

¿MEXICANOS-AMERICANOS O AMERICANOS- MEXICANOS?

Luis Barrón

Benjamin Heber Johnson, *Revolution in Texas. How a Forgotten Rebellion and Its Bloody Suppression Turned Mexicans into Americans*, New Haven, Yale University Press, 2003, 260 pp.

Uno de los aspectos fascinantes de las revoluciones es su pretensión universalista. Cuando uno piensa en la revolución francesa, por ejemplo, no puede dejar de admirarse por lo que los ejércitos de Napoleón consiguieron en Europa y, dada la universalidad de su retórica, de la diseminación de la ideología revolucionaria. Otro buen ejemplo es lo que la revolución rusa consiguió fuera de Rusia: los regímenes comunistas de Europa del Este y el auge de la ideología comunista en Asia y en América. La revolución de independencia en los Estados Unidos fue uno de los ejemplos que siguieron los países iberoamericanos al independizarse de España y Portugal, y fue la base de la ideología republicana en el continente. Incluso la revolución cubana tuvo esa pretensión universalista, que llevó al “Che” a pelear a África primero y a perder la vida en Bolivia después.

De la Revolución mexicana, sin embargo, no se puede decir lo mismo, y quizá en ese sentido sea la excepción que confirma la regla. A pesar de que algunos de sus líderes trataron de “latinoamericanizar” la revolución en el discurso, o de que el gobierno de Venustiano Carranza estuvo involucrado en

actividades de espionaje en Guatemala, por ejemplo, nunca salieron ejércitos mexicanos a pelear fuera del país; ni México invadió otros territorios; ni los gobiernos revolucionarios trataron de derrocar o declararon la guerra a otros gobiernos que consideraban “conservadores” o “contrarrevolucionarios”. Ciertamente, Pancho Villa atacó Columbus, y el presidente Wilson decidió ocupar Veracruz. Pero ni Pancho Villa pretendió “exportar” la revolución ni Wilson entró en conflicto con México por evitar que la revolución contagiara a los grupos de izquierda en los Estados Unidos, por ejemplo.

No obstante, a pesar de carecer de una ideología y un discurso universalistas, la Revolución mexicana sí tuvo repercusiones más allá de nuestras fronteras. La ideología anarquista de los hermanos Flores Magón, por ejemplo, fue retomada en parte por los Sandinistas en Nicaragua y por el APRA, en Perú. Y como Pablo Yankelevich ya lo ha mostrado, la revolución también sirvió de ejemplo para algunos intelectuales en Argentina.¹ *Revolution in Texas*, de Benjamin Johnson, es un estudio muy bien documentado de una de las pocas, pero importantes consecuencias que tuvo la revolución mexicana en el sur de los Estados Unidos —particularmente en el estado de Texas— en donde la ideología de los Flores Magón también sirvió de inspira-

¹ Véanse, por ejemplo, Donald C. Hodges, *Intellectual Foundations of the Nicaraguan Revolution*. Austin, University of Texas Press, 1986; y Pablo Yankelevich, *Miradas australes. Propaganda, cabildero y proyección de la Revolución Mexicana en el Río de la Plata*, México, INEHRM, 1997.

ción para grupos radicales que, en el verano de 1915, trataron de aprovechar la revolución para poner fin a la discriminación y a la dominación blanca en el estado de Texas. El Plan de San Diego, como lo denominaron estos grupos radicales, fue un llamado para que las minorías raciales y étnicas (básicamente negros y texanos-mexicanos) se unieran en el intento de recuperar para México los territorios que se habían perdido en la guerra de 1847. El Plan de San Diego –un episodio fascinante dentro de las relaciones entre México y los Estados Unidos– y la rebelión que suscitó, nos dice Johnson, “es vagamente recordado fuera del pequeño grupo de historiadores y demás académicos que estudian la historia de la frontera y de los Mexicanos-Americanos” (p. 206); y, sin embargo, es un episodio que nos deja un buen número de reflexiones.

Más allá de la descripción del plan y de la narración de los eventos y de la rebelión que suscitó –que valen mucho la pena, por cierto–, *Revolution in Texas* invita a la reflexión por dos distintas razones. En primer lugar, el libro de Johnson se une al cuerpo de literatura que examina cómo los cambios estructurales –seguidos por la dominación de una minoría y la discriminación en base a criterios étnicos o raciales– provocan la resistencia de los grupos sociales que pasan a ser subordinados. Buenos ejemplos de esto, para el caso de México, son el estudio de Paul Vanderwood sobre la rebelión de Tomochic en la sierra de Chihuahua en la última década del siglo XIX, y la trilogía de Jan de Vos sobre el estado de Chiapas –particularmente de la Selva Lacan-

dona, en donde se dio el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994–.² Tanto en esos dos casos –separados por un siglo– como en el caso del sur de Texas que estudia Johnson, los cambios económicos –al integrarse estas regiones a mercados más amplios a través de las comunicaciones, el cambio tecnológico y nuevos sistemas de producción– y los cambios en las estructuras raciales y las identificaciones étnicas –provocados por la inmigración, pero sobre todo por la llegada de los inversionistas al inicio del desarrollo capitalista– provocaron que quienes fueron despojados, sometidos o discriminados comenzaran un largo camino de resistencia que terminó en la violencia.

De acuerdo con la literatura sobre el tema, la resistencia que sigue usualmente a estos cambios se puede dar de tres maneras: a través de actos cotidianos que no son necesariamente violentos, pero que intentan boicotear o poner límites a la dominación capitalista (como el ausentismo en el trabajo, el hurto en pequeña escala, la invasión de espacios privados que solían ser públicos, etc.);³ a

² En traducción al español, Paul J. Vanderwood, *Del púlpito a la trinchera. El levantamiento religioso de Tomochic*, México, Taurus, 2003; Jan de Vos, *La paz de Dios y del Rey: la conquista de la Selva Lacandona, 1525-1821*, México, Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Educación y Cultura de Chiapas, 1988; Jan de Vos, *Oro verde: la conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños, 1822-1949*, Villahermosa, Gobierno del Estado de Tabasco-Instituto de Cultura de Tabasco-Fondo de Cultura Económica, 1988; y Jan de Vos, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, México, Fondo de Cultura Económica-CIESAS, 2002.

través de la violencia abierta, como en el caso de las guerrillas,⁴ o a través de las vías institucionales —obviamente, cuando éstas están abiertas, que usualmente es en el contexto democrático.

Benjamin Johnson analiza y documenta magníficamente el caso del sur de Texas al final del siglo XIX y a principios del XX —justo antes de la Revolución mexicana—, y esa es la segunda razón para leer cuidadosamente *Revolution in Texas*: las consecuencias de la revolución en términos de cómo cambió la resistencia de las minorías étnicas y raciales en Texas, hace que este caso sea verdaderamente único. Cuando los capitalistas blancos —en su mayoría anglosajones— llegaron a los valles fértiles del sur de Texas hacia finales del siglo XIX, y por las buenas o por las malas despojaron a los rancheros texanos-mexicanos de sus propiedades, estos últimos tuvieron que escoger entre la vía institucional —la política— y la violencia para enfrentar el desafío. Si bien en un primer momento la mayoría optó por la política —claro, en el muy particular contexto de la democracia del sur de los Estados Unidos antes de la primera guerra mundial— la revolución lo cambió todo.

Johnson documenta con cuidado cómo durante los primeros años de conflicto los rancheros texanos-mexicanos intentaron, por vías institucionales, que se les reconociera como blancos, de modo que sus derechos políticos fueran respetados. El objetivo, por supuesto, era evitar que los cambios estructurales los dejaran al margen del desarrollo y que, con ello, cambiara la forma en que ellos entendían la vida. “En Texas —dice Johnson— aquellos

que eran reconocidos como blancos tenían beneficios considerables. Si los texanos podían forzar a los anglos a reconocerlos como blancos, podrían entonces evitar ser juzgados bajo los estatutos de la segregación, podrían conservar su derecho al voto y podrían mandar a sus hijos a las mejores escuelas públicas” (p. 51). Pero mucho más importante es cómo Johnson documenta que, antes de la revolución, los texanos-mexicanos eran, culturalmente hablando, todavía parte de México; es decir, eran mexicanos viviendo del otro lado de la frontera. Su lucha era por ser reconocidos como blancos, no como ciudadanos estadounidenses; era por cambiar su identificación racial, no su identificación étnica.

Sin embargo, al iniciar la revolución mexicana, los grupos más radicales dentro de quienes se definían étnicamente a sí mismos como mexicanos, utilizaron la ideología de los hermanos Flores Magón para llamar, a través del Plan de San Diego, a la violencia; a la revuelta conjunta de los grupos raciales segregados y a los grupos étnicos discriminados para recuperar los territorios que habían pertenecido a México hasta 1847. La respuesta, tanto de los capitalistas anglosajones como de la élite blanca en Texas y del gobierno del presidente Wilson —en el contexto del inicio de la primera guerra mundial— fue reprimir

³ Véase James C. Scott, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985.

⁴ Timothy P. Wickham-Crowley, *Guerrillas and Revolution in Latin America. A Comparative Study of Insurgents and Regimes since 1956*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

con una violencia que pocas veces se había visto en los Estados Unidos a esos grupos radicales. Dicho de otro modo: si la Revolución mexicana hizo que ciertos grupos abandonaran la resistencia institucional y se declararan abiertamente por la violencia, también hizo, en el contexto de la gran guerra en Europa, que los grupos dominantes respondieran con una violencia inusual en un contexto democrático. Lo peor, por supuesto, fue que, como casi siempre ocurre en situaciones como esa, se sospechara de *todos* los mexicanos étnicos, incluso de quienes se mantenían firmes en la resistencia institucional, lo que llevó a un resultado sumamente peculiar: si bien siempre hemos tenido la idea de que quien va a Estados Unidos es atraído por el famoso *American dream*, en este caso los texanos-mexicanos optaron por la ciudadanía estadounidense sólo como un medio de defender lo poco que la represión no les había arrebatado. Es decir, sin abandonar su identificación con los valores y la cultura mexicanos, los texanos-mexicanos optaron por cambiar su identificación étnica por la de mexicanos-americanos. Así, ante la violencia de la revolución en México y de la represión en los Estados Unidos, su lucha era ahora por cambiar su identificación étnica, no la racial, haciendo que se les reconociera como ciudadanos con derechos políticos, independientemente de su raza o del color de su piel.

“Las naciones, como los individuos, sólo recuerdan los eventos y las historias que les ayudan a definir quiénes son”, dice atinadamente Johnson (pp. 206-207); y, por eso, tanto en México como en los Estados Unidos

hemos olvidado por completo este episodio de nuestras relaciones. Lo que aprendieron los texanos-mexicanos con el Plan de San Diego —concluye el autor de *Revolution in Texas*— es que es muy peligroso no ser parte de un Estado: al mismo tiempo que debían su cultura y su ideología a México, vivían en los Estados Unidos y estaban subordinados por los angloamericanos y por la poderosa economía de mercado que controlaban. En un momento de crisis tuvieron que elegir entre ser parte de México o de los Estados Unidos, de modo que uno de los dos Estados pudiera protegerlos. Como lo propuso un editorial del periódico *La Crónica* al inicio de la revolución: al parecer, “los mexicanos están condenados a ser los judíos del continente americano, a un eterno vagar, primero de Norte a Sur, y luego de Sur a Norte” (p. 46). Al día de hoy, todavía no sabemos qué son, si mexicanos-americanos o americanos-mexicanos. ❧

UN OLVIDO INJUSTO

Pierre Chaunu

François Hartog, *Le XIX^e siècle et l'histoire. Le cas de Fustel de Coulanges*, París, PUF, 1988, 400 pp.

Fustel es “un caso”. El autor de *La ciudad antigua* sigue siendo el más enigmático de los grandes historiadores del siglo XIX: hay que leerlo. No es *La ciudad antigua* lo que Fustel hubiera deseado sobre su tumba, sino su obra olvidada *Histoire des institutions de l'ancienne France*, así como su corpus metodológico. Lean *Le Cas Fustel de Coulanges*. François Har-

tog escribió un hermoso libro, equitativo, informado, inteligente, un modelo para una disciplina que se sigue buscando: la historia de la historia.

Una vida que la tuberculosis destruyó; una carrera sin tacha. La Escuela Normal, Atenas, la universidad de Estrasburgo (1860-1870), la consagración, a los 34 años, con esa joya, *La ciudad antigua*, la Normal Superior, el sillón de Guizot en la Academia de Ciencias Morales; no alcanzó el Colegio de Francia y renunció a la Academia Francesa que, gustosamente, lo hubiera recibido. Profesor austero, “practicó firmemente la religión laica del trabajo”. Ese liberal convertido por la terrible lección de la Comuna, como Taine y Renan y muchos más, escribió su testamento unos días antes de morir, el 12 de septiembre de 1889: “Deseo un servicio conforme a la usanza de los franceses, es decir, en la iglesia. La verdad, no soy ni practicante, ni creyente. El patriotismo exige que, cuando uno no piensa como sus antepasados, por lo menos respete lo que pensaron” (pp. 157-158). Todo está dicho en esas líneas.

Y eso explica un olvido injusto. El mérito de Hartog es grande. Todo Fustel no se encuentra impreso. Hartog buscó y encontró lo que este hombre meticuloso dejó en sus cajas numeradas, gracias a lo cual (y a la inmensa cultura del autor), todo se ilumina. Sí, dos momentos en esa vida. Antes y después de 1870-1872. Moderado, Fustel es liberal. ¿Cómo hubiera hecho carrera de otro modo? Todo el mundo conoce el papel de la familia y de la religión (pagana) en su sistema de *La ciudad antigua*, cuyo paradigma se encuentra

en las antípodas de nuestra ciudad. Eso fue suficiente para que lo marcaran con el hierro candente del clericalismo. Fustel protestó enérgicamente: “no dejo de comer carne en viernes [...] deberían aceptar que un libre pensador tenga el sentido histórico necesario para ver el sentimiento religioso en donde existió.”

Sí, hasta 1870, Fustel, irreprochable, le presenta sus respetos, los acostumbrados, a la revolución de 1789, por más que, en su curso de 1866, diga “que la revolución estaba terminada el 1 de enero de 1789”. La mutación ocurre con la Comuna y la tragedia de la derrota frente a Alemania. Fustel, que no habló alemán nunca, le responde a Mommsen: “Alsacia no es de nosotros, Alsacia está con nosotros.” Fustel vuelve a sus amados estudios, le da la espalda al presente y se lanza con todas sus fuerzas a un combate epistemológico: los textos, todos los textos, leer... y, al final, el hecho, una visión que calca el conocimiento del pasado sobre la manipulación del laboratorio de química. Su feroz objetividad lo corta del presente y, paradójicamente, de los otros sistemas sociales, cuando Fustel es el maravilloso comparatista (arrepentido) de *La ciudad antigua*. Fustel se acalambra en el gesto de quien pule el cristal de los lentes en un mundo cerrado, estrecho, fraccionado.

Maurras necesitó mucha inteligencia para descubrir, a partir de los textos incandescentes de *La Revue des Deux Mondes* (1870-1872), la pasión herida que disimulaba esa parca frialdad. A partir de esos fragmentos, la joven *Action Française* (1905) se apropió de Fustel y lo consagró como base científica del naciona-

lismo integral y del patriotismo reconciliador de toda la nación a lo largo de los siglos. Bayet, Bloch, Hauser, Julian protestaron que no era cierto, que Fustel era diferente. Ni modo: Fustel quedó anexado por una derecha dura que decidió que era su maestro.

¡Lástima que no se publiquen *in extenso* los tesoros que nos deja entrever Hartog! Sobre la revolución, ¡qué lucidez! A propósito de la Declaración de los Derechos del 26 de agosto de 1789, leo: “Muy hermosa [...] pero totalmente hecha de principios racionales y términos abstractos [...] excelente para un pueblo que estuviese enteramente compuesto de metafísicos. ¿Qué tenía de nuevo? Casi nada. La novedad era presentar eso como novedad.” Ya ven, hay que leer. 

TOCQUEVILLE REVISITADO

Mauricio Tenorio Trillo

Carlos A. Forment, *Democracy in Latin America 1860-1900. Volume I. Civic Selfhood and Public Life in Mexico and Peru*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003, 454 pp.

A finales de la década de 1980, entre los habitantes de archivos y bibliotecas solía verse a investigadores que, además de sus respectivos trabajos, revisaban periódicos y revistas en busca de asociaciones y sociedades cívicas. Se decía que trabajaban para un profesor de Princeton que estaba elaborando un censo de todas estas asociaciones. Esa fue la primera vez que oí el nombre de Carlos Forment. Decían que se trataba de un gran estudio com-

parativo; un colega peruano que incluiría Cuba, México, Perú y Argentina. Aquellos años eran los años en que los ecos de los debates sobre las interpretaciones de la revolución francesa habían puesto de moda cosas como la *sociabilité démocratique* y la importancia de las logias masónicas como venero de pensamiento democrático. El rumor de la existencia de aquel profesor de Princeton, de aquel Barrington Moore que estudiaría México, Perú, Cuba y Argentina, entonces parecía parte de aquellas tendencias historio-gráficas. Por esos años, Tulio Halperín llevaba tiempo proponiendo estudiar a la llamada Latinoamérica por lo que fue y no por lo que debió haber sido (democrática, moderna). Richard Morse, por su parte, tenía sus años en la cruzada de mostrar que había un *ethos* civilizatorio único en la región, y que no había un único camino, moderno y anglosajón hacia la civilización (Locke vs. Suárez). Y en esos años empezaban a surgir trabajos que hablaban de otra visión de la política, la ciudadanía, la esfera pública, más allá de las visiones de la región como endémicamente tradicional y antidemocrática; trabajos como los de Fernando Escalante, Antonio Annino, Hilda Sábato, Alicia del Águila, Jorge Myers, Jose Murilo de Carvalho, Wanderley Guilheme dos Santos o Natalio Botana. Y en este contexto el rumorado trabajo de Forment era leyenda. En el 2003 apareció el primer volumen; no hay fecha para la aparición del segundo, pero aquí está el libro tan esperado.

Democracy in Latin America es un libro importante, lectura obligatoria para sociólogos, politólogos e historiadores; es, además, un li-

bro en general bien escrito, a caballo entre lo mejor del ensayismo sociológico estadounidense –a la Daniel Bell–, las ciencias sociales a la *américaine* y el ensayismo castellano; además, el libro contiene una dosis de *Bildungsroman* intelectual, de autoconciencia del cómo y el porqué de la perspectiva intelectual que el autor sostiene, y del destino político que tiene: “*Only by reconfiguring our myths we will be able to reckon with the reality of democratic life in Latin America*”, donde el “*we*” es a veces una comunidad académica, a veces un colectivo llamado “latinoamericanos” –a saber qué es eso–, y otras una suerte de conciencia generacional de los que creyeron en la utopía o lucharon contra el autoritarismo: “*I am speaking of course of the majority of us*” (los que lucharon contra la dictadura). Es, pues, un libro necesario e importante, un libro duradero; pero también, debo decirlo, antes que ser la materialización de la promesa que oíamos en archivos y pasillos universitarios, es la minuciosa, rigurosa, abarcadora y provocativa explicación de la promesa: desenmarañar la cultura cívica de un continente más allá de prejuicios académicos y culturales, y no obstante las lagunas de falta de información. No es que *Democracy in Latin America* se quede corto, es que acaso esta es la única manera de hacerlo para un solo autor; es decir, como un gran esquema general a profundizarse y a ajustarse con nueva discusión e investigación. El propio autor aquí y allá habla de su desesperación por cubrir el gran terreno que se propuso, quizá la empresa llama a la labor colectiva que, de cierta manera, el profesor Forment ya utilizó en la masiva recolección de información.

Decocracy in Latin America es un estudio “tocquevillano”, según sostiene Forment, porque trata de la democracia civil entendida como una práctica diaria, una forma de vida, que para mediados del siglo XIX ya estaba enraizada en la región que Carlos Forment llama Latinoamérica. Una democracia civil, ejercida entre la sociedad civil, más que dentro del gobierno, “la sociedad económica”, “la sociedad política” o “la esfera pública” –todos términos que Forment utiliza–. Se trata de una tradición democrática fragmentaria (partida geográfica y socialmente por cuestiones de etnia y clase) e híbrida porque era, sostiene Forment, un catolicismo cívico pero mezclado con todo tipo de ideas y prácticas.

El libro sostiene la preeminencia de este asociacionismo cívico, y democrático, entre lo que el autor llama “comunes” (*communers*) y élites. Y ve el origen de ello en las guerras de independencia y el declive en las dictaduras modernas, como la de Díaz en México o Leguía en Perú. Habla de cómo ese espíritu asociacionista, que funciona como aquellas instituciones que Tocqueville llamaba *moeurs*, queda latente y reaparece en distintos momentos históricos porque es la “textura” social que no hemos visto, los investigadores, debido a nuestros prejuicios disciplinarios y civilizatorios. El asociacionismo incluía sociedades de todo tipo, religiosas, cívicas, ideológicas, científicas, por oficios, por gremios, por gustos. En efecto, cualquiera que haya hurgado un poco en archivos y periódicos viejos se sorprende de la actividad de las asociaciones de todo talante, inclusive en las más difíciles circunstancias. (A mí siempre me ha asombra-

do, por ejemplo, que la Sociedad Mexicana de Historia Natural continuara publicando sus trabajos a pesar de todos los pesares del país.)

Este giro tocquevillano al entendimiento historiográfico, político y sociológico de la llamada América Latina, parece sugerir Carlos Forment, volteando la tortilla por completo. Porque rompe el mito y los prejuicios de que la “latina” región fue algo más que caos y caudillismo; porque muestra que la vuelta democrática de finales del siglo XX en la región no ha sido enraizada en su tradición democrática cívica, es decir que cualquier verdadera consolidación democrática debe partir de esa democracia cívica; porque esta perspectiva conlleva el fin del provincialismo en el conocimiento, pues invita a ver a “Latinoamérica” como un fenómeno occidental y no como “*area studies*”, y porque la aproximación de Carlos Forment lanza nuevas líneas para una nueva historia política del siglo XIX de la región.

En concreto, esta primera entrega de lo que Forment promete serán dos volúmenes, trata sobre México y Perú; el segundo volumen tratará sobre Cuba y Argentina. México y Perú son analizados a través de un cúmulo de estudios (literarios, politológicos, sociológicos, historiográficos, económicos) y a través de lo que constituye una gran contribución del profesor Forment: un banco de datos de más o menos 3 100 asociaciones (912 para Perú, 2 291 para México), sacada de panfletos y de anuncios o noticias de periódicos, y que es analizado cualitativa pero sobre todo cuantitativamente.

El libro está dividido en cuatro partes (Forment adora los cuartetos, casi todo tiene cua-

tro ángulos, cuatro facetas, cuatro escuelas, cuatro de todo). La primera se dedica a explicar la trayectoria intelectual que llevó al autor a concebir su perspectiva y a definir los conceptos teóricos básicos del libro. La clave aquí está en lo que el autor llama “sentido común” (a la manera de C. Geertz, es decir como un sistema cultural) y en el “tocquevillismo”. Este lector quisiera definir con las palabras de Forment lo que es el tocquevillismo, pero es una conjetura que el libro trata largamente y con toda clase de matices que lo más cercano a una definición sería esto: tocquevillismo es un acento en los hábitos sociales más que en las instituciones del Estado, es ver “*civil democracy understood in Tocquevillian terms as a daily practice and form rooted in social equality, mutual recognition, and political liberty*”. Pero Forment marca una trayectoria de este tocquevillismo: nace en el centro de Europa (Václav Havel) y luego se muda a los Estados Unidos; así surgió una primera generación de tocquevillismo que vio a la sociedad civil antes que al Estado, e inclusive a la sociedad civil contra el Estado. Una segunda generación de tocquevillianos, dice Forment, lo empobreció al utilizar el liberalismo para “domesticar a la democracia”. A falta de una definición del tocquevillismo, transcribo los nombres de algunos de los autores que, a decir de Forment, son parte de las distintas tendencias del tocquevillismo: Richard Sennett, Robert Bellah, Renato Boschi, Fernando Escalante, Robert Putman, Hanna Arendt, S.M. Lipset, Samuel Huntington, Natalio Botana, Pierre Rosanvallon, Hilda Sabato, Ernest Gellner, Frances Fukuyama, Gabriel Almond, Sydney

Verba, Ángel Rama, Jürgen Habermas y Claudio Lomnitz. De los encuentros y desencuentros de estos “tocquevillianos”, Forment arma una visita de don Alexis a la “América Latina” (curiosamente, Forment imagina este viaje, pero no cita el libro de José Antonio Aguilar—*Cartas mexicanas de Alexis de Tocqueville*, 1999— que hace eso, imaginar el viaje de Tocqueville a México).

La segunda parte está dedicada a desgajar el viejo argumento de la herencia colonial de la región; Forment revisa la historia de los movimientos de independencia como una manera de mostrar el surgimiento del momento tocquevilliano de la “América Latina”. La tercera y cuarta partes forman el corazón del libro; en doce capítulos Forment analiza las asociaciones que encontró en Perú y México; la tercera parte habla de las mitades del siglo XIX, la cuarta de finales del siglo XIX y principios del XX. El libro remata con una conclusión donde el autor lee a *Tocqueville à l'Amérique Latine*.

El análisis de las asociaciones es sobre todo cuantitativo. El autor, con razón, explica las dificultades de analizar cualitativamente, por ejemplo, quiénes forman las asociaciones, cuántos son, cómo son vistos por la sociedad, cómo funcionan y se organizan. Sería una faena proteica, pues habría que identificar localmente, en distintas ciudades y regiones, las asociaciones. Hacer esto implicaría meterse en innumerables rincones en busca de diaros, minutas, memorias, panfletos, memorias... Así que lo que *Democracy in Latin America* hace es, para usar el símil de Forment, cual *bird-watcher*, divisar entre la maleza de periódicos

y panfletos las asociaciones, contabilizarlas y marcar sus características básicas. Así Forment analiza el crecimiento y la reducción de asociaciones en el tiempo, los diferentes tipos de asociaciones (religiosas, cívicas, profesionales, etc.) y la frecuencia de las asociaciones en la geografía. En el balance, Perú y México muestran caminos muy distintos: México, el éxito del asociacionismo, de la democracia cívica; Perú una democracia cívica más débil y muy atacada por divisiones y Estados autoritarios.

Las conclusiones de Forment resultan realmente provocadoras. Dos ejemplos. Uno sobre la fortaleza de los hábitos democráticos en la sociedad “latinoamericana”:

My study of public life in the region has emphasized the ways citizens created new practices and ways of life in order to challenge the dominant interpretations of the field, which emphasize the opposite. During the postcolonial period, Latin Americans maneuvered across public life in novel ways. They organized a great many (a) civil, economic, and political associations; (b) municipal townships; (c) multi-ethnic, multi-class and multi-regional rebellions aimed at toppling the central government; and (d) semi-competitive elections. Citizens also (e) deliberated publicly and challenged each other's understanding of nationhood and democracy; and (f) created a variety of new sociomoral practices rooted in notions of self-rule and collective sovereignty. Latin Americans sometimes behaved in a traditional manner, but they were just as likely to act in a modern way, more often than not fusing the two in complex ways that rendered the dichotomy altogether meaningless...

Otro en términos del catolicismo cívico: “*Latin Americans used Catholicism, the language of public life, to give shape to what Albert Hirschman calls ‘passions’ and ‘interests’, in the same way that Puritanism and Republicanism enabled western Europeans and North Americans to make sense of theirs.*”

Democracy in America, como es evidente, es un libro importante, dice palabra por palabra lo que una parte de la historiografía ha querido decir pero no ha encontrado el espacio en el mundo de “*Latinoamericanists*”, ni ha tenido, *so to speak*, los pelos de la burra en la mano para decirlo. En especial, es de resaltar el afán comparativo, el tratar más de un país. Aquí, Forment complementa libros como el de Florencia Mallon (*Peasant and Nation*, 1987) que trata también de México y Perú y de la sociedad civil (llamada por Mallon “subalternos”). El libro de Forment añade un aire cosmopolita, no se limita a los trabajos de moda o a la literatura que se espera de un “latinoamericanista”; Forment se refiere a la discusión sobre la formación de los conceptos, no habla de comunidades étnicas prístinas y no occidentales, habla como si hablara de los Estados Unidos o de Europa, y me parece muy sano. En fin, este libro es una gran invitación a la reflexión y a la investigación.

Claro está, si unos ojos tiquismiquis de historiador pasaran por cada capítulo podrían encontrar aquí y allá verdades a medias, confusiones o gazapos totales. Cosas así, como una suerte de potpurri interpretativo donde Forment puede leer un poema de Sor Juana, decir qué es lo que *verdaderamente* quiso decir por “pasiones” la sabia abadesa, y de ahí saltar

a leer el mismo entender escolástico del control de las pasiones en la prensa mexicana de la segunda mitad del XIX. Esto sólo es sostenible si se cree en eternos atavismos genético-culturales que corren, de alguna manera invisible, de la monja a Justo Sierra. O a ojo de historiador inquisitorial se verían exageraciones como que Porfirio Díaz terminó con el asociacionismo en México. No sé si Díaz terminó o no con lo que Forment llama democracia cívica, igual se montó sobre ella, pero lo seguro es que no destruyó asociaciones; antes bien, el porfiriato es el *boom* de todo tipo de asociaciones, las cuales todavía no conocemos del todo. Y, una vez más, a ojos de historiador “cuentachiles”, algunos de los villanos que combate el profesor Forment parecerían excesos. Sarmiento evocaba la sombra terrible de Facundo, el dictador, el caudillo, para explicar los males de la Argentina; Forment evoca la sombra terrible de Sarmiento, y sugiere que los horrores de las dictaduras latinoamericanas se deben en parte al triunfo de la “civilización” de que hablaba Sarmiento. Y bueno... no es para tanto, profesor. Pero repito, esto es a ojo de historiador empirista; este libro no pide estas mezquindades. Tras el recuento de *Democracy in Latin America* es más lo que gana el historiador en provocaciones, inspiración e ideas que los desacuerdos que encuentre en los datos e interpretaciones históricas que utiliza el profesor Forment.

Lo que no es mezquindad gratuita es señalar tres *hábitos* del libro que nunca son del todo puestos bajo el microscopio, y que tocan al corazón del argumento del libro. Primero, la interlocución teórica; segundo, la idea de

democracia tocquevilliana en su relación con el fin del provincialismo en nuestra concepción de la historia y del presente, lo cual está muy relacionado con el tercer hábito de *Democracy in Latin America* que jamás es siquiera puesto en duda, a saber, la mera idea de “*Latin America*”.

¿Con quién discute teóricamente Forment? Básicamente con todo mundo. A veces el libro revela una constante puesta al día en teorías, y esto en un libro que evidentemente llevó varios años de escritura. Esto hace que el libro sea una ventana teórica importante, pero también produce una continua interlocución teórica que frecuentemente no es más que una puesta en claro muy personal del profesor Forment. Así que aquí y allá el lector se ve agobiado por discusiones muy específicas en el texto, no en pies de páginas. Si se habla de hábitos o de costumbres democráticas, por ejemplo, Forment discute entonces con Tocqueville, por supuesto, con Arendt, con Bourdieu, con John Dewey y teorías poscoloniales, y se lanza a decir lo bueno y lo malo de cada aproximación y lo que él propone. Esto crea una interlocución teórica intimista que guarda menos relación con los temas del libro que con las muchas lecturas de Forment y su avidez por poner al día el libro.

Carlos Forment ha hecho una gran contribución al mostrar el trascendente asociacionismo y la activa vida cívica de Perú y México. Pero ¿por qué el asociacionismo tiene que ser democrático? No que no lo hayan sido, ¿pero por qué el libro tiene el *hábito* de ver esta vida cívica como democrática? En realidad, no importa si lo fueron o no, porque no

existía espacio social o estatal en el siglo XIX occidental donde la democracia existiera a la manera como lo conocemos ahora, con procesos electorales incluyentes, con cierto contenido de redistribución social y tolerancia. Y aquí está el meollo de un giro que no toma el importante argumento de Forment: el verdadera fin del provincialismo etnocéntrico en la concepción de lo político y de la historia no está sólo en negar, por ejemplo, el excepcionalismo de los Estados Unidos; o mejor dicho, no está *sólo* en decir que lo único excepcional que Tocqueville vio en 1831 en los Estados Unidos fue el gran número de pequeños propietarios de tierra, y no el espíritu moderno impoluto. No, el verdadero ataque al provincialismo radica en empezar a sugerir que no hay paraíso de los grandes conceptos que han movido nuestro pensamiento histórico y político. Es decir, el fin del provincialismo no está en decir que México y Perú se parecen, con sus respectivas peculiaridades, a los Estados Unidos, sino que la política decimonónica de los Estados Unidos y Europa, bien vista y con sus peculiaridades, no es muy diferente a la de Perú o México porque en esencia es la misma historia, los mismos experimentos, con diferentes resultados. Lo cual nos lleva al tercer *hábito* de *Democracy in Latin America: “Latin America”*.

¿Quiénes son los latinoamericanos que actúan así o asá en el libro de Forment? Si el autor cuestiona, y enhorabuena, el orden jerárquico del pensamiento occidental, donde lo que pasa en los Estados Unidos o Europa aparece como historia universal y lo que pasa en México o Cuba es *area studies*, ¿por qué si

logra cuestionar esto no pone en duda el corazón de esa jerarquía que reside precisamente en la categoría cultural-racial “*Latin America*”? Este lector se encuentra cada vez más incómodo en esta categoría, y cree que quizá es mejor no utilizarla, o usarla de manera muy acotada y explícitamente definida. Al utilizarla como un *hábito* Forment hace lo que evidentemente no quiere hacer, caer en la existencia de un *ethos* tradicional, con herencia colonial ibérica, de catolicismo, de particularismo carismático como dirían las lecturas parsonianas de Weber que tanto ayudaron a crear el término “Latinoamérica”. Esto podría decir cualquier teoría, etnocéntrica y provinciana, de modernización. Forment descubre cosas importantes, pero luego dice que son *Latin American*. ¿Por qué?, ¿porque son peruanas y mexicanas? ¿Y si son, como es muy probable, también francesas, italianas o polacas? Forment ha dado el primer paso, ver a “Latinoamérica” no como exótica antropología; el siguiente paso es borrar de los mapas culturales la propia idea “Latinoamérica”, y verla ora en su generalidad, el mundo occidental, ora en su especificidad, que puede ser, dependiendo del problema que se estudia, México, Perú, Canadá o Alemania. Si de lo que se habla, por ejemplo, es del origen del nacionalismo moderno, no existe *Latin America*, lo que existe es el fenómeno del mundo occidental que inicia con la debacle de los imperios, la ilustración y Napoleón. Si se habla de, por ejemplo, la construcción de ciudades capitales, la especificidad no es Ciudad de México, Río y Buenos Aires, sino además Washington, París o Atenas. El provincialis-

mo teórico vive en la categoría “América Latina” como *moeurs* tocquevillano, enraizado y repetido como una verdad cultural, histórica y racial que a poco que nos preguntemos se cae como un castillo de naipes. Repito, Forment ha dado un gran paso, lo que sigue es esperar el segundo volumen, en tanto empecemos a pensar en *Facundo in France*. 

LA FICCIÓN EN LA CIENCIA-FICCIÓN

José Carlos Hesles

Juan Espíndola Mata, *El hombre que lo podía todo, todo, todo... Ensayo sobre el mito presidencial en México*, México, El Colegio de México, 2004.

En la *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España* del magistrado Alonso de Zorita, concluida hacia el año 1584, se lee: “A los señores supremos llamaban y llaman *tlatoques*, de un verbo que dice *tlatoa*, que quiere decir hablar, porque éstos, como supremos y meros señores, tenían la jurisdicción civil y criminal, y toda la gobernación y mando de todas sus provincias y pueblo de donde eran señores”. Según el jurista, los antiguos mexicanos conocían el *merum et mixtum imperium* de los romanos, o acaso su forma visigótica. Inverosímil coincidencia histórica, a la verdad, y tan plausible.

De *Acamapichtli* en adelante, hasta el infortunado *Moteucomatzin*, investidos de la *summa potestas*, los llamados *tlatoque* (en singular *tlatoani*) se arreglaban a la idea y práctica de la soberanía imperial. “Emperador, que

quiere tanto decir, como Mandador, porque al su mandamiento deven obedecer todos los del Imperio; e el non es tenuto de obedecer a ninguno” (*Las Siete Partidas*: II, I, I). “Señores supremos” que reclamaban la más alta majestad, y dignidad: “en los *Mexicanos* EMPERADORES –declara Carlos Sigüenza y Góngora en su *Teatro de virtudes políticas*, de 1680–, que en realidad subsistieron en este Emporio celeberrimo de la *América* hallé sin violencia lo que otros tuvieron necesidad de mendigar en *fábulas*”. La moral heroica que cantó Homero, en los *tlatoque* fue manifiesta.

El estilo personal de gobernar, sin embargo, fue también exorbitante:

Porque yo veo que Moctezuma –escribió Vasco de Quiroga en su *Información en derecho*, de 1535–, que fue el que presidía entre ellos cuando esta tierra se ganó [...] era adorado e tenido y reverenciado, no como hombre humano, de gente libre, sino casi como dios de gente captiva, opresa y servil [...] e quería y trabajaba que sus súbditos ni pudiesen ni supiesen ni entendiesen, ni toviesen libertad de alzar los ojos a mirarle.

La inicial identidad *tlatoani*-emperador transfigurada en múltiples formas –*tlatoani*-héroe civilizador, *tlatoani*-tirano, *tlatoani*-virrey– ha desarrollado en la imaginación política mexicana una proyección hasta su forma reciente *tlatoani*-presidente de la república. Se trata de un cuerpo de narraciones extraordinarias que relatan las peripecias memorables de estos “señores supremos”. La tematización de tal literatura como “mito”, claro, se impone.

El libro de Juan Espíndola Mata, *El hombre que lo podía todo, todo, todo... Ensayo sobre el mito presidencial en México* explora este curioso e inquietante tema. Dividido en tres capítulos, el primero lo dedica el autor a acotar su investigación. Son páginas escritas con lucidez, ágiles; necesarias además. Espíndola desenreda unas cuantas hebras de la apretada madeja: las transformaciones, implicaciones e irradiaciones de la ficción del “Presidente todopoderoso” en el periodo posrevolucionario, entre 1946 y 1994. Delimitado el tema, y unificado, ensambla y selecciona los datos en una síntesis razonable que evita los peligros habituales de estudios desmedidos: pérdida de control sobre el material, reiteraciones, vaguedades, generalizaciones insustanciales. Ofrece entonces un plan sólido que no pierde tensión en su realización, coherente en sus proposiciones primeras y conclusiones.

No sólo eso. El libro es estimulante y divertido. No escatima el autor en ironías frente a los absurdos metafísicos de la omnipotencia presidencial, pero no cae en la tentación de ridiculizarlos: reconoce su gravedad.

La noción de “mito” en su doble oposición a lo real y a lo racional cede en las páginas de Espíndola a favor de un ensayo de interpretación. El “mito presidencial mexicano” se ha formulado en modos tan diversos como variados –reportajes periodísticos, sesudas editoriales, sentencias apologeticas, chistes, inspirados corridos y discursos, transposiciones literarias más o menos eficaces, vastas lucubraciones sistemáticas con pretensión académica, ingeniosas memorias, parábolas, etc.– pero las divergencias de cada fragmento no

escapan de los límites fijados por la tradición, fuera de los cuales su significado dejaría de ser inteligible. El “mito” no es entonces una expresión de sentimientos, emociones, ocurrencias indeterminada: es un sistema simbólico institucionalizado que comporta maneras de clasificar, agrupar y oponer los hechos. Es un código que permite organizar la experiencia, dotándola de sentido.

La creencia en el *Hombre que lo podía todo, todo, todo...* no es una simple fantasía. Ha tenido una función operante en la cultura política de México, tanto en el discurso como en la práctica, y también, a manera de teorema, como utensilio conceptual, heurístico al uso; un sólido modelo compuesto de premisas e implicaciones que no requieren explicitarse ni demostrarse: se dan por archisabidas. Lo explica Espíndola, pero mayores contribuciones ofrece su ensayo en el segundo capítulo. El “mito presidencial” está contenido en otra ficción: “el mito del Estado” mexicano.

En México, todo bien visto, el Estado es casi un enigma, debe adivinarse por su ambigüedad, es un acertijo; quizá por eso la descripción más completa del “Estado mexicano” es una explicación sobre el orden político concreto, poniendo en evidencia la práctica inexistencia del Estado como orden jurídico normativo —con las posibilidades que esto sugiere: monopolio legítimo de la fuerza y la fiscalidad en una unidad territorial cerrada, instancia superior y neutral que declara el Derecho y lo garantiza—. *Ciudadanos imaginarios* de Fernando Escalante Gonzalbo es la referencia imprescindible. El paradigma estatista en cambio ha dado lugar a no pocos

equivocos y otras tantas falacias al condicionar metodológicamente la investigación sociopolítica, pretendiendo definir el entendimiento de la historia.

El ensayo de Espíndola ofrece también una explicación del orden político concreto —no deliberado, espontáneo, formado lentamente, manifiesto en usos intelectuales, pautas de comportamiento, reglas que estratificadas a lo largo del tiempo afirman una estructura; un orden más o menos previsible que soporta expectativas, sentimientos, valores en figuraciones políticas específicas y concretas que informan la tradición reconocible, legítima—, mostrando la práctica inexistencia de un orden por decisión. No contando con los instrumentos de poder que podría proporcionarle un Estado omnipotente y omnipresente, el *Hombre que lo podía todo, todo, todo...* debía negociar sus decisiones, regatear, y muchas veces conceder, resignarse y callar. El estado de excepción permanente en que la literatura política ha considerado la soberana voluntad presidencial tiene sus límites, aunque “informales”: no por eso menos reales y decisivos, explica Espíndola; lo ilustra además con ejemplos sacados de otra invención conocida.

Las notas salientes del proceso de configuración del Estado se caracterizan por una intensa concentración de las armas, la fiscalidad y la jurisdicción en perjuicio de las formas intermedias de organización social. El “centralismo del Estado mexicano” como consecuencia del desarrollo de la estatalidad a la luz de los ejemplos que ofrece Espíndola parece una exagerada ficción incardinada

en el mito del *Hombre que lo podía todo, todo, todo...*: evidente en la autonomía relativa de los poderes regionales y locales. Las formidables proporciones del Estado disminuyen apocadas ante las tensiones polémicas del presidente y la constelación de poderes existentes que puntean el paisaje histórico conocido, en cada rincón de la República mexicana.

Los mitos son fascinantes, pero lo que revela el libro de Espíndola Mata es alarmante. En un artículo escrito en el año 1936, el poeta Jorge Cuesta observaba que la democracia no puede ser compatible con una concepción dogmática del Estado, tampoco con la idea de una autoridad perfecta, que a todos satisface en sus antojos: “como desean –apunta– una

verdad total e inmediatamente accesible, una autoridad definitiva, que no admita dudas ni tolere reservas [...] una autoridad *a priori*, una autoridad que se pueda ejercer sin restricciones, un poder en el que se pueda confiar ilimitadamente”. Lo realmente antidemocrático es “un poder fundado en la fe” incuestionable, irresistible y siempre creíble: fundado en lo irracional (*La muerte de la democracia*). En cierto modo, un poder imaginado en clave mítica. Legitimada además como científica “verdad”. De eso ya setenta años. Hoy se quiere enderezar la imagen, acaso trocando al *Hombre que lo podía todo, todo, todo...* en verdadero *tlatoani*, en su “lecho de rosas”, conquistado. 