

CULTURA E IMAGINARIOS POLÍTICOS EN AMÉRICA LATINA

Alfredo Echegollen Guzmán
Resumen

En el presente ensayo se entabla un diálogo crítico con la tradición teórica más influyente en la investigación sobre la cultura política: la fundada por Gabriel Almond, Lucien Pye y Sidney Verba. Se analizan sus principales aportes y se retoman algunas de las principales críticas a tal enfoque teórico. Se propone además una ampliación cualitativa de la noción y el campo de la cultura política, en términos de imaginarios políticos y procesos de estructuración. Asimismo, se delinean los aspectos centrales de tres procesos socioculturales de larga duración en América Latina que pueden ser interpretados en esos términos, y que son cruciales para la comprensión de las orientaciones y comportamientos políticos en Nuestra América.

La investigación académica sobre la conformación y dinámica de las culturas políticas latinoamericanas tiene ya más de 30 años, sin embargo, cabría decir que aún espera sus mejores días. Esto lo afirmo sin demérito de la calidad y relevancia de una producción teórica y empírica que continúa en aumento. A pesar del excelente nivel y rigor científico de buena parte de esa producción, hay aún huecos sensibles en la tematización, problematización y conceptualización, además de la articulación transdisciplinaria que exige a mi parecer el abordaje de este crucial aspecto constituido por la "trama cultural de la política".¹

En tiempos recientes, el tema de la cultura política en América Latina se ha convertido en una especie de lugar común. Casi no hay día en que en algún medio de comunicación masiva (impreso o electrónico) un reportero, un comentarista o especialista emita una sesuda opinión sobre el actual estado de cosas en el campo político nacional y/o regional que remita a, o explique hechos relevantes del quehacer político invocando algún rasgo

distintivo y determinante de "nuestra cultura política". La facilidad con que tal misteriosa entidad es invocada, la asombrosa variedad de propiedades y funciones que se le hace desempeñar, y la total ligereza o (peor aún) franca ausencia de precisión y rigor analítico con que se usa, hace de la cultura política de los latinoamericanos una auténtica entelequia, ontológicamente inaprehensible, teóricamente infértil, cuando no sospechosamente ideológica; una suerte de "coartada conceptual" que se usa para los más diversos fines.

Tal situación es aún más preocupante cuando tal imprecisión y falta de rigor se propagan con relativa facilidad en la discusión académica, que se supondría que es el ámbito natural y obligado para la clarificación, depuración y crítica de conceptos y categorías usados en el discurso político. Lo cierto es que en el contexto de muchos debates teóricos y estratégicos sobre la transición política, la reforma del Estado, la recomposición del sistema y el espacio políticos, la emergencia de la sociedad civil y el papel de los "nuevos" movimientos sociales en los procesos de democratización en la región (por mencionar sólo algunos rubros de discusión), la cultura política sale a relucir frecuentemente como una especie de "comodín" conceptual que cumple variadas funciones causales y explicativas, pero en cuya naturaleza e implicaciones teóricas de largo alcance pocas veces se reflexiona o discute en profundidad.

No es mi intención "corregir" tal estado de cosas, sino –mucho más modestamente– contribuir a la discusión teórica de algunos de los varios aspectos relevantes que el concepto de cultura política reviste, a fin de que, en primer lugar, su uso como categoría descriptiva, explicativa, e incluso, evaluativa de fenómenos y procesos políticos efectivos alcance un mínimo de rigor y eficiencia epistémica. La presente discusión aspira también a configurar algunos elementos que me parecen ausentes (o pobremente esbozados) en los principales abordajes teóricos sobre el tema, y cuya necesaria (me parece) inclusión y articulación conceptual en el campo de la teorización sobre cultura política podría contribuir a enriquecer sustancialmente ese campo, cuya relevancia académica y política es difícilmente soslayable. En esta ocasión, me concentraré en la conceptualización sobre cultura política que sigue siendo (para bien y para mal) hegemónica en gran parte de los medios académicos en América Latina, a saber, la proveniente de la escuela politológica norteamericana representada por Gabriel Almond, Lucien Pye y Sidney Verba principalmente, tratando de enfocar críticamente su aporte, destacando algunas de las principales deficiencias y limitaciones de que adolece, y apuntando a un contraste conceptual fundado en la consideración de complejos socioculturales "de larga duración", operantes en la conformación de la realidad y la dinámica del campo político-social latinoamericano, cuyo análisis y tratamiento pueden incluso delinear alguna propuesta programática de investigación futura sobre las complejas relaciones entre política, subjetividad y cultura en Nuestra América.

De la cultura cívica al imaginario político

El interés por el estudio de la cultura política ha experimentado un auge desde mediados de la década pasada, tanto en el contexto de la investigación politológica comparada y de la sociología política, como en el ámbito más general de la teoría política. Entre las causas que motivaron tal auge se pueden mencionar tres que me parecen determinantes:

En primer lugar, la ya bien conocida y documentada crisis de paradigmas teóricos y explicativos en las ciencias sociales en general, que enfrentaba a teóricos e investigadores con las insuficiencias, inconsistencias e inadecuaciones empíricas, heurísticas y explicativas de los esquemas teóricos y empíricos que habían guiado hasta el momento la indagación sobre las realidades y dinámicas sociales y políticas de las sociedades modernas, y que por lo general, tendían a minimizar el papel de la cultura como variable determinante y como factor explicativo de los comportamientos políticos individuales y colectivos en tales sociedades.

En segundo término, y como una suerte de "confirmación" fáctica de la crisis de los "grandes relatos" en las ciencias sociales, la caída de los regímenes del otrora llamado "socialismo real" en la ex Unión Soviética y Europa del Este, derrumbe por demás inesperado, por no decir "inexplicable" en términos de las teorizaciones y enfoques ya consagrados que enfatizaban sobre todo los aspectos estructurales y sistémicos en el estudio de tales regímenes, lo cual hizo resaltar de nuevo el papel de las tradiciones, las creencias, los símbolos y, en general, la dimensión subjetiva y cultural como factor decisivo en las transformaciones sociales y políticas a gran escala experimentadas por los países involucrados.

En tercer lugar, los desarrollos teórico-metodológicos y empíricos registrados en los ámbitos de la historiográfica, especialmente en el campo de la historia de las mentalidades y en la llamada "nueva historia cultural", de la antropología y los estudios culturales, y de la sociología de la cultura, que aportaron nuevas herramientas metodológicas, nuevas estrategias de investigación y nuevos enfoques sobre la naturaleza y dinámica de la cultura en general, y que, combinados con los dos factores mencionados anteriormente, ha facilitado el comentado "retorno" o "renacimiento" de la cultura política como tema de investigación.²

La tradición de la cultura cívica

Como afirmé al principio de este trabajo, representa la tradición hegemónica, con respecto a la cual hay que definirse. Se inicia con la publicación en 1963 de *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*,³ (en adelante CC) de Gabriel Almond y Sidney Verba, politólogos de la Universidad de Stanford, herederos disidentes de la escuela estructural-funcionalista de inspiración parsoniana, a la vez que críticos del determinismo materialista de orientación marxista, y defensores convencidos de una metodología empírica "dura" que chocó frontalmente con el mood emergente que cuestionaba severamente el positivismo y el individualismo como orientaciones metodológicas.⁴ No obstante las reacciones y críticas que desde su aparición recibió la obra de Almond y Verba, y que deben ser entendidas como parte de la reacción generalizada contra el positivismo y el funcionalismo en las ciencias sociales, CC estableció la agenda central para el debate teórico y empírico sobre cultura política de los pasados 35 años.

Almond y Verba definen la cultura política en términos de las disposiciones psicológicas de los individuos, a saber, como "las actitudes hacia el sistema político y sus diversas partes, y actitudes hacia el propio rol del individuo en el sistema"; tales actitudes se fundan en tres orientaciones distintas: a) cognitivas; b) afectivas; y c) evaluativas, las cuales se refieren

respectivamente al conocimiento del individuo acerca del sistema, sus sentimientos hacia él, y su juicio evaluativo sobre el mismo.⁵ Es claro entonces que para los autores la cultura política debe contemplarse como un conjunto de estados psicológicos individuales que pueden ser "revelados" por medio de encuestas y/o entrevistas.

Cabe notar que la teoría de la cultura política elaborada y desarrollada por Almond y Verba define este concepto en cuatro direcciones: a) Consiste en el conjunto de orientaciones subjetivas hacia la política en una población nacional, o en un subconjunto de ella; b) sus componentes son fundamentalmente psicológicos e individualizados (cognitivo, afectivo, evaluativo) orientados hacia la política y los compromisos con valores políticos; c) el contenido de la cultura política es el resultado de la socialización, educación, exposición a los medios de comunicación desde la niñez, así como de experiencias con el desempeño gubernamental, social y económico en la etapa adulta, y d) la cultura política afecta el desempeño y la estructura gubernamental (incide en él, pero no lo determina). Las determinaciones causales entre cultura, estructura y desempeño van en "ambas direcciones".⁶

A partir de su definición, los autores tratan de establecer el rol específico de la cultura política en los procesos políticos en general, y es donde su análisis empieza a tornarse menos preciso. Como mínimo, adoptan la perspectiva de que el sistema político de un país incluye su cultura política, y que la estabilidad o el cambio sistémico está de algún modo ligado causalmente a su cultura: "uno debe asumir que las actitudes que reportamos tienen alguna relación significativa con la forma en que el sistema opera –con su estabilidad, eficacia y permanencia".⁷ De este modo, comenta John Street, la cultura política se concibe como una especie de "híbrido" entre un catalizador y un fertilizante, ya que provee las condiciones tanto para el cambio como para el sustento y permanencia del producto del cambio; o "más prosaicamente", la cultura política conforma el contexto o ambiente propio de la acción política.⁸

Pero Almond y Verba no parecen contentarse con atribuir a la cultura política un rol más bien pasivo. En la medida en que quieren hacer una distinción nítida entre cultura política y sistema político, arguyen que "las culturas políticas pueden o no ser congruentes con la estructura del sistema político" (CC, p. 21). Sin embargo, ambos términos clave (cultura y sistema), nos dice Brian Barry,⁹ son usados en forma por demás vaga por nuestros autores, pero es posible detectar dos ideas subyacentes. En primer lugar, los politólogos de Stanford quieren establecer las condiciones de posibilidad para casos de compatibilidad entre las actitudes de la gente y sus instituciones políticas. La segunda idea es que sólo un cierto tipo de cultura –la cultura cívica– es apropiada para la democracia, o expresado de otro modo, diferentes culturas se "ajustan" (en grado diverso) a diferentes tipos de régimen político. En una democracia ideal la compatibilidad entre sistema y cultura es completa: "la cultura cívica es una cultura política participativa en la que cultura y estructura políticas son congruentes" (CC, p. 31). Lo importante es que para los autores la condición de compatibilidad no puede ser asumida sin más, ya que ellos pretenden establecer la cultura política como una variable independiente, que puede explicar la forma en que la gente reacciona ante lo político (CC, p. 50).

Lo anterior desemboca en una de las preocupaciones "finales" de Almond y Verba, a saber, la forma específica en que la cultura política adquiere sus efectos funcionales o disfuncionales. La respuesta para ellos radica en la forma en que la cultura política enlaza o eslabona (links) la "micropolítica con la macropolítica", y forja así un puente "entre la conducta de los individuos y el comportamiento de los sistemas" (CC, p. 32). Las actitudes relevantes de los individuos pueden no ser explícitamente políticas, pero pueden ser localizadas entre "las actitudes no políticas y las afiliaciones no políticas" de la sociedad civil (CC, p. 300).

Cabe sin embargo destacar algunas de las principales críticas que el esquema teórico-analítico de Almond y Verba ha recibido por parte de otros estudiosos. Arend Lijphart, por ejemplo, concluye que los resultados de la investigación de CC son "más impresionistas que sistemáticos", además de que critica a los autores por "estirar" de tal modo el concepto mismo de cultura para que abarque no sólo las orientaciones psicológicas individuales hacia entidades políticas, sino "las relaciones sociales e interpersonales en general". Esto introduce una vaguedad innecesaria que se evitaría si se confina la noción de cultura política a lo explícitamente político.¹⁰ Por su parte, Carole Pateman acusa a los autores de poner escasa atención a la forma en que una democracia ha de ser definida y cómo es que los valores que la gente afirma y expresa afectan el sistema del que son parte.¹¹ A su vez, Brian Barry comenta: "no obstante proveer un fascinante caudal de información estadística sobre actitudes políticas, hay no obstante un muy pobre intento de proveer evidencia sobre la relación entre esas actitudes y el funcionamiento de un sistema político nacional real".¹² Para S. Welch, esta cuestión revela una tensión insoluble en el enfoque de CC, ya que se quiere proporcionar un análisis comparativo de culturas políticas entre diversos países (USA, Inglaterra, Italia, Alemania y México), para lo cual se requiere un cierto nivel de generalización; y se quiere también ofrecer una explicación sociológica de las diversas culturas políticas al interior de cada país, para lo cual se necesita un análisis local detallado. Welch argumenta convincentemente que ambas metas no pueden ser reconciliadas, y que además (por la misma razón), el poder explicativo de la cultura política está bajo "constante amenaza": "a mayor grado de especificación de las diferencias culturales, es menos fácil separarlas de sus efectos putativos".¹³ De acuerdo con Street, estos problemas tienen que ver con la renuencia de Almond y Verba a tratar las cuestiones de los orígenes, las formas y diseminación de las culturas políticas, de tal modo que la noción de socialización política tiene que "realizar más trabajo del que razonablemente se puede esperar de ella".¹⁴ Por último, cabe destacar una crítica definitiva de Carole Pateman, quien en forma aguda señala que al hacer Almond y Verba de la cultura política una "parte integral" del sistema político deben admitir que las actitudes que constituyen las orientaciones políticas específicas de una cultura política existen únicamente en relación con un conjunto específico de instituciones. Si esto es así, entonces es imposible que la cultura política constituya una variable independiente.¹⁵ Este problema es endémico a la concepción misma de cultura política de los autores, y se vuelve particularmente evidente cuando se intenta identificar y establecer su poder explicativo.

En síntesis, las principales críticas al enfoque de los stanfordianos se resumen en:

a) La cultura política puede ser un reflejo del sistema político más que un determinante del mismo;

b) la cultura cívica (que consiste en una mezcla de una cultura política participativa con elementos de las culturas políticas parroquial y subordinada) fomenta la estabilidad política en general y no sólo la de la democracia. Por tanto puede fungir como una "palanca" estabilizadora y legitimadora, garante de la gobernabilidad;

c) el esquema dedica muy poca o nula atención a las subculturas políticas, que pueden "desviarse" o aún chocar frontalmente con la cultura política nacional dominante, y no pueden soslayarse en la medida en que son factores del posible cambio político generalizado, y llegan a poner en cuestión la idea misma de cultura nacional;

d) los autores no dan importancia a la cultura política de las élites, que en países en "transición", o procesos de liberalización política o "consolidación" democrática puede ser una variable crucial.

Por otro lado, cabe tomar en consideración las posibles ampliaciones que la noción misma de cultura política puede admitir desde el tipo de perspectiva que se está considerando. Por ejemplo, Jacqueline Peschard parte, en primera instancia, de una definición muy general de cultura, entendiéndola por ésta

... el conjunto de símbolos, normas, creencias, ideales, costumbres, mitos y rituales que se transmite de generación en generación, otorgando identidad a los miembros de una comunidad y que orienta, guía y da significado a sus distintos quehaceres sociales.¹⁶

A su vez, la política es entendida como "el ámbito relativo a la organización del poder" (i.e. el ámbito de las decisiones vinculantes en una sociedad o grupo), de donde se sigue que la cultura política se compone de los significados, valores, concepciones y actitudes que se orientan hacia el ámbito específicamente político.¹⁷ En ese sentido, cabe reconocer (analíticamente) al menos tres momentos constitutivos de la cultura política, a saber: a) La internalización del sistema político en términos cognitivos, afectivos y evaluativos (como sugerían Almond y Verba); b) la construcción de un imaginario colectivo en torno al fenómeno y la "cuestión" del poder (y sus sucedáneos y/o "asociados": influencia, autoridad, legitimidad, sujeción, obediencia, resistencia, rebelión, etcétera); c) la instauración de un código subjetivo (e intersubjetivo) de comunicación política que estructura un campo de acción social relativamente autónomo cuyo medio comunicacional generalizado y referente objetivo es el poder mismo (i.e. los actores se reconocen y enfrentan como tales en la medida en que su acción se estructura y se vehicula en términos de la referencia al poder).¹⁸

Vale también la pena tomar nota de cómo la noción ("enriquecida") de cultura política se distingue de otros conceptos que también se refieren a elementos subjetivos que orientan la interacción de los actores sociales en el campo de las relaciones de poder, como el de ideología (política), ya que éste se refiere a una formulación doctrinal con pretensiones de coherencia interna y validez universal abstracta que articula los intereses y acción política de un grupo o segmento de la sociedad; mientras que el concepto de cultura política apunta más bien hacia la dimensión nacional (cultura política del mexicano, del francés, etcétera), que reconoce, no obstante, la existencia de subculturas políticas (de clases, etnias, grupos

de género, grupos religiosos, etcétera), que coexisten, en forma no necesariamente "coherente", al interior de una cultura política nacional que configura un marco referencial limitado, relativo y concreto. Nuestra categoría también se distingue del concepto de actitud política, la cual es una variable intermedia entre una opinión y una conducta, y constituye una respuesta a una situación dada, una disposición o "inclinación" a la acción organizada en función de "coyunturas" (demandas inmediatas); mientras que la idea de cultura política alude a pautas de acción consolidadas y arraigadas, menos expuestas al cambio coyuntural. Por último, la noción de cultura política se distingue claramente del concepto de comportamiento político, el cual, se refiere a la conducta objetiva de los actores, que puede ser considerada una expresión de la cultura política de los mismos.¹⁹

Imaginario políticos y estructuración

En virtud de lo anterior, me parece que se impone la necesidad de ampliar la noción de cultura política en un sentido cualitativo, que haga justicia a la complejidad de los fenómenos que la constituyen, y que evite los escollos del empirismo ingenuo en que ha caído la tradición de la cultura cívica.

En este sentido, cabe recuperar el énfasis en la noción de imaginario colectivo, sobre todo en su raigambre historiográfica, que a partir del enfoque en el estudio de las mentalidades, ha abierto un rico campo de indagación no sólo a la historiografía, sino a las ciencias sociales en general, a las que el concepto genérico de mentalidad les provee de una categoría analítica en la cual englobar las representaciones simbólicas colectivas (conscientes o no) detentadas, transmitidas, preservadas y elaboradas continuamente por diversos grupos sociales, y que orientan los comportamientos y elecciones colectivas de los mismos. Cabe mencionar en este renglón un aporte fundamental al mencionado campo, como es el de Georges Duby, quien con su obra *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, despliega un interesante esfuerzo por situar "las relaciones entre lo material y lo mental en la evolución de las sociedades",²⁰ para lo cual analiza la confluencia de las formas de pensar y del lenguaje, los sistemas de valores, los dominios del mito, la epopeya, la adulación, las ideologías y los sueños, tal como se manifiestan en asuntos tan diversos como las costumbres matrimoniales, la arquitectura medieval, las creencias milenaristas, los ritos caballerescos, las intelectualidades clerical y universitaria, los mitos y el bestiario medievales, la vida cotidiana, etcétera. Una definición un tanto más precisa ha sido enunciada por Evelyn Plantgean:

El campo de lo imaginario está constituido por el conjunto de representaciones que desbordan el límite trazado por los testimonios de la experiencia y los encadenamientos deductivos que estos autorizan. Lo que significa que cada cultura, y por tanto cada sociedad e incluso cada nivel de la sociedad compleja tiene su imaginario (...) el límite entre lo real y lo imaginario se manifiesta variable, mientras que el territorio que atraviesa sigue siendo, por el contrario, siempre y por doquier idéntico, pues no es otro que el campo de la experiencia humana desde lo más colectivamente social hasta lo más íntimamente personal.²¹

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, el imaginario tiene como sustento y referente último "el fondo mismo del ser social", esto es, la experiencia humana, y por ende, en cuanto

categoría remite a la dimensión ontológica de lo social. Precisamente aquí incide la pertinencia de una teorización que haga justicia a este nivel ontológico, y de cuenta del status constitutivo del imaginario político en términos de lo que en el contexto del aporte teórico de Anthony Giddens ha sido llamado una "ontología de potenciales", cuya propuesta central se ubica en la llamada "teoría de la estructuración", y cuyas tesis centrales se pueden enunciar así:

1. El foco sustantivo de la teoría social no es la acción o la experiencia individual del actor (como afirma el individualismo metodológico), ni tampoco la existencia y los requerimientos funcionales o estructurales de una totalidad social (según el estructuralismo, el funcionalismo, o el marxismo), sino las prácticas sociales, que subyacen en la raíz misma de los procesos constitutivos tanto de individuos como de sociedades.
2. Las prácticas sociales son desempeñadas por agentes humanos reconocibles que detentan "poderes causales", y por ende no son meros productos de fuerzas sociales "ciegas", ya que tienen la capacidad de la auto-reflexión que ejercen en sus relaciones interactivas cotidianas con otros agentes, así como una conciencia práctica, si bien "tácita" de sus circunstancias y posibilidades de acción.
3. No obstante, estas prácticas no son fenómenos caprichosos o puramente voluntaristas, sino forman pautas ordenadas y estables en el espacio y el tiempo, ya que son rutinizadas y recursivas; i.e., al producir prácticas sociales, los actores se apoyan en "propiedades estructurales" (reglas y recursos) que constituyen rasgos institucionales de las sociedades.
4. Las estructuras (sociales, políticas, etcétera) son entonces fenómenos "dependientes de la acción"; son a la vez el medio y el resultado de un proceso de estructuración: la producción y reproducción de prácticas sociales en el tiempo y el espacio; tal proceso implica, según Giddens, una "doble hermenéutica", i.e., el doble involucramiento de individuos e instituciones; de ahí su afirmación (que parece de Perogrullo) "creamos a la sociedad al tiempo que somos creados por ella".²²

Podemos afirmar, en virtud de lo anterior, que en tanto imaginario colectivo construido en torno a los procesos y objetos políticos, la cultura política es también un proceso de estructuración fundado en la operación conjunta de poderes causales de los actores, así como de propiedades estructurales específicas del campo de lo político, por lo que su apreciación cabal requiere de un doble proceso hermenéutico (dualidad agencia-estructura) que capte cómo es que los actores crean el campo de lo político al tiempo que son creados por él. En este sentido, cabe recordar aquella máxima de Marx en la que afirmaba que los seres humanos hacen su propia historia, pero por lo general no les es dado elegir las circunstancias específicas en las que les toca hacerla, ya que éstas les son transmitidas desde el pasado.²³

Imaginarios políticos en América Latina: claves y tramas

La discusión anterior no constituye un mero ejercicio abstracto, desvinculado de las realidades y dinámicas constitutivas de las culturas políticas latinoamericanas, toda vez que el esquema teórico y empírico que ha guiado predominantemente las investigaciones sobre

el tema en Latinoamérica es el de la tradición de la cultura cívica,²⁴ ya sea implementado en forma "ortodoxa" o con variantes "críticas".

Un problema insalvable de la adopción acrítica del esquema en cuestión, se refiere al marcado e irremediable determinismo cultural propio de la tradición de la que emana. En especial, la concepción de la cultura como un factor de integración social que determinaría en forma casi mecánica las vías y modalidades de la sociabilidad de los grupos sociales, y por ende sus patrones de comportamiento político.²⁵

En este tenor habría que entender las típicas y apresuradas evaluaciones que estudiosos formados en la mencionada tradición formulan sobre la cultura (en singular) latinoamericana, que de acuerdo con estas valoraciones constituye un insalvable obstáculo a la democratización de los regímenes políticos en Nuestra América. De acuerdo con tal perspectiva, una democracia al "estilo de los EEUU", sería inalcanzable para los países de América Latina, ya que estos son

Católicos, corporativos, estratificados, autoritarios, jerárquicos, patrimonialistas, y semif feudales en su núcleo. En gran medida inalcanzados por los grandes movimientos revolucionarios... las naciones Ibéricas y latinoamericanas permanecen encerradas en su patrón tradicional de valores e instituciones... El sustento de estos patrones e instituciones tradicionales ha permanecido en forma continua, seguramente modificado por las nuevas corrientes de la modernidad, pero no subsumido y reemplazado por ellas.²⁶

En el mismo sentido hay que entender el aserto de Glen C. Dealy cuando afirma que los latinoamericanos no entendemos el término "democracia" en el sentido "occidental convencional", esto es, como referente de pluralismo y representación políticos, e intereses en competencia, sino como "monismo político o democracia monista, esto es, la centralización y el control de intereses potencialmente competitivos... un intento de eliminar la competencia entre grupos".²⁷ Tal monismo político sería entonces expresión de una unidad cultural monolítica e impermeable a los procesos de modernización, y que determina fatalmente el destino de la región, ya que si "la cultura" latinoamericana (supuestamente única, inmutable y sin fisuras) es tal como se pretende, entonces no hay esperanza para los procesos de democratización en Nuestra América, y estamos condenados al "eterno retorno" y la inestabilidad endémica de los regímenes políticos de nuestros países.

Ante semejante panorama falazmente armado, cabe intentar la re-tematización de las culturas latinoamericanas en términos de la categoría de imaginario, y las culturas políticas de la región en términos de procesos de estructuración, a fin de enfocar la producción y reproducción de las prácticas sociales a través de las cuales se elaboran en nuestras sociedades las representaciones colectivas de lo político, y en función de las cuales se ordenan los comportamientos de individuos y grupos. Pero éstos no son una suerte de "autómatas" culturales, que obedezcan fatal y ciegamente un "programa" cultural inserto en ellos como "código genético", ya que, en la medida en que se constituyen como sujetos, despliegan sus poderes causales en el ámbito de la acción política, la cual, si bien enmarcada institucionalmente por las reglas y recursos de los actores, no se reduce a la rutinización y la recursividad, toda vez que los actores políticos en América Latina han sido

capaces de mostrar, en diversos momentos históricos, una gran creatividad y sentido práctico en el terreno cultural y el del quehacer político.

En este sentido, quiero destacar, aunque sea esquemáticamente, tres procesos socioculturales de "larga duración", que lejos de constituir bloques fijos o capas inmóviles del tejido simbólico y social de América Latina, constituyen elementos, creo yo, cruciales y dinámicos de los complejos procesos de estructuración político-social en el continente. Los procesos de larga duración en cuestión son: en primer lugar, la formación de sociedades fractales en Nuestra América; en segundo término, procesos de ciudadanización imaginaria; y por último, la formación de tradiciones centralistas en América Latina.

Sociedades fractales y barroco

Ha sido sobre todo el historiador francés Serge Gruzinski en su indagación sobre la colonización de lo imaginario y la arqueología de las estructuras mentales arraigadas en los países latinoamericanos desde la era de la Colonia, quien ha contribuido a esclarecer un rasgo fundante de la formación de identidades culturales en México y Nuestra América.²⁸ Al respecto, la experiencia histórica novohispana podría ser paradigmática de un proceso más general, y que reúne una serie de rasgos y dinámicas que actualmente, bajo formas diversas organizan y articulan el llamado universo posmoderno.

Ya desde 1521, México-Tenochtitlan no es más el umbilicus mundi de la tradición mexicana, sino el origo novi mundi; la traducción urbana de una formación social y cultural absolutamente singular: una sociedad fractal, esto es, el producto de la yuxtaposición brutal de dos medios profundamente perturbados: el de los invasores y el de los vencidos. La diversidad de los componentes étnicos, religiosos y culturales, la elevada cuota de desarraigo presente en ambos bandos, y la dominación limitada de la autoridad central delegada, establecieron la preeminencia de lo inestable, de la movilidad y de la improvisación, y multiplicaron fenómenos cuyo carácter caótico, irregular, esto es, fractal, es innegable.²⁹ Este carácter se instaló en medios en gestación, en ámbitos sin ninguna tradición de coexistencia, de modo que las relaciones sociales y los roles culturales estaban constantemente trastornados. En estos universos caóticos, si bien estaba establecida una "norma" o costumbre (ibérica o mexicana) sancionada real y simbólicamente, no era extraño que los comportamientos individuales y colectivos escaparan frecuentemente a los márgenes establecidos. Cabe entonces describir tal experiencia como una normalización de la anomia, que permitía (como rasgo típicamente fractal) la reproducción de la diferencia en el marco de la repetición y la rutina.

Algunas consecuencias destacables de la instauración de tal experiencia fractal son las siguientes:

1. El predominio de una recepción fragmentada e intermitente entre las culturas enfrentadas, con la pérdida y disolución (parcial o total) de los referentes originales de todos los protagonistas de la conquista, que se vieron orillados a configurar por su cuenta y riesgo itinerarios personales y grupales a base de urdir analogías arbitrarias, superficiales o casuales, y obligados al ejercicio de la agilidad mental, perceptiva y combinatoria, para

poder integrar los fragmentos dispersos y disímbolos de cultura e identidad con los que contaban.³⁰

2. El surgimiento de una sociedad barroca, en la que predominó el mestizaje de los seres y las apariencias, la incesante creación de híbridos y objetos inclasificables, de soluciones caóticas y situaciones efímeras; además, en esta sociedad que emerge de las formaciones sociales fractales, y de las que conserva aún el status evanescente, hay un predominio de la imagen sobre el discurso; imagen barroca milagrosa, que no era mera réplica de un modelo real, no funcionaba en la lógica de la mimesis y la reproducción, ya que era en sí milagrosa, instaurando entonces un código de mimesis interferida, la imagen hacía presente la hiperrealidad de lo divino, convirtiéndose en un vehículo de comunicación masiva, e instaurando un fértil mercado simbólico, cuyos consumidores (indios, españoles, mestizos, negros, etcétera) fueron extraordinariamente activos, multiplicando las formas de recepción y apropiación de las imágenes, y metamorfoseándolas al calor de sus experiencias y necesidades cotidianas.³¹

3. La articulación sincrética del imaginario barroco anulaba de hecho la dicotomía entre lo real y lo onírico, mezclando ficción y realidad en universos virtuales, cuya movilidad y dinamismo son constitutivos de las contexturas y plexos de identidad y sentido que han estructurado desde entonces el campo cultural en México y América Latina.³²

4. Gruzinski afirma, no obstante, que el barroco novohispano no desembocó en la modernidad, ya que la política ilustrada de los borbones sólo fue un "paréntesis neoclásico" en la segunda mitad del siglo XVIII, y la Independencia tampoco rompió con la tradición barroca: tal ruptura sólo se ha dado en el presente siglo, aunque sin las consecuencias de orden cultural que cabría esperar:

Bajo el barniz del liberalismo, el positivismo y la laicidad, los imaginarios religiosos perduraron y experimentaron nuevos cambios bajo la influencia de un clero que logró conservar mucha influencia... La ausencia en México de una Revolución Industrial, de alfabetización y democratización al estilo europeo, dejó espacios vacíos que los antiguos imaginarios barrocos siguieron ocupando antes de ser parcialmente sustituidos por los universos creados por la imagen cinematográfica y electrónica.³³

Así, sugiere Gruzinski, el siglo XIX mexicano (y en no poca medida en América Latina) podría ser pensado en el terreno cultural como un "paso sin transición" del barroco a la posmodernidad.

Ciudadanización imaginaria

Otro proceso de larga duración que arraiga en nuestros países y se destaca sobre todo desde el inicio de las luchas de Independencia, es el de la ciudadanización imaginaria, que para el caso de México ha sido descrito en forma acuciosa por Fernando Escalante. En el siglo XIX las élites políticas latinoamericanas se plantearon como proyecto la construcción de naciones que fueran plenamente modernas, cabalmente insertadas en la órbita capitalista internacional. Sin embargo, tuvieron que luchar no sólo en el terreno militar y jurídico-político contra el poder de las corporaciones y estamentos de la sociedad tradicional de la

Colonia (Iglesia católica, ejército, notables, etcétera), sino que en el terreno cultural se toparon con un orden moral tradicional, corporativista y premoderno; con un orden señorial, jerárquico, patrimonialista, racista y centralizador del poder, y con una pesada herencia de caudillismo político, clientelismo y prácticas de cooptación y control arbitrarios, que de hecho, tornaban casi imposible el sueño.³⁴

Por otro lado, la modernización política y económica de estos países era impensable sin un entramado institucional y jurídico que les diera sustento. A su vez, este orden institucional requería de "sustancia" o materia prima, i.e., de ciudadanos que encarnaran y operativizaran los valores, metas, prácticas y procedimientos institucionales. El gran problema era que tales ciudadanos simplemente no existían, de modo que había que crearlos, y tal creación fue sobre todo imaginaria, como elemento central de un "modelo cívico", de una moral pública, en la cual se definía lo público a partir de lo privado, y de un tipo humano específico: el ciudadano, la contraparte imaginaria del abigarrado universo de las prácticas y los modos de operación política realmente existentes:

... el proyecto explícito de toda la clase política decimonónica de crear ciudadanos, de dar legitimidad y eficacia a un Estado de derecho, democrático y liberal, estaba en abierta contradicción con la necesidad de mantener el control político del territorio. Sin el apoyo de la moral cívica, el Estado que imaginaban era una quimera; sin el uso de los mecanismos informales –clientelistas, patrimoniales, corruptos– el control político era imposible. Donde no había ciudadanos, actuar como si los hubiera suponía un riesgo inaceptable para la clase política.³⁵

De modo que las élites liberales tuvieron que mediar entre la ausencia real de insumos políticos vitales (ciudadanos, participación, consenso y legitimidad social construida "desde abajo") y la necesidad de control y estabilidad políticos, a fin de garantizar la viabilidad de sus proyectos de nación y modernización, para lo cual tuvieron que recurrir a los viejos modos y prácticas caudillistas y clientelares, que eran las únicas existentes y arraigadas en la trama social y económica de las jóvenes naciones latinoamericanas decimonónicas. Pero esto no era mero "pragmatismo" o "astucia de la razón", sino que se enmarcaba en la lucha por la construcción de un orden moral, de una estructura que no se reduce a meros preceptos, sino que orienta y articula formas de organización de la vida social y campos enteros de afectividad, ordena asimismo las representaciones, discursos y retóricas sobre lo público y sus formas legítimas de estructuración, y en este renglón particular es que el modelo imaginario del ciudadano que encarna las virtudes cívicas respondía funcionalmente a la doble necesidad de construcción de un orden político moderno y del mantenimiento del control y la estabilidad; se hacía así, de la necesidad, virtud.³⁶

La tradición centralista

Desde el siglo XVII, al calor de las reformas borbónicas, se da en Iberoamérica un fenómeno de concentración de poder y recursos políticos en unas cuantas manos, dando lugar así a patrones autoritarios de gobierno. Este proceso se funda, según Claudio Véliz, en cuatro "ausentes" y dos "pilares" o pivotes, siendo los primeros:

1. La ausencia de una experiencia feudal en la tradición latinoamericana.

2. La ausencia del fenómeno arraigado de la disidencia religiosa, con el resultante centralismo latitudinario de la religión dominante (esto es, un centralismo religioso "amplio e incluyente").

3. La ausencia, a lo largo del tiempo, de "cualquier acontecimiento o circunstancia" comparable con la Revolución Industrial europea.

4. La ausencia de los rasgos característicos de la "evolución ideológica, social y política" asociados con la Revolución francesa, que han contribuido a la transformación radical del carácter de la sociedad europea occidental desde hace siglo y medio.³⁷

Si bien tal vez alguno de los puntos destacados mereciera algún matiz (en especial el cuarto punto), y si bien los mencionados son factores históricos negativos, y se puede argüir que son insuficientes para explicar el devenir y trayectorias de las configuraciones políticas latinoamericanas, ya que la explicación histórica difícilmente puede fundarse en "ausencias" o "huecos", cabe no obstante señalar que Véliz apunta hacia dos "ejes" o rasgos que, mientras que en la Europa noroccidental fueron inseparables de las consecuencias de la Revolución Industrial, en América Latina tienen un origen y carácter inequívocamente "preindustrial": en primer lugar, una tradición burocrática de racionalización industrial, sobre la cual se ha instalado el centralismo activo, que ha configurado los procesos de continuidad y de cambio, y en segundo término, una cultura urbana preindustrial sui generis, al interior de la cual se ha formado y desarrollado un vasto sector terciario, orgánicamente ligado a las instituciones y hábitos burocráticos.³⁸

Tal complejo causal, explicaría entonces los patrones cíclicos de "liberalización"-estancamiento y crisis-recentralización autoritaria que han caracterizado a las sociedades latinoamericanas desde el siglo pasado, teniendo sin embargo un elemento "constante": las burocracias centralistas, portadoras de un ethos autoritario y "caudillista", pero también racional y centralizador que instrumentalizó al propio Estado para sus fines:

Las burocracias centralistas de América Latina hicieron algo más que sobrevivir. Cuando durante la pausa liberal todos los principales grupos de presión estuvieron de acuerdo acerca de la necesidad de dismantelar el aparato del estado y minimizar su papel, estas burocracias centralistas fueron capaces, con notable éxito, de conservar su prestigio e influencia y de ejercitarlos en beneficio de lo que consideraban los mejores intereses del estado que, a menudo, coincidían sin duda con los de su propio grupo. Cuando las revoluciones liberales del siglo XIX abrieron el camino a docenas de jefezuelos militares (la mayoría de ellos ávidos imitadores de Napoleón) que dieron circulación internacional a la palabra caudillo, fue la maquinaria impersonal de la burocracia superviviente la que mantuvo funcionando a aquellos países de manera más o menos aceptable...³⁹

De manera que el tan sobado papel "civilizador" que supuestamente habrían jugado los caudillos latinoamericanos, esos "césares democráticos", o "gendarmes necesarios" para la modernización en Nuestra América,⁴⁰ habría sido poco menos que imposible sin la existencia ya estructurada de formas culturales características del ethos racionalizador y centralista superviviente, dúctil y adaptable de las burocracias urbanas latinoamericanas. En

la mirada de largo plazo, cabría entonces replantear diversas cuestiones sobre, por ejemplo, el autoritarismo y el populismo en América Latina, a la luz de esta constante adaptativa del ethos centralista.

Conclusiones

A manera de conclusiones, y en forma tal vez esquemática, me parece válido afirmar que:

1. Si bien aporta elementos valiosos, la tradición de la cultura cívica debe ser "deconstruida", dando paso a teorizaciones cualitativamente enriquecidas, de mayor flexibilidad y alcance metodológico, y que hagan justicia a la complejidad de los fenómenos culturales en general, y en América Latina en especial. En este sentido, la ampliación cualitativa de la noción de cultura política en términos de imaginarios políticos y procesos de estructuración podría aportar nuevas líneas y estrategias de investigación, que aquí han sido sólo sugeridas.

2. La presencia, permanencia y transformación de dinámicas y procesos socioculturales como los descritos en América Latina, exige un abordaje multidisciplinario, creativo y ecléctico, esto es, electivo, que permita dar cuenta de las especificidades político-culturales nuestroamericanas, sin caer en tesis excepcionalistas, pero evitando también la rigidez metodológica y la (a veces inadvertida) ingenuidad y el sesgo empirista de los estudios comparativos. En este aspecto, quedan aún por dilucidar diversas cuestiones acerca de la naturaleza, articulación, dinámica y consecuencias de largo alcance de la triada de factores mencionados: ¿Cómo y en qué sentido los fenómenos de ciudadanización imaginaria y de centralización autoritaria responden aún a dinámicas fractales o "barrocas"? ¿Hasta qué punto determinan las imágenes y discursos sobre lo político (autoridad, sistema político, partidos, políticas públicas) el ahondamiento de la brecha entre ciudadanos imaginarios y prácticas políticas reales, en la medida en que el campo político se percibe como caótico y severo, como fractal y centralizado a la vez?

3. Tal vez habría que considerar, como hipótesis de trabajo, estos tres procesos (formaciones sociales fractales, ciudadanización imaginaria, centralización burocrática) como ejes de un proceso amplio de estructuración (producción y reproducción de prácticas sociales en el tiempo y el espacio) que ha configurado los imaginarios políticos, esto es, las culturas políticas heterogéneas y diversas que cotidianamente son elaboradas, portadas, renegociadas y transformadas en la vida política y social de Nuestra América.

Notas

1 Véase O. Landi, "La trama cultural de la política", en N. Lechner (comp.), *Cultura política y democratización*, Santiago de Chile, clacso/flacso/ici, 1987, pp. 39-64.

2 Véanse al respecto G. Almond, "Foreword: The Return to political Culture", en L. Diamond (ed.), *political Culture and Democracy in Developing Countries*, Boulder, Lynne Rienner, 1993, pp. ix-xii; R. Inglehart, "The Renaissance of political Culture", *American political Science Review*, núm. 82, diciembre de 1988; M. L. Morán, "Sociedad, cultura y política: continuidad y novedad en el análisis cultural", *Zona Abierta*, núms. 77/78, Madrid,

1996/97, pp. 1-29; L. Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1989; E. Krotz (comp.), *La cultura adjetivada. El concepto de "cultura" en la antropología mexicana actual a través de sus adjetivaciones*, México, uam, 1993; *Alteridades*, año 3, núm. 5, México, uam-i, Departamento de Antropología, 1993 (número monográfico con el tema "Antropología y Estudios Culturales"); A. Chiu (coord.), *Sociología de la cultura*, México, uam-i, 1995.

3 Princeton, nj, Princeton University Press, 1963.

4 J. Street, "political Culture from Civic Culture to Mass Culture", *British Journal of political Science*, núm. 24, 1993, p. 96.

5 cc, pp. 13-15.

6 G. Almond, "El estudio de la cultura política", *Estudios Políticos*, 4a. época, núm. 7, México, unam, fcpys, abril-junio de 1995, p. 165.

7 cc, p. 74.

8 J. Street, "political Culture...", op. cit., p. 98.

9 Sociologists, *Economists and Democracy*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, pp. 49-50.

10 A. Lijphart, "The Structure of Inference", en G. Almond y S. Verba (eds.), *The Civic Culture Revisited* (ccr), Londres, Sage, 1989, pp. 38, 41.

11 "The Civic Culture: a Philosophical Critique", en ccr, pp. 67-68.

12 B. Barry, *Sociologists...*, op. cit., p. 48.

13 S. Welch, *The Concept of political Culture*, Basingstoke, Hants, Macmillan, 1993, p. 71.

14 J. Street, "political Culture...", op. cit., p. 99.

15 C. Pateman, "The Civic Culture...", op. cit., pp. 66-67.

16 J. Peschard, *La cultura política democrática*, México, ife, 1995 (Cuadernos de Divulgación de la Cultura Democrática, núm. 2), p. 9.

17 *Ibid.*, pp. 9-10.

18 Véase una perspectiva alternativa en B. Girvin, "Change and Continuity in Liberal Democratic political Culture", en J. R. Gibbins (comp.), *Contemporary political Culture*, Londres, Sage, pp. 31-51, en donde Girvin desagrega la cultura política en tres niveles de análisis: macro, que se refiere a los símbolos, valores y creencias que definen una identidad colectiva, y que presentan generalmente una gran resistencia al cambio; meso, referente a

las reglas básicas del juego en una comunidad política, y que son objeto de disputa y negociación limitadas; y micro, que se ancla en las luchas políticas cotidianas, e incluye procesos concretos como alianzas, movilizaciones, elecciones, etcétera, y es además el "carril de alta velocidad" de la cultura política. La idea de un código intersubjetivo de comunicación política en términos de la noción de medios generalizados de comunicación, la tomo de N. Luhmann, Poder, uia/Anthropos, Barcelona, 1995.

19 Véase J. Peschard, La cultura política..., op. cit., pp. 11-12.

20 G. Duby, Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo, Barcelona, Petrel, 1980, p. 17. Otros textos fundamentales para la discusión metodológica en la historia de las mentalidades son: J. Le Goff, "Las mentalidades. Una historia ambigua", en J. Le Goff y P. Nora (coords.), Hacer la historia. Nuevos temas, vol. iii, Barcelona, Laia, 1978, pp. 81-98; R. Chartier, "Historia intelectual e historia de las mentalidades. Trayectoria y preguntas", en R. Chartier, El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 13-44.

21 E. Plantgean, "La historia de lo imaginario", en J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel (coords.), La nueva historia, Bilbao, Mensajero, 1988, p. 302.

22 Véanse A. Giddens, Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis, Londres, Macmillan, 1979; The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration, Cambridge, Polity Press; Social Theory and Modern Sociology, Cambridge, Polity Press, 1987, entre las principales obras de Giddens. La expresión "ontología de potenciales" es de I. J. Cohen y aparece en Teoría de la estructuración. Anthony Giddens y la constitución de la vida social, México, uam, 1996, pp. 14-21. Para una discusión amplia sobre los diversos aspectos de la obra y los aportes teóricos de Giddens, véase J. Clark, C. Mogdil, S. Mogdil (eds.), Anthony Giddens. Consensus and Controversy, Londres, Falmer Press, 1990.

23 K. Marx, The Eigtheenth Brumaire of Louis Bonaparte, Nueva York, International, 1963, p. 15.

24 Véanse por ejemplo: M. A. Seglison, "Cultura política y democratización en América Latina", en R. Ai Camp (comp.), La democracia en América Latina. Modelos y ciclos, México, Siglo xxi, 1997, pp. 98-126; A. Martínez, "Cultura política, gobernabilidad y élites parlamenarias en América Latina", Revista Mexicana Sociología, México, unam, fcpys, año lix, núm. 1, enero-marzo de 1997, pp. 89-113; J. A. Booth y M. A. Seglison, "Paths to Democracy and the political Culture of Costa Rica, Mexico, and Nicaragua", en L. Diamond (ed.), political Culture and Democracy..., op. cit., pp. 107-138. Para el caso de México, son representativos del apego a la tradición de Almond y Verba los trabajos del sociólogo mexicano V. M. Durand Ponte, "La cultura política en nueve ciudades mexicanas", Revista Mexicana de Sociología, año liv, núm. 1, enero-marzo de 1992, pp. 289-322; "La cultura política autoritaria en México", Revista Mexicana de Sociología, año lvii, núm. 3, julio-septiembre de 1995; "Cultura política de masas y el cambio del sistema político: el papel de la 'ambigüedad cultural'", Revista Mexicana de Sociología, año lix, núm. 1, enero-marzo de 1997, pp. 19-35.

25 Para una crítica de esta concepción de la cultura, que atraviesa la tradición sociológica occidental desde Weber y Durkheim hasta Parsons y sus discípulos, véase K. Eder, "La paradoja de la 'cultura'. Más allá de una teoría de la cultura como factor consensual", *Zona Abierta*, núms. 77/78, 1996/97, pp. 95-126. Véase también el importante aporte de M. Archer, *Cultura y teoría social*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997.

26 H. J. Wiarda, "Social Change and political Development in Latin America", en H. Wiarda (ed.), *politics and Social Change in Latin America: The Distinct Tradition*, Amherst, Mass., University of Massachusetts Press, 1974, pp. 269-270.

27 G. C. Dealy, "The Tradition of Monistic Democracy in Latin America", en H. J. Wiarda (ed.), *politics and Social Change in Latin America...*, op. cit., p. 73.

28 Véanse: S. Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos xvi-xviii*, México, fce, 1991; y del mismo autor, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, fce, 1994.

29 S. Gruzinski, "Del barroco al neobarroco: fuentes novohispanas de los tiempos posmodernos", en J. Bokser, R. Bartra, et. al., *México: identidad y cultura nacional*, México, uam-x, 1994, pp. 15-16. Véase también de Gruzinski, "Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana", en C. Bernard (comp.), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, México, fce, 1994, pp. 148-171.

30 Gruzinski menciona como ejemplo de tal recepción y creatividad el arte kitsch indígena que se desarrolla desde el siglo xvi. Véase S. Gruzinski, *La colonización ...*, op. cit., pp. 41-59.

31 S. Gruzinski, "Del barroco al neobarroco...", op. cit., pp. 16-17.

32 Ibid., pp. 19-20. Véase también S. Gruzinski, *La guerra...*, op. cit., en especial pp. 199-215.

33 S. Gruzinski, "Del barroco al neobarroco...", op. cit., p. 20.

34 F. Escalante Gonzalbo, *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República mexicana. Tratado de moral pública*, México, El Colegio de México, 1992. Véanse especialmente las pp. 55-74 y 75-95.

35 Ibid., p. 53.

36 F. Escalante Gonzalbo, "De la necesidad, virtud. Moral pública y orden político en México", *Estudios Sociológicos*, vol. XIII, núm. 39, México, El Colegio de México, septiembre-diciembre de 1995, pp. 531-544.

37 C. Véliz, *La tradición centralista de América Latina*, Barcelona, Ariel, 1984.

38 Ibid., pp. 213-231.

39 Ibid., p. 282.

40 Un texto clásico al respecto es el de L. Vallenilla Lanz, *Cesarismo democrático*, Caracas, Monte Avila, 1990. Una excelente reconstrucción del caudillismo latinoamericano se encuentra en J. Lynch, *Caudillos en Hispanoamérica, 1800-1850*, Madrid, Mapfre, 1993.