa y la posibilidad del pecado. Además los pecados del hombre son individuales pero su salvación no puede realizarse en la dimensión social o comunitaria —una paradoja que releva Bainton en sus trabajos sobre Lutero y la Reforma— es decir, en su articulación corporativa. El edificio general que enmarca las relaciones sociales es la monarquía, único poder enriquecido por la presencia de la aristocracia. Una visión contractual que se asoma al interior de esta dualidad.

Dejando de lado la supremacía eclesiástica en la esfera civil y política, a la Iglesia le quedan la administración de las almas y algo similar a una supervisión final de las actuaciones del príncipe. Respecto a las cuales la autoridad religiosa es legitimada hasta a apelar a la resistencia, si la política entrase en conflicto con la religión o invadiese o redujese su autonomía. Pero antes de esta diferenciación de tareas, precisamente en Latinoamérica, la crítica de los jesuitas y de José de Acosta a Jerónimo de Mendieta y a su *Historia eclesiástica indiana*, llamaba la atención sobre la larga duración del dibujo de la salvación. En esta trayectoria la monarquía de los Austrias tenía la tarea fundamental de trabajar el terreno y promover la *metanoia*. Una tarea absolutamente llena de dificultades, contrariamente a lo imaginado por las órdenes y los misioneros: embebidos de espíritu joaquinista y milenarista, ellos individualizaban en América el espacio y el tiempo necesario después del cual volvería a triunfar la unidad religiosa.

Mientras tanto, y esperando la edad de “un solo pastor y un solo redil”, al príncipe y a los Austrias les tocaba preparar esa edad aun recurriendo a la fuerza y a la coacción a la conversión. La moral natural —finalmente desvinculada de creencias paganas y de rituales sanguinarios practicados por los salvajes, por buenos o malos que estos fueran, bastaba que sean *naturales*— les hubiera brindado a los gentiles americanos los medios de la salvación, recuperando la unidad intrínseca del género humano.

Basta pensar, como las diferencias existentes entre franciscanos y jesuitas, en lo que se refiere a filosofía sistemática de estos y a las prácticas de evangelización sencillas como medios de conversión de los primeros, parece haberse esfumado frente a las tareas políticas

que tocaban a los Austrias. El mismo de Acosta escribía, al final, la necrología de profetismo intitulándola significativamente *Historia natural y moral*.⁹ La política debía brindarle no solamente a los gentiles, salvajes o bárbaros —o de cualquier modo que fueran definidos los naturales americanos— la oportunidad de salvarse, sino también a los criollos, autoridad y organización, medios indispensables para gobernar y mejorar las razas indígenas.

Esto significa que el individuo es titular de derechos naturales pero —vale replicarlo— por medio de su pertenencia a las entidades colectivas intermedias en las que manifiesta su socialidad. Y por las cuales se manifiesta, paradójicamente, una singular inversión lógica y política que encierra la fórmula de Bellarmino a *Deo per populum*. Una inversión que no cuestionaba la originalidad de la organización corporativa y la postergación del individuo. Como si Dios hubiera creado originariamente no a Adán, el individuo, sino a la organización social constituida por entes intermedios, por la cual solamente el hombre social puede ganarse la salvación.

En pocas palabras, el cambio que transforma la naturaleza de la relación sagrado-secular, política y teológica, es tal que la monarquía absoluta empleaba la secularización política como otra cara de una política eclesiástica que, por su cuenta, había impuesto códigos exteriores desde la Contrarreforma. El objetivo era forjar una religiosidad uniforme que redujera la pluralidad, la del archipiélago de la religiosidad comunitaria medieval, al mismo tiempo que las variadas formas de experimentación mística de los reformadores del siglo XVI.

En sus investigaciones sobre este tema, John Bossy (1970) subraya como de la rivalidad entre lo sagrado digamos institucional y lo eclesiástico, y de las agregaciones espontáneas de larga tradición, como por ejemplo, las cofradías medievales, surgió una conformidad que anuló la adscripción grupal del individuo. Más detalladamente: por la institucionalización de ritos y sacramentos, observados por el cura en el territorio de su jurisdicción parroquial, se fue construyendo una

⁹ Véase sobre el *joaquinismo* de los primeros misioneros Proserpi (1991a). Sobre las tareas de los Austrias en lo religioso según el espíritu renacentista de T. Campanella y de Erasmo, véase AA.VV. (1990); en particular, los ensayos de J.L. Mora Merida, de A. Milhou, G. Baudot y B. Lavallé.

nueva religiosidad de gran alcance político. En la vieja contienda entre entes *naturales* (ejemplo, la familia y la comunidad de pertenencia) y la Iglesia institucional, el individuo entraba en la Iglesia «*as an individual and not as a member of a kin-group*» (Bossy 1970). Esta conformidad produjo no tanto la extinción de las antiguas prácticas sociales en las que ya se manifestaba la solidaridad, inclusive en los sacramentos, sino más bien, hizo que esas prácticas se fundieran en dinámicas tal vez paralelas, otras veces escondidas, las cuales debían resarcir la pérdida de esa solidaridad. La intervención parroquial y el registro canónico de los eventos más relevantes de una vida (desde el nacimiento-bautismo hasta la muerte-entierro), fueron medios por los cuales la dimensión horizontal fue reducida a favor de la vertical.

Al llenarse de prácticas tradicionales la paralela religiosidad popular, funcionó también como una dinámica *para-religiosa* de patronazgo político y social. Esto se manifestaba semánticamente mediante referencias a lo religioso. Sin embargo, por la debilitación del significado social y solidario de los ritos y sacramentos, el patronazgo intervino verticalizando y sancionando, aun institucionalmente, el vínculo de dependencia asimétrico entre patrón y cliente, padrino y niño, matrimonio y testimonios, llegando hasta el vínculo entre el confesor y el fiel, cuando la confesión ya no era una reparación social, sino un acto de contrición con el que se respondía a la autoridad.

El cambio era entonces un producto de la centralización política del papado después del Concilio de Trento (también fruto de eventos dramáticos como el saqueo de Roma), contraria y homóloga en sus intentos a las pretensiones de la Reforma y del absolutismo real. La Iglesia se igualaba a un poder político secular y absoluto, fundaba la estructura de un estado moderno con sus príncipes, oficiales mayores e instituciones (los cardenales, la Inquisición, el Índice, las diferentes congregaciones, como ministerios de este reino singular, pendiente entre lo terrenal y lo espiritual) (Po-chia Hsia 2001: cap. 6, 7 y 11). Más que la lucha contra la herejía, en ese entonces prevalecía en la Iglesia Católica el control de las conductas y de las conciencias. De allí las transformaciones, como por ejemplo, el matrimonio, que de contrato privado entre particulares y familias, se convierte en rito oficiado por la autoridad religiosa; del mismo modo la confesión y los bautismos, todos escritos y registrados en los respectivos libros parroquiales. Todo

indica la búsqueda de una revisión de la maquinaria político-eclesiástica. Pero todo esto ya no originaría el nacimiento de una nueva espiritualidad. Más bien: con la Contrarreforma se reforzaban las bases de una lucha intransigente contra cualquier forma de misticismo, de fe alumbrada, de orientación erasmiana a favor de una religiosidad exterior y política. En todo caso ¡erastianismo más que erasmismo!

Poco antes se evidenciaba la correspondencia aun lingüística entre los cánones eclesiásticos y los códigos propiamente políticos. Una sugerencia que no es mía; la he tomado de algunas reflexiones historiográficas propuestas hace tiempo por Roland Mousnier en la *Revue Historie* del año 1972. Mousnier subraya como, desde el final del siglo XV y hasta la revolución cartesiana, se haya desarrollado una simetría entre poder y cultura eclesiástica y *saeculum*. Es un ensayo muy enriquecedor y lleno de perspectivas de investigación. Aquí me detendría solamente sobre la que me parece la llave de lectura general de la cadena de los vínculos sociales durante el antiguo régimen: la *fidélité*.

Se trata de una categoría de análisis extraordinariamente reveladora, que creo, no termina de operar en el pasado próximo ni tampoco en el tiempo presente, aunque opere en forma diferente, secularizada e institucionalizada. Se trata entonces, del vínculo que une los diferentes estratos sociales en una jerarquía cuya cúspide es constituida por el rey, cabeza política de un cuerpo místico —la sociedad en su conjunto—. Como diría Mousnier: «*Le roi est au royaume ce que Dieu est à l'univers*» (1972). No tiene nada que ver con el feudalismo, que es un contrato entre un señor y su vasallo. Más bien la *fidélité* individualiza una relación de dependencia social entre un patrón y su cliente, una simetría solo formal, donde sustancialmente el cliente es, en cuerpo y alma, *res eius*, no vasallo.

Lo que nos interesa subrayar es, en primer lugar, que a esta jerarquía corresponden —según Mousnier— diferentes tareas según los estamentos: al clero, las ciencias y la doctrina; a la nobleza, la fuerza y el coraje; al tercer estado, el nutrimento de los cuerpos, las profesiones y «*l'art de vivre en société*», mientras no pertenezcan al orden religioso. Segundo, existe una jerarquía entre los estamentos y el resto, que constituye la base de la pirámide social, la gente común, los plebeyos y los campesinos. Tercero, que de esta jerarquía

social se desprenden diferentes tareas en lo político. Y, nuevamente, volvemos a subrayar cómo esta estratificación se fundaba sobre la analogía con el orden cósmico-divino en su origen y articulación. Lo que produce el consentimiento general hacia los dictámenes éticos y políticos que emanan desde arriba, configurándose algo similar a un derecho común de gentes producto de la tradición. Finalmente, esta jerarquía se manifiesta desvinculada de las funciones materiales que cada estamento y persona ejercen, enraizándose más bien con lo simbólico, el honor y a la dignidad que se transmiten por herencia.

Más allá de la esfera espiritual, parece entonces que haya influenciado esta modulación del poder en lo político. Pues el hombre, como escribía Roberto Bellarmino,¹⁰ es antropológicamente pecador e incapaz de autogobernarse, «*libertas credendi nihil aliud est quam libertas peccandi*». Por ello, tocaba a la Iglesia gobernar al hombre en lo espiritual; así como al príncipe tocaba educarlo con respecto al bien público en lo político. Vale la pena preguntarse hasta qué punto ambas dinámicas respondían a un origen común. El mismo Mousnier nos hace presente que aun la semántica es similar. Podría tratarse solamente de un paralelismo entre lo sagrado y el poder de la Iglesia y lo político. Nos preguntamos, sin embargo, si este común denominador nos remite a la posibilidad que esos códigos hayan sobrevivido a la separación y a la secularización, aún hasta alcanzar la construcción del espacio nacional desvinculado del territorio y de las almas.

En este sentido, sea que creamos en un orden natural inductivo que produzca las normas y elija las autoridades, o en un orden deductivo divino del cual ambas procederían y obtendrían su legitimidad, las jerarquías derivadas reflejan indiferentemente las leyes naturales y la voluntad de Dios. Y el mundo como cosmos es ordenado alineando la actividad humana en una graduación de órdenes, que van desde el más perfecto o desde el más imperfecto. Un conjunto de seres y de microcosmos que de todas formas se enmarcan en el macrocosmos del hombre sujeto de la historia, desde la teología, la política hasta la psicología y las ciencias. El paso definitivo será la separación del individuo de sus estructuras de pertenencias, la individualización colma de filosofía *iluminista*, que desvincula al individuo de cualquier forma que no sea la horizontal y la igualitaria.

¹⁰ En Bonora (2001: 38). La cita es sacada de las *Controversiae*.

En síntesis, la cultura teológica y política católica tridentina, derivada del Concilio de Trento, se evidencia en los siguientes aspectos:

1. Por la creación de un esquema de verticalidad y una cultura de gobierno, que desde lo religioso —su cuna—, se expandió a lo político, brindándole a la misma dignidad cultural en la práctica cotidiana y enalteciendo las teorías en la época de las monarquías absolutas.
2. La fractura representada por el desarrollo del pensamiento filosófico y político, desde el Renacimiento al cientificismo y al derecho natural, desde el teísmo medieval al individualismo, parece haber sido recuperada por la Iglesia por medio de lo que llamaríamos el protopopulismo neoescolástico y las teorías católicas del derecho natural a la manera de Suárez, además que por una constitución centralista, de tipo monárquico absoluto, de su cuerpo político y jerárquico. A esa altura el esquema cultural del *requerimiento* parece ya superado.
3. En el devenir histórico, el poder político pudo disfrutar de la extraordinaria oportunidad de una estructura paternalista y autoritaria presente en las relaciones sociales y políticas, las cuales procedían de la cultura católica contrarreformada. Unos medios de gobierno y de control de la sociedad desvinculados por fin de sus orígenes religiosos y aplicados a la esfera secular.

En resumidas cuentas, ¿qué era el estamento, sino una división funcional de los roles que a cada estamento el Logos-*Organon* destina? Sin embargo, R. Mousnier, al sugerirnos una correspondencia aun lingüística entre las categorías políticas y el canon eclesiástico, nos hace pensar que la raíz lógica de ambas podríamos encontrarla en la cosmogonía católica por la cual el cosmos goza de un orden jerárquico de funciones y de seres, a los cuales Dios brinda su gracia de forma diferente, para que de la misma manera, pero de otro modo, le devuelvan sus dones. Una estructura que no se refiere solamente al cosmos creado como el conjunto de todos los seres humanos, vegetales y minerales, sino que está radicalmente vinculada a la historia humana como lugar propio de la salvación y de la *metanoia* dirigida por las autoridades. La alternativa era, como ya fue expuesto, el caos de la individualización, tanto en lo espiritual, como en lo político.

Estamentos, órdenes, jerarquías del espacio urbano y rural, estratificación de los oficios, se justifican y actúan en la práctica política y en lo ideológico por la *fidélité* como dinámica esencial de la relación entre los miembros por debajo y los destinados por arriba a dirigir el cuerpo social. Desde la visión de lo sagrado, hasta la laica articulación de los poderes, pertenece a los miembros de una jerarquía social de raíz religiosa el mando, el control y el gobierno de los demás: los pobres, la gente común, los menores naturales. Que creamos en Dios como deístas o teístas, o que presumamos como ateos que él no existe: en todo caso, el orden social-cósmico se convierte en una herramienta de gobierno político de un hombre corrupto que puede recuperarse únicamente en su dimensión social dirigida.

Derivado al mismo tiempo de una metafísica del ser social y de la política concreta, lo que deducimos de esta ambigüedad original son acaso unos logros al evaluar el saldo activo de las actuaciones históricas de la religión, contrariamente a lo que afirmaba Emil Durkheim, para quien la religión acaba por representar solamente la cultura todavía embebida de unos rasgos casi mágicos o todavía no plenamente racionales (1997). La fundación metafísica de los derechos individuales quizá haya consentido a la Iglesia del siglo XX de percibirlos como no-negociables, pues es Dios mismo quien los hace inherentes a la persona. De allí la plausibilidad de la teología de la liberación, así como del encuentro entre cristianismo y marxismo. Como filosofía solamente fenoménica (nunca más como *dia-mat*), esto representa una divisoria de aguas, pues el marxismo encarnaría una nueva visión del agregado social de individuos: no como articulación de entes intermedios metafísicamente fundados y políticamente funcionales, sino más bien como una espontánea y consciente agregación de individuos, que libremente eligen estructurarse en clase, es decir, como dato sociológico objetivo y dato político, subjetivo y proyectual. En definitiva, un encuentro producto del desarrollo histórico, una decantación respecto a la continuidad corporativa entre antiguo régimen y sociedad contemporánea, recuperación del individuo y de su dimensión social, no por efecto de una metafísica de la historia, sino como resultado del desarrollo.

4. El conjunto de estos perfiles culturales nos acompañan en la lectura de las prácticas de gobierno de la sociedad del Antiguo Régimen.

Nos brindan resultados visibles algunas investigaciones que abarcan México (J. Tutino), Caracas (Blank), Lima (P. Charney), y las demás colonias durante los siglos XVII hasta el XIX. Y me atrevo a indicar un trabajo que he realizado sobre Petapa, un pueblo maya cercano a la sede de la Capitanía de Guatemala, recién publicado en Italia.¹¹

Lo que todas estas investigaciones nos indican es la articulada red de poder que, a partir de la cúspide, a través de los mayordomos, penetraba hasta las bases en las haciendas —entendidas como una unidad socio-residencial— o hasta en los pueblos cercanos a las haciendas, que actuaban solamente como entidad económica. En ambas modalidades, actuaba una jerarquía de *brokers* e intermediarios, dentro o fuera de la hacienda. Según criterios de confianza, a ellos eran delegadas las funciones de gobierno, de enseñanza y de vigilancia.

Al parecer, nada nuevo. En todos estos casos, sin embargo, no se realiza solo un único sistema de relación. Tal vez la etnia no sea un criterio suficiente de integración vertical, como ocurre entre los pobladores ladinizados de Caracas. Aquí la intangibilidad de las redes de patronazgo y clientelismo de las familias más distinguidas, configura una sociedad estratificada cuyo poder no disputan las otras familias. Y los actores intermedios operan como mediadores desde arriba hacia abajo.

Tal vez la etnia logre actuar como un vínculo interno frente a las solicitudes externas. Tal es el caso de una viuda de Lima (siglo XVII), que se intentaba aprovechar de los vínculos de clientelismo con el cacique de un pueblo cercano para titularse, a la muerte de él, unas tierras ejidales, las cuales ya usufructuaba. Esto desencadenó la protesta pueblerina encabezada por el nuevo cacique.

En otros casos, la condición asimétrica en el interior de la hacienda estructuraba una jerarquía de estratos y tareas, con amplios márgenes verticales o hacia afuera, como por ejemplo, para el cura del pueblo cercano, quien ayudaba al hacendado en las derramas.

¹¹ Tutino (1986 y 1998). También, Charney (1991), Blank (1979, 1974 y 1972) y Pompejano (2003) (el trabajo será publicado en castellano por la Editorial San Carlos de Guatemala).

En el caso de Petapa, un pueblo maya cercano a la capital del reino de Guatemala, que abastecía a la misma con sus productos desde la conquista, los caciques distribuían las tierras según la pertenencia de los aparceros a su propia facción, destinando a los enemigos cuotas de tierras insuficientes como para sustentar el núcleo familiar y obligando a algunos miembros de las agrupaciones enemigas a emigrar hacia la ciudad. La ubicación de las diferentes facciones pueblerinas respondía a una división de la población indígena y ladina en congregaciones respectivas, cuyos estatutos reflejaban la estrategia religiosa-civil para educar al pueblo. En lo que se refiere a la dimensión pública de las conductas privadas, por ejemplo, los llamados pecadores —los amancebados o los que abandonaban a su familia—, venían señalados con una tablilla pegada en la puerta de la parroquia como forma de pública amonestación. Se apelaba luego al brazo secular, para que demandase ante la justicia a los reincidentes, hasta castigarlos, desterrarlos e indicarlos como peligrosos ejemplos y amenazas para la armonía del cuerpo social. La aplicación del esquema compuesto por la convergencia entre lo sagrado y lo civil para la regulación de las conductas en escala menor, nos hace pensar en la realización, en una micro dimensión, de la macro filosofía política, la cual actuaba sin más el *ius regis patronatus*.

En todos estos *case-studies* la estructura vertical y la pertenencia corporativa funcionan como el esqueleto de la sociedad, aun por modalidades diferentes y manifiestan una relación estrecha entre sagrado y profano.

Con esto nada se quita a lo que E.P. Thompson definía como el escenario de la interacción social, refiriéndose a la Inglaterra del siglo XVIII. Es un ejemplo clarificador la investigación de M. Kenneth (1994) sobre la compleja reelaboración simbólica desarrollada por los indígenas peruanos entre la primera década del siglo XVII y el siglo XVIII, a partir de su propia simbología. Una reelaboración, que al final los mismos curas parece que recibieron, contraria a la rigidez de los visitantes de idolatría. La sencilla extirpación de las señales de idolatría y la falta de reconocimiento al repoblamiento del espacio simbólico por los indígenas, amenazaban la policía y la capacidad de gobierno.

No es muy diferente el caso de los mayas yucatecos estudiado por Nancy Farriss (1984) en un trabajo muy complejo. Quiero decir que esa interacción se justifica aún más en el contexto indo americano, en el cual el paradigma del mando y la misma sobrevivencia de los colonos no podían al final desconfiar de las capacidades laborales y en el universo simbólico indígena.

5. Menos conocido e investigado parece el período más tardío que llega a épocas recientes —siglos XVIII y sobre todo XIX—. Es decir, la época de la secularización relativa del engranaje y del ideario político que fundamenta los regímenes políticos, desde el liberalismo hasta el nacional-populismo.

Hay importantes investigaciones producidas por sociólogos que, en realidad, están más vinculadas con la manipulación desde arriba de las orientaciones políticas, perseguidas a través de la distribución de recursos públicos en las áreas periféricas, como por ejemplo, en la Colombia contemporánea.¹² Hacen falta, sin embargo, estudios que abarquen las dinámicas complejas de una *fidélité* reanudada, que tomen a su objeto de investigación, ya sea desde la dimensión material como la simbólica, abarcando los libros, la literatura y los catecismos civiles y religiosos, así como los contratos y las leyes, hasta a la imaginaria difusa, al funcionamiento de los mercados y de los cambios comerciales. Parece que en la época del triunfo de la economía de mercado, se dejan de lado las dinámicas sociales y culturales que se superpusieron a las estrictamente religiosas, como si el triunfo del neoliberalismo haya acabado por persuadir paradójicamente hasta los críticos de la supremacía de la economía sobre la política.

En un comentario que salió hace unos años publicado en los *Cuadernos de AHILA*, Raymond Buve (1993) afirmaba cómo el patronazgo pueda definirse como la relación que vincula individuos de diferente dotación de medios (materiales y simbólicos), cuya raíz se hunde en el período colonial. Sin embargo, esta relación sigue operando más allá, desde la independencia mexicana y hasta la revolución, a través de la revolución liberal y del anticlericalismo. El punto de ruptura

¹² Buitrago y Dávila Ladrón de Guevara (1994). Sobre el asunto la historiografía colombiana está, al parecer, entre las más ricas del continente. Sobre el tema volveremos más adelante.

deberíamos individualizarlo en la movilidad territorial, la pérdida de estatus y funciones de los caciques locales al promediar el siglo XX. Fue en ese entonces cuando las viejas funciones fueron reemplazadas por nuevas organizaciones urbanas, profesionales, gremiales, entre otras.

No quiero discutir aquí este término *ad quem*. Quiero más bien subrayar cómo, según Buve, incluso Juárez y hasta Porfirio Díaz, utilizaron este antiguo sistema de gobierno de la sociedad solicitando las funciones mediadoras de los caciques, manipulando el ideario liberal (esta es una concepción, creo, un poco vieja e ideal, típica de las dinámicas políticas) para afirmar un intercambio centro-periferia, alto-bajo.

Por otro lado, en importantes trabajos más recientes, por ejemplo, Marcello Carmagnani (2002) revela cómo la transición de la sociedad de estamentos a la de clases fue posible gracias al liberalismo notabiliar¹³ durante el siglo XIX. Fragmentado el *Ancien Régime*, el liberalismo notabiliar pudo relacionarse con actores individuales ya desde el reformismo borbónico, aunque por dinámicas muy ambiguas y más plenamente bajo los regímenes electorales notabiliares del liberalismo. Disputando con los dependentistas, Carmagnani subraya cómo la llamada modernización se ha manifestado durante el siglo XIX en una variedad de instituciones, dinámicas económicas y sociales y símbolos cuya importancia pudimos entender cuando ya se habían perdido, es decir en la época de la gran crisis del 1929 y con la aparición del nacionalismo y del populismo.

Mi pregunta es la siguiente ¿la vitalidad de las dinámicas clientelistas y de patronazgo, secularizadas ya y embebidas por el liberalismo decimonónico, no actuó como esquema de funcionamiento del subsistema político y económico? Quizá las dinámicas clientelistas hayan acompañado a las sociedades latinoamericanas hasta la irrupción de la sociedad de masas, populista y nacionalista. En este sentido, hubieran surgido formaciones sociales neo-estamentales al ofrecer modelos de relación igualmente asimétricas, destinadas a exorcizar la formación de las clases. Es decir, agrupaciones sociales

¹³ *Notabiliar* es una forma estatal, parcialmente excluyente, en donde la limitación de la participación política y, sobre todo electoral, no se produce necesariamente de derecho, sino, de hecho, mediante la persistencia de filtros de varios tipos (clientelares, jerárquicos y coercitivos), heredados desde el orden político y social anterior (N. del E.).

subjetivamente capaces de elaborar proyectos políticos a partir de una identidad común conseguida.

Esto nos permitiría conjeturar acerca del autoritarismo latinoamericano, no como el retorno a un proceso teleológicamente estudiado hacia la modernidad, donde en un momento determinado repentinamente irrumpieron los Hicsos, esta gente del otro mundo (esta era la versión de B. Croce sobre el fascismo italiano). Acaso podríamos reconocer las dinámicas y las culturas por las cuales la ciudadanía se halló siempre restringida y encaminada hacia la estabilidad social, más que hacia la innovación y la plena integración política. Nación, según Maravall, procede de nacimiento, de sangre, de familia y así, prosiguiendo en la construcción de un espacio político ya semánticamente significativo y autoritario desde su comienzo, que inventa una raza, una tradición.

Quizá la razón de esa singular combinación de continuidad y ruptura, propia de la emancipación americana, debemos buscarla en su misma raíz original: el proto-populismo, producto del *iusnaturalismo* católico, vestido tan doctrinario, cuanto ambiguo, de una sociedad del Antiguo Régimen.

Según C.O. Stoezter, hasta en los más modernos proyectos de Simón Bolívar, la influencia napoleónica se hizo sentir como una combinación entre autocracia y democracia desvirtuada, un poder personal como remedio único y útil para gobernar. Una combinación al parecer nueva, que de todas formas reanudaba lo esencial de la tradición hispánica: autoridad desde arriba, confianza desde abajo. Una autoridad que dictaminaba centralización y dependencia de los poderes intermedios desde el ejecutivo y que se encarnaba como poder supremo en una figura similar a un monarca electivo. Quizá los derechos individuales aparecieron en el proyecto constitucional inaugurado después del Acta de Guayaquil (1826), al final de la carta. En la articulación de los poderes, el país legal termina por actuar como límite a los procedimientos electorales; y finalmente salía reforzado un plebiscitarismo conexo a la facultad de enmendar la carta de que gozaba el propio el dictador (1982: 438).

Todo esto nos hace pensar más que en Montesquieu, en Rousseau, asimilado en el seno de la tradición española y americana y leído a través del neoescolasticismo de Suárez. No vale la pena detenerse

sobre la cuestión de la ausencia de una ruptura revolucionaria en Hispanoamérica, lugar interpretativo demasiado amplio como para resultar eficazmente funcional en el análisis. Vale más bien reflexionar, aún siguiendo las indicaciones que nos brinda Stoetzer, sobre la especificidad del proceso de emancipación latinoamericano, que aparece como una reivindicación de la tradición hispánica contra el radicalismo no solamente liberal, sino incluso contra la política de los Borbones, y que se enlaza de manera directa al pensamiento de Francisco Suárez autor de *Defensio fidei*.

En este sentido la política reformadora de Carlos III parece haber cedido a la Ilustración, interrumpiendo una larga tradición de gobierno indirecto —el pacto colonial— en sus lugares originales de autonomía, cuanto menos administrativa. La prohibición de las obras de los neoescolásticos, por supuesto, no podía anular la percepción del así llamado *pactum translationis* que retrovertía la legitimidad al pueblo, quien, delegando la soberanía al rey, ya no se despojaba de ella. La soberanía popular no se entendería de este modo si hubiera sido inspirada por la revolución norteamericana o por las filosofías europeas del liberalismo. Su origen lo detectamos entonces, en la asimilación de Rousseau a través de Suárez, como ya se ha dicho, y en la reanudación en un proceso de larga tradición desde la Edad Media hacia la modernidad, del principio del *tyrannus ab origine*. Y sobre todo en el caso latinoamericano, la manera de entender a la democracia era la de una federación de poderes arraigados en el territorio físico, espacio simbólico en cuyo seno también se manifestaba la voluntad de la vecindad, el núcleo originario de la soberanía de los entes colectivos.

Nunca más entonces el individualismo doceanista, sino más bien *de facto* antes que *de iure*, la preeminencia de la tradición católica y política española sobre el pensamiento político extranjero, francés igualmente que norteamericano. La revolución en América Latina tuvo hondas raíces en la Edad Media. No fue necesario inventar nada acerca de las constituciones formales y materiales del poder, a pesar de las diferencias infra-regionales del proceso.

Sin embargo, estas diferencias regionales acaso atañen más a la dimensión formal escrita que a la material, de la modulación del poder. En este segundo sentido, Stein Rokkan (1984), eficazmente subrayó

como el imperio español actuó como un imperio de fronteras, entre las cuales la más peligrosa era la del Sur y el Este de Europa, es decir, la frontera islámica. En este sentido la religión hubiera actuado como una *religión guerrera*. No obstante, también dentro de sus dominios se abrió una frontera política que, en lo religioso, manifestaba toda la agudeza del conflicto, habiendo podido evidenciarse la religión como *razón de estado*, como política (Prosperi 1996). En las colonias ultramarinas, como en el corazón europeo, la defensa de la ortodoxia constituía un todo con las tareas políticas. Y a las tierras ultramarinas fue exportada esta combinación de religión y política.

Nada extraño y novedoso, salvo que esta estructura manifestó todos sus límites cuando el desarrollo político y la autonomía de la madre patria exigieron una creciente movilización. Tan rígida era la herencia tridentina cuanto fragmentadas fueron las salidas de la única soberanía imperial. Igualmente amenazadora se manifestaba la movilización social correspondiente. Frente al derrumbe imperial, desde 1810, la construcción del Estado y la integración nacional de las masas no pudo seguir la vía europea por la cual se desestructuraron los pre-existentes rasgos e identidades comunes, tomando la religión como pretexto de luchas largas y sanguinarias.

Más bien, el nuevo sistema de relaciones políticas y sociales nació bajo las herencias de las viejas estructuras jerárquicas. Ninguna nación podía inaugurarse y darle sustancia al marco institucional del nuevo Estado sin una correspondiente movilización y sentidos de integración y participación popular.

¿Cómo combinar esa necesidad estratégica con la estabilidad social? El aprovechamiento de las antiguas fuentes de legitimación y de gobierno de la sociedad representó una salida útil. Lo nuevo imponía cambios en los métodos de gobierno, pero más parecía sucumbir por estos. Cuanto más la movilización era necesaria para crear la nación, la misma corría el riesgo de desaparecer antes de su nacimiento, por efectos de la misma movilización. Volver a practicar antiguas dinámicas aún desvinculadas de su matriz religiosa, debió parecer una solución posible. Estas brindaban continuidad al poder social y lograban solicitar incluso el consenso popular —conquistar y maravillarse era el binomio del poder—, como ya recordábamos.

La transición hacia este nuevo sistema político parece entonces legitimada por el concurso electoral de la gran mayoría de la población. Sin embargo, la distribución de los derechos políticos, incluso en las primeras y más radicales y liberales fases de la independencia, parece reflejar como un espejo la complejidad de la sociedad en un contexto concéntrico constituido al menos por tres anillos. En primer lugar, el de todos los componentes la sociedad, excluyendo a los extranjeros. El segundo, el de todos los titulares de los derechos civiles, incluyendo a los extranjeros y excluyendo a los esclavos. Y finalmente, el de los titulares de los derechos civiles y de los políticos, titulares de un derecho electoral pasivo además de activo. Solamente estos últimos representan la irrupción de lo nuevo. Pero a pesar de su novedad y de representar el origen la llamada retroproyección de la soberanía del rey, cautivo de los enemigos del pueblo que le delegaba la misma soberanía. Esos derechos son ejercidos en el seno de una comunidad estructurada social y espacialmente.

Subrayando esta articulación concéntrica de la sociedad, recuperamos también el sentido del ejercicio de los derechos llamados nuevos, en lo político. Pues estos eran destinados a ejercerse, en primera instancia, por las cabezas de familia, para luego ser ejercidos por grados —desde la parroquia, al partido, hasta la provincia y a la federación— por la ciudadanía que aprovechaba de los derechos electorales activos y pasivos. Más que elegir se trataba de nombrar, comenta F.X. Guerra, «compaginando el número con la razón» (2002). Es decir, con la calidad notable de los elegidos. Individualización social, entonces, unida a formas de socialidad antiguas, retomadas, inclusive por ejemplo, en la procesión de los textos constitucionales (Girando 1997: 237–290). Continuidad y ruptura, una ósmosis que no fue hipotéticamente cancelada, ni tampoco por el nacimiento de nuevos lugares destinados a la socialidad (clubes, asociaciones, prácticas de una instrucción difundida socialmente) que, al construir el espacio y la opinión pública,¹⁴ instigaron más bien el nacimiento de una mentalidad neo-estamental. De cualquier método, basta que sea apto para contrarrestar la formación de las clases.

¹⁴ Véase sobre el tema del espacio público, F.X. Guerra y Lempérière (1998).

Las salidas de las contradicciones típicas de la transición del Antiguo Régimen hacia las relaciones liberales fueron diferentes —como se ha dicho—, según los países. En general parece que la compleja salida de los lazos del Antiguo Régimen fue solicitada por el *asociacionismo* civil y profesional, culturalmente sensible a la igualdad y a las condiciones plebeyas; por el *sustancialismo* jurídico de los innovadores liberales quienes, versus el formalismo jurídico de los conservadores, sostenían que la indispensable tarea del Estado era la de crear un espacio público desvinculado de la concepción patrimonialista del Estado mismo y de la política en general. Las coordenadas sobre cuales se enmarcó esta transición son efectivamente ricas. Y los ejemplos podrían multiplicarse.

Tomemos unos casos, resumidos en sus rasgos básicos en un texto destinado a evidenciar las complejas vías por las cuales se fue manifestando lo nuevo de las relaciones ciudadanas (Sábato 2002). Quizá de esta manera nuestras interrogantes y las hipótesis que formulamos puedan dar un paso adelante.

Entonces, ¿cómo hacer convivir la democracia con necesidad de orden en la época en que nacieron los Estados liberales? En México, a mediados de siglo XIX, en las elecciones de 1851 —analizadas por M. Carmagnani y A. Hernández Chávez (2002)—, el primer nivel registraba un traslado de la sociedad en el orden político, al indicar un vasto cuerpo electoral de electores primarios, que a su vez elegía a los secundarios. Esto configuraba una ciudadanía orgánica, casi natural y vinculada a una forma de parentesco amplio, que relacionaba a todos los habitantes de una comunidad. Su estatus y su inscripción en el registro electoral eran producto de su honradez, de la estima y de los beneficios que había brindado a los demás, gracias a los recursos que gozaba y por los cuales había construido su estatus social en la comunidad. Un reflejo de la sociedad-comunidad que representaba, socialmente muy estratificada, pero al mismo tiempo que reconocía a todos sus miembros este derecho casi natural a la participación política indirecta. A medida que se subía en los distintos niveles del procedimiento electoral, esa jerarquía se hacía relativamente y paulatinamente más autónoma y menos el reflejo de la estratificación social, incluso consintiendo grados relativos de autonomía a la política. En pocas palabras, lo que sucedía es que los actos electorales eran

la celebración de acuerdos previos entre las élites, un proceso desde arriba hacia abajo, que tal vez solicitaba el consenso popular y que amplió la participación electoral y los mecanismos mismos de la competencia después de la Constitución de 1857.

Hasta que punto estos procedimientos configuraron una *sociedad de sociedades* y una reafirmación de las relaciones clientelistas; o al revés, hayan constituido el terreno preparatorio para una ciudadanía más amplia y abstracta respecto a la territorialidad y las sociedades locales. La respuesta todavía no definitiva parece ofrecerla las conclusiones de G. Sánchez Gómez (1999: 431–444). La joven orden reposaba en el orden colonial, y según el autor, una ciudadanía jerarquizada que descansaba sobre una filosofía elitista de la política, en una ciudadanía de iguales que gobernaban a desiguales.

Nada extraño en esta peculiar forma de liberalismo que se entronca con una tradición de sociedades estamentales, a las cuales les faltó la oportunidad de una ruptura revolucionaria como para desarrollar diferentes procesos y filosofías de participación. Relacionando este discurso con lo que expusimos al comienzo de este ensayo, quizá podamos encontrar alguna continuidad. Otros casos nacionales del mismo trabajo antes citado, nos brindan la oportunidad de más reflexiones.

En Colombia, durante el período de la guerra civil de 1851, los liberales desarrollaban una política democrática. Se referían no a una *democracia bárbara*, sino más bien al gobierno de la inteligencia y de la propiedad. Lo que significaba no penalizar a la inteligencia por una igualdad y una libertad que hubieran querido «cortar la cabeza de quienes la tienen más alta [...] para rendirse a los caprichos y malas inclinaciones del hombre ignorante y grosero» (Gutiérrez Sanín 1999: 181–201). Según los liberales democráticos, el populacho se encontraba víctima de la codicia de los *usufructuarios de la arbitrariedad*; las viejas élites, que ejercían un monopolio despótico de las ciencias, del capital y del suelo dañando a quienes carecían de los estímulos personales para defender sus derechos. Y el mismo populacho seguía ciegamente toda costumbre, justicia y ley, participando solamente en la elección. Pero jamás salía algún elegido de entre ellos, pues sufragaban por la lista que les presentaba la clase alta (p. 187). Entonces,

los liberales agitaban una igualdad que miraba hacia atrás, contra el egoísmo, el ocio y los gastos suntuarios, efectivas amenazas de los vínculos comunitarios. La movilización a favor de los fundos y la manumisión de los esclavos, constituirán los ejes del debate político entre conservadores y liberales, además de la cuestión fiscal. Para remediar las amenazas del *comunismo desde arriba* —que violentaba el derecho natural, la propiedad y arruinaba a los pobres, provocando del otro lado *el comunismo de los de abajo*— la vía era recuperar el sentido cristiano de la comunidad, el significado de los bienes de la tierra a los cuales eran inherentes los derechos naturales.

La oleada de conflictos, que en la mitad de siglo produjo el acercamiento de las distintas facciones, definido como el *giro pretoriano* del gobierno de José María Melo (Colombia), cuyo objetivo era contrarrestar las anacrónicas demandas conservadoras, provocó sin embargo la alarma ultramontana de Ospina Rodríguez (Palacios y Safford 2002: X–XI). Por último, existía una visión patrimonialista de la ciudadanía *controlada y gobernada*, que salvaguardara la sociología moral plebea. Esta era la vía colombiana para la modernización, cargada desde su origen de fuertes ambivalencias que se manifestaron en el curso del tiempo.

Esta visión verticalista de la organización política y la construcción de una ciudadanía, al final, patrimonialista, nos hacen pensar en las raíces comunes de las dos facciones, liberales y conservadores. La lucha política traspasó al conflicto militar. Las milicias de las dos partes eran reclutadas por los amos entre sus peones y esclavos, utilizando medios y procedimientos parecidos. En las milicias partidarias del siglo XIX, lo que prevalece es la mentalidad corporativa del mundo rural. Su estratificación interior hace que desde los peones milicianos hacia los *brokers*, intermediarios, colonos y arrendatarios, la movilización se consolide en una visión unitaria y agrarista, que no desfallecerá hasta que los efectos de la crisis del 1929 no se hagan visibles. En ese entonces, la rebelión social y el aporte de ideologías de procedencia urbana, transformarán paulatinamente la naturaleza del llamado movimiento campesino inducido. Este encontrará las dinámicas del bandolerismo social y los proyectos subversivos de la izquierda revolucionaria, reelaborando un ambiguo agrarismo originario. La etapa final fue representada por el Frente Nacional, durante el cual el acuerdo político terminó por excluir a los sectores marginados por

los acuerdos intraelitarios, haciendo que esos se movilizaran al lado de las neoformaciones revolucionarias izquierdistas. Contra estas se inventaron, la guerra sucia de los paramilitares y, más tarde, la de los narcos.

Una larga trayectoria, entonces, producto del déficit de soberanía de un Estado al que le faltaba capacidad de dominio y control de las áreas más retiradas. En estas, la política era fruto de poderes sustitutivos, que intervenían para llenar ese vacío, reanudando antiguas modalidades de relaciones entre diferentes actores sociales, vinculados por la tradición agraria y corporativa (Bermúdez 1995; Pompejano 2004).

Los *case-study* podrían aún multiplicarse, vale concluir estas reflexiones deteniéndonos sobre uno bastante actual. Quizá esto nos brinde ulteriores elementos sobre la larga duración de los vínculos sociales que quedaban activos detrás de las modulaciones del poder político.

El caso argentino es un claro ejemplo de como la Iglesia pudo brindar viabilidad a un modelo de relaciones políticas impregnadas, al parecer, de novedades de tono antiliberales y antisocialistas, las cuales habían surgido durante la crisis del año 1919 y de las siguientes —antes y después del 1930—. El corporativismo fue el eficaz medio que la Iglesia podía disponer para salir de las crisis complejas de la modernización, producidas por el papel protagónico de los sectores medios y del proletariado entre 1912 y 1930. La nacionalización de la Iglesia y las tareas del clero nacional pudieron vencer el anticlericalismo, investido por la crisis que minaba al liberalismo mismo que lo había alimentado, al manifestarse este incapaz de solucionar las tensiones individuo-sociedad. Las tareas para constituir una mediación entre los extremos ideológicos y las prácticas políticas fueron asumidas por la Iglesia con su ideología de antigua nobleza y raíz, así como por el mundo del *asociacionismo* confesional. A partir de estas *reducciones* podía finalmente resurgir hasta generalizarse y conformar la sociedad en su conjunto, una concepción social orgánica. Digamos una totalidad política, por la cual se combinaron el individuo natural aristotélico y su naturaleza social, a la manera tomista. Una identidad nacional integracionista de los diferentes sectores sociales, del individuo y de la sociedad. Solamente una visión orgánica de la sociedad en su relación con el Estado y un nuevo clericalismo, lograban ofrecer

a esta combinación individual-social, la viabilidad que la subversión liberal e individual, y las amenazas socialistas, no podían ofrecer.

Mejor dicho: el nuevo módulo político capitalizaba el pasado histórico, y hasta lograba ofrecer una tercera vía diferente del colectivismo, efectiva amenaza frente a la rapacidad y al caos del capitalismo y del individualismo liberal. Una totalidad de antigua matriz metafísica, tamizada por una revisión secular y laica de las tareas políticas, finalmente culminada en un integralismo político-social, en cuyo seno ya no era una clase o un segmento elitista a dominar, sino el pueblo *sans-phrase*, como hubiera escrito Karl Marx. Es decir, un pueblo sin distinciones sociológicas adicionales, sin clases entonces, pero capaz de proyectarse desde lo social a la política, hasta dentro de la articulación institucional del Estado. En ese entonces, el nacionalismo y el populismo hubieran otorgado no derechos, sino beneficios. La necesidad de ensanchar la base social del Estado surgía en tiempos muy estrechos, impuestos por un contexto de crisis, la de 1929. En esa fase absolutamente delicada, otra vez Europa les brindaba a las nuevas naciones lo peor de su historia: el totalitarismo fascista. En Latinoamérica, menos como totalitarismo más como autoritarismo, ese modelo era recibido como la extraordinaria oportunidad de operar la modernización, nuevamente aprovechando la larga experiencia del poderío clerical.

Loris Zanatta (1996) escribe al respecto, que la aversión de la Iglesia hacia las instituciones propias del liberalismo y la ciudadanía abstracta, terminó por alimentar la filosofía política autoritaria del clericalismo. Y por esta vía, la Iglesia individuaba en las fuerzas armadas el eje de lo *nuevo* que se iba a construir. Un autoritarismo que acababa por retroalimentarse y alimentar, a su vez, las pulsiones del mismo tipo ya activas en la sociedad. Es decir: la sociedad se entregaba al mando de las estructuras jerárquicas confiando en ellas, libre de cualquier mediación, tanto más de una política corrupta. A esta altura el autoritarismo y la *antipolítica* del caso argentino pueden comprenderse más claramente.

6. El proyecto de investigación que apenas acabo de exponer, ha puesto de manifiesto en forma abundante —al menos espero—, los aspectos fundacionales y también formativos del argumento en

cuestión. Del mismo modo, en lo que respecta a sus consecuencias: corrupción, clientelismo y hasta la violencia, las cuales podrían explicarse como remedios y salidas a las irreducibles tensiones producidas originalmente por la secularización. Llega un momento en que esas tensiones no pueden ser gobernadas, sobre todo cuando con esas se entroncan las producidas por la sociedad de masas. Parece que en Latinoamérica la salida no haya sido diferente, aunque según tiempos y modalidades diferentes: el nacional-populismo. Y como alternativa a este modelo, el estado burocrático autoritario. Es curioso como la justificación tal vez la hayan brindado la defensa de la civilización cristiana occidental, otras veces la legitimidad de la libertad individual contra la amenaza colectivista, o los derechos del bienestar, entre otras amenazas, muy a menudo y no tan paradójicamente, surgidas del seno mismo del populismo.

Hoy parece prevalecer como resultante del fracaso de esos modelos una opción que vuelve a evocar todavía sentidos metafísicos. Con gran acierto escribió recientemente A. Touraine (2005), que lo que diferencia a la Edad Contemporánea del Antiguo Régimen, es la transición de una pertenencia y un significado metasocial del individuo,¹⁵ propia de la Edad Media, hacia un individualismo que necesita de un marco menos religioso y sin embargo más efectivo.

Este proceso es individualizado por una gradualidad a la que corresponde la hegemonía de diferentes ciencias que han acompañado este desarrollo: desde la metafísica y la teología hasta la política, como ya se ha evidenciado y, finalmente, considerando la sociología y la economía. A pesar de las diferentes denominaciones, parece ser que este hundimiento en lo terrenal haya pasado por una *mala educación* —como diría Pedro de Almodóvar—, por la sobreestructura de lo religioso como herencia antigua. C. Schmitt (1972: 83), la individualizaría como teología política. Durante la larga duración de la transición, desde el teísmo a través del deísmo hasta el ateísmo, la búsqueda del nexo originario no se abandona; solamente desciende hacia lo terrenal y hacia las ciencias empíricas. La concepción de esta nueva totalidad aún se alimenta de presupuestos divinos, mejor dicho:

¹⁵ Relación mimeografiada de A. Touraine para la inauguración del año académico 2005–2006 de la Universidad de Roma-III.

metafísicos que, según Schmitt, ya no desaparecen. Cualquier filosofía política se justifica en la antropología pesimista que presupone, por una visión muy negativa de la naturaleza del hombre, caído en el pecado original. Cubierta por un lenguaje pacífico y jurídico, esta búsqueda se fundamenta en nuevas metafísicas y dogmas que apuntan a fundar la legitimidad del Estado y de la política del externo, hasta llega a teorizar la ausencia del Estado, que no tendría que secundar las pulsiones procedentes de lo económico.

Exiliado Dios del mundo, la neopolítica tiene que buscar la fuente de legitimación de la nueva jerarquía, y la encuentra en la “más estúpida forma de aristocracia y de abuso sobre los humildes”, que en nuestros días es el neoliberalismo.

Referencias bibliográficas

AA.VV.

1990 *La imagen del indio en la Europa moderna*. Sevilla.

ANDERSON, B.

1996 *Comunità immaginate. Origini e fortune dei nazionalismi*. Roma.

ANDREI, M.M.

1992 «Reforma religiosa europea en América en tiempo de Carlos V». En MATE REYES y NIEWOHNER (editores). *El precio de la invención de América*. Barcelona.

BAINTON, R.H.

2003 *Lutero*. Turín.

1961 *La lotta per la libertà religiosa*. Boloña.

BERMÚDEZ, A.

1995 *Del Bogotazo al Frente Nacional*. Bogotá.

BLANK, S.

1979 «Patrons, Brokers and Clients in the Families of the Elite in Colonial Caracas». En *The Americas* 36.

- 1974 «Patrons, Clients and King in Seventeenth-Century Caracas: A Methodological Essay in Colonial Spanish American City. Caracas 1595–1627». En *HAHR* 52.
- 1972 *Social Integration and Social Stability in A colonial Spanish American City. Caracas 1595–1627*. Bloomington.
- BOBBIO, N.
1990 *Perfil ideológico del Novecento*. Milán.
- BONORA, E.
2001 *La Controriforma*. Bari.
- BOSSY, J.
1970 «The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe». En *Past & Present* 47.
- BUITRAGO, F.L. y A. DÁVILA LADRÓN DE GUEVARA
1994 *Cientelismo. El sistema político y su expresión regional*. Bogotá.
- BUVE, R.
1993 «Transformación y patronazgo político en el México rural». En *Cuadernos de AHILA*, 1.
- CARMAGNANI, M. y A. HERNÁNDEZ CHÁVEZ
2002 «La ciudadanía orgánica mexicana, 1850–1910». En SÁBATO, H. *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. México D.F.
- CASSIRER, E.
1968 *Storia della filosofia moderna*. Vol. 1. Milán.
- CHARNEY, P.
1991 «The Implications of Godparental Ties Between Indians and Spaniards in Colonial Lima». En *The Americas*, 47.
- DURKHEIM, E.
1997 *Per una definizione dei fenomeni religiosi*. Roma.

ELLIOTT, J.H.

1970 *The Old World and the New 1492–1650*. Cambridge.

FARRISS, N.

1984 *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. Madrid.

FIRPO, L.

2005 *Scritti sul pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma*. Turín.

1957 *Lo stato ideale della Controriforma*. Ludovico Agostani, Bari.

FOUCAULT, M.

1978 *Le parole e le cose*. Milán.

GARIN, E.

1961a *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*. Florencia.

1961b *Medioevo e Rinascimento*. Bari.

GHIOZZI, G.

1976 *Adamo e il Nuovo Mondo*. Florencia.

GIACON, C.

1946 *La seconda Scolastica*. Milán.

GIRANDO, L.

1997 «Dal Re alla Costituzione e ritorno. Cerimonie pubbliche e conflitti politici in Nuova Spagna dal 1808 al 1814». En *Annali della Fondazione Luigi Einaudi XXXI*. Florencia.

GUERRA, François Xavier

2002 «El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina». En SÁBATO, H. (coordinadora). *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. México D.F.

GUERRA, F.X. y A. LEMPÉRIÈRE

1998 *Los espacio públicos en Iberoamérica*. México D.F.

GUTIÉRREZ SANÍN, F.

1999 «La literatura plebeya y el debate alrededor de la propiedad (Nueva Granada, 1849–1854)». En SÁBATO, H. (coordinadora). *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. México D.F.: FCE.

HERA, A. DE LA

1992a «El Patronato y el Vicariato Regio en Indias». En BORGES, P. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. Vol. I. Madrid.

1992b «El Regalismo indiano». En BORGES, P. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. Vol. I. Madrid.

KENNETH, M.

1994 «The Limits of Religious Coercition in Mid-Colonial Perú». En *Past & Present* 145.

KÖNIG, H.J.

2000 «Nacionalismo y Nación en Iberoamérica». En *Cuadernos de AHILA* 8.

LICHTHEIM, G.

1974 *Storia dell'imperialismo*. Milán.

MOORE, Barrington Jr.

2003 *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasants in the Making of the Modern World*. Boston.

MOORE, R.L.

2003 *Touchdown Jesus*. Londres.

MOUSNIER, R.

1972 «Les concepts d' "ordres", d' "états", de "fidélité" et de "monarchie absolue" en France, de la fin du XVe siècle à la fin du XVIIIe». En *Revue Historique*, 502.

O'GORMAN, E.

1958 *La invención de América*.

PAGDEN, A.

1982 *The Fall of Natural Man*. Cambridge.

PALACIOS, M. y F. SAFFORD

2002 *Colombia. País fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá.

PETRUCCIANI, S.

2003 *Modelli di filosofia politica*. Turín.

PO-CHIA HSIA, R.

2001 *La controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540–1770)*. Boloña.

POMPEJANO, D.

2004 «Guerriglia, terrorismo e cittadinanza: le difficili mediazioni della politica in America Latina. Il caso colombiano». En *Rivista della cooperazione giuridica internazionale* 18.

2003 *Popoya, storia di un pueblo maya, secoli XV–XIX*. Soveria Mannelli.

PROSPERI, A.

1996 *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Turín: Einaudi.

1991a «Attese millenaristiche e scoperta del Nuovo Mondo». En POTESTÁ, G.L. *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento, Atti del III Congresso Internazionale di Studi gioachimiti*. Florencia.

1991b «Il missionario». En Villari, R. (editor). *L'uomo barocco*. Bari.

ROKKAN, S.

1984 «Formazione degli stati e differenze in Europa». En TILLY, C. (editor). *La formazione degli stati moderni nell'Europa occidentale*. Boloña.

ROMEO, R.

1954 *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*. Milán.

ROMMEN, H.

1959 *Lo stato nel pensiero cattolico*. Milán.

SÁBATO, H.

2002 *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. México D.F.

SÁNCHEZ GÓMEZ, G.

1999 «Ciudadanía sin democracia o con democracia virtual». En SÁBATO, H. (coordinadora). *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. México D.F.: FCE.

SCHMITT, C.

1972 *Le categorie del politico*. Boloña.

SPINI, G.

1991 *Barocco e Puritani*. Florencia.

1968 *Autobiografia della giovane America*. Turín.

STOETZER, C.O.

1982 *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*. Vol. II. Madrid.

TOCQUEVILLE, Alexis DE

1999 «Las reflexiones de Tocqueville». En *La democrazia in America*. Milán.

1989 *L'antico regime e la rivoluzione*. Milán.

TOURAINE, Alain

2005 *Un nuevo paradigma: para comprender el mundo de hoy*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.

TUTINO, J.

1998 «The Revolution in Mexican Independence: Insurgency and the Renegotiation of Property, Production and Patriarchy in the Bajío». En *HAHR*, 70.

1986 *From Insurrection To Revolution in Mexico, 1750–1940*.
Princeton.

VALVERDE MUCIENTES, C.

1988 «La filosofía». En MENÉNDEZ PIDAL, R. (editor). *Historia de España*. Vol. XXVI. Madrid.

WERNER, K.F.

2000 *Nascita della nobiltà. Lo sviluppo delle élite politiche in Europa*.
Turín.

ZANATTA, L.

1996 *Dallo stato liberale alla nazione cattolica*. Milán.

ZWEIG, S.

1994 *Erasmus da Rotterdam*. Milán.