

campesinas, ya fuera con rebeliones, mediante procesos legales o bien adaptándose a la nueva realidad, a lo que las obligaba el crecimiento de la economía de mercado, por un lado, y el proceso de construcción del Estado nacional, por el otro. Así como las propiedades como el calpulli sufrieron una transformación hasta llegar a adaptarse a la comunidad propietaria de bienes comunales, las nuevas instituciones políticas locales también se fueron modificando y adaptando, hasta negociar con las instituciones nacionales.

En este libro, la del Sur es una perspectiva teórica y política que interroga el persistente punto de vista y la atractiva visión de Occidente como historia, modernidad y destino. Pero se puede añadir que no se trata de una perspectiva privilegiada ni exclusiva. Más bien, en esto hay una constante negociación que articula perspectivas traslapadas, pero claras, de lo subalterno y los excluidos, de lo cotidiano y las historias etnográficas, de pasados alternativos e historias antropológicas. Al trabajar juntas, ocasionalmente provocándose crisis entre sí, estas perspectivas superan una historia universal y una modernidad singular. De ahí la explicación en la segunda parte del título de este libro. Los puntos de vista de la historia desde Sur pueden volverse densos y de un gran poder de explicación, sobre todo si se parte de que ésta es otra perspectiva de la historia del liberalismo mexicano.

JORGE HERNÁNDEZ-DÍAZ

Carlos A. Forment, *Democracy in Latin America 1760-1900*. Vol. 1, *Civic Selfhood and Public Life in Mexico and Peru*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003, 454pp.

Carlos A. Forment ha escrito un libro desmesurado. Más todavía porque se presenta como un primer volumen de una obra que se ocupará no sólo de México y Perú, sino también de Argentina y Cuba. Los editores ponen lo suyo: dicen en la solapa que aspira a ser “el libro que Tocqueville habría escrito si hubiese viajado a América Latina en lugar de viajar a Estados Unidos”; adornan el volumen con una serie de comentarios en la cuarta de forros: Charles Taylor dice que el libro debe “trastornar las ideas habituales sobre América Latina y sobre los fundamentos de la democracia” y que “abre un nuevo camino, rompiendo las cadenas de generalizaciones ilícitas”. Michael Walzer dice que Forment “sabe más que nadie en el mundo sobre la vida asociativa en América Latina”: ofrece una explicación, di-

ce, “mejor que cualquier otra que yo haya leído” sobre la precariedad de las democracias de la región. Es mucho decir. Todo eso, no ya la ambición de Forment, sino la estridente publicidad de la editorial —que es la de la Universidad de Chicago— y los desorbitados elogios de figuras públicas, que no son especialistas, ni conocen ni tienen particular interés en el campo, señala algunas deformidades de la industria editorial y en particular de las editoriales académicas: no es ocioso reparar en ello.

En lo que sigue me limito a discutir la parte del libro que se refiere a México. Algunos comentarios también tocan a lo que se dice del Perú, pero otros podrán hablar con mayor autoridad sobre eso.

La intención de Forment es poner de cabeza lo que se podría llamar “la idea recibida” de la historia política latinoamericana. Según su interpretación, sucedió exactamente lo contrario de lo que hasta ahora se ha pensado: hubo una vigorosa cultura cívica y prácticas democráticas muy generalizadas, capaces de resistir cualquier intento autoritario. En sus propias palabras, la “democracia cívica” como “forma de vida arraigada en la igualdad social, el reconocimiento mutuo y la libertad política” era un hecho en Latinoamérica en el siglo XIX. Está en el primer párrafo de la introducción, para que no haya dudas. El método que emplea para demostrar sus afirmaciones es poco usual: combina un relato histórico más o menos convencional con una serie de conjeturas sobre cultura política basadas en cálculos sobre el número de “asociaciones cívicas”. Formó su lista de asociaciones, según lo explica, a partir de noticias, convocatorias y anuncios en la prensa; no estudia en detalle ninguna, sino que se fija básicamente en su número: hay referencias de pasada al reglamento de algún gremio o alguna junta, pero en general lo que tenemos es una serie de cuadros, diagramas y estadísticas para explicar la evolución de la “vida asociativa”.

Es un libro denso, de lectura difícil, cuya conclusión no está del todo clara. A partir del material que reúne y sus explicaciones se podría justificar una tesis, digamos, mínima: la sociedad del siglo XIX era más moderna de lo que suponen algunos autores, era una sociedad activa, cambiante, capaz de adoptar nuevas formas de sociabilidad —más individualistas, más igualitarias, más abiertas—. La redacción y los conceptos que se usan, sin embargo, sugieren una tesis mucho más ambiciosa y más difícil de sostener. Pero vayamos por partes.

Su interpretación del México decimonónico se organiza a partir de tres argumentos generales: 1) hubo una presencia constante, masiva, de asociaciones cívicas, 2) que desarrollaron las ideas y la práctica de la democracia al margen del Estado, de espaldas al Estado o explícitamente en contra del Estado, y 3) contribuyeron a la elaboración y el uso habitual del lenguaje político del “catolicismo cívico”. La explicación se basa fundamentalmente

en una narración de la historia del siglo XIX que aparece como una lucha constante entre el autoritarismo y la democracia (p. 438). La trama del relato sigue el canon del nacionalismo revolucionario: hay un movimiento ascendente, de liberación nacional, que enfrenta sucesivos intentos de opresión, básicamente extranjera o de inspiración extranjera; la secuencia cronológica implica un orden moral de perfecta simetría: está el virreinato, que es autoritario, y después los movimientos de independencia, que son democráticos; viene Santa Anna, autoritario, y después Juárez, demócrata; el Segundo Imperio, autoritario, y la República Restaurada, democrática; sigue el porfiriato, previsiblemente autoritario y concluye el libro.

Siempre es difícil organizar la azarosa variedad de la historia para darle una estructura conceptual, hace falta simplificarla. Pero eso mismo se puede hacer mejor o peor. El esquema de Forment, que repite el de la historiografía mexicana más tradicional, deja mucho que desear por su rigidez, por su simplicidad, por sus inexactitudes. Según su idea, por ejemplo, el del virreinato era un “estado absolutista” (p. 39), donde los “funcionarios coloniales” tenían un “monopolio virtual de la tierra, el trabajo, el crédito y otras fuentes de poder” (p. 27), donde la Iglesia católica era “una dependencia del gobierno, como cualquier otra” (p. 40) y no había ninguna forma de representación que permitiese a los “pueblos coloniales” enfrentarse al monarca (p. 46): los súbditos americanos eran considerados “menores de edad”, “niños irracionales”, impedidos de cualquier participación en los asuntos públicos (p. 59). Resulta también que entre 1830 y 1855 México vivió “dos décadas y media de gobierno autoritario” (p. 168) que vagamente se identifica con el general Santa Anna (p. 205) —no se menciona a ningún otro presidente del periodo, ni el fallido constituyente de 1842 ni la restauración federalista de 1847. En los dos casos, Forment necesita esos bloques que se definen sin matices para conservar la simetría del movimiento histórico que imagina, con su alternancia de periodos democráticos y autoritarios. Con la misma seguridad sintetiza la historia del porfiriato diciendo que “hacia el final de la década de 1880 había triunfado la *política científica*” (p. 356).

Pero volvamos al argumento general. El esquema conceptual básico está dado por la oposición entre autoritarismo y democracia, pero es muy difícil saber lo que significa cualquiera de los dos términos; no hay definición formal, sino una referencia a las descripciones de Tocqueville en *La democracia en América* (p. 19). De manera bastante imprecisa se sugiere que lo autoritario es el orden tradicional, que se supone particularista y corporativo, y lo democrático es individualista, republicano, con menos rituales, ceremonias y jerarquías, y más contacto personal, emotivo. No basta para entender las explicaciones que se ofrecen en el libro.

La palabra *democracia*, que da título al libro, se emplea a veces en su sentido habitual, político, se refiere a procesos electorales y formas de gobierno; a veces es algo que “se practica en la vida diaria” (p. 110, p. 435) y a veces es “un modo de vida” (p. 224). Se dice, por ejemplo, que los clubes y los casinos contribuyeron a “democratizar el matrimonio, dentro de la élite” (p. 296), se dice que las escuelas difundían “hábitos democráticos” porque tenían ceremonias de entrega de premios a los estudiantes más brillantes (p. 246) y se dice incluso que los pueblos indígenas “adquirieron nociones democráticas de propiedad” (p. 337), que no tengo idea de lo que signifique. Resulta todavía más curioso y más desconcertante que se diga que la violencia en los procesos electorales, para intimidar a los votantes, se “desplegaba de un modo democrático, mediante la movilización de pandillas armadas” (p. 346). En resumen, no se puede saber qué sea la democracia en la concepción que tiene de ella Forment; parece ser una sensibilidad en la que se mezclan de un modo impreciso ideas vagas de igualdad, libertad, individualismo, participación popular. El autoritarismo es sencillamente lo opuesto a eso, sea lo que sea. Se tiene la impresión, a fin de cuentas, de que el libro no trata de la democracia sino de la modernización o la occidentalización de las costumbres, o algo parecido.

Hay problemas similares en la explicación de los tres argumentos básicos para describir el diecinueve mexicano. Los repaso brevemente. Lo primero es la importancia de las “asociaciones cívicas” que, según Forment, se desarrollaron sobre todo en la “sociedad civil”. Otra vez, no está claro lo que significa el término: no se explica por qué se incluye a la iglesia católica ni por qué se excluye la “esfera pública” (p. 22). Si la sociedad civil se define, como parecer ser el caso, por un tipo de asociación: de afiliación individual, voluntaria, no es extraño que esa clase de asociaciones existan sobre todo en la sociedad civil. Lo que se encuentra en la realidad es lo que previamente se ha puesto allí, con los conceptos. Tiene más interés la importancia que se confiere a esas asociaciones. El libro se concentra, explícitamente, en ese “corazón democrático” de la vida pública, y no en los “márgenes autoritarios” que subsistían a su alrededor (p. 19). En la práctica, los “márgenes” ocupaban la mayor parte del campo social y, sin embargo, la explicación sugiere que la vida civil –individualista, igualitaria, liberal: moderna– era verdaderamente el corazón de la vida pública, su “centro simbólico” (p. 431).

Según los datos que ofrece el libro, hubo varios cientos de asociaciones literarias, musicales, caritativas, de fomento municipal, pero la inmensa mayoría de ellas duraron menos de seis años y tuvieron menos de cincuenta miembros; cuesta trabajo pensar que esas agrupaciones: escasas, breves, minúsculas, fuesen verdaderamente el centro y definiesen el estilo de la vida

pública. Tuvieron influencia, sin duda: exagerarla sólo contribuye a oscurecer su lugar y su papel real en la sociedad mexicana decimonónica.

La segunda parte de la explicación es más difícil de seguir, la que se refiere a la significación “democrática” de esas asociaciones. Se dice que ejercían una “soberanía democrática” (p. 107) y su importancia se argumenta en esos términos: “Los mexicanos distribuían su sentido de soberanía horizontalmente, en otros ciudadanos, en la vida cotidiana, en vez de depositarlo en el gobierno” (p. 165); o como cosa más general: “Los latinoamericanos invertían su sentido de soberanía horizontalmente, en los otros, en lugar de hacerlo verticalmente, en las instituciones de gobierno” (p. 430). La expresión da un fuerte, fortísimo significado político a las asociaciones civiles, pero no está claro cómo se aplica eso a un conjunto de clubes literarios, agrupaciones musicales y asociaciones de caridad.

Varias veces se insiste en la diferencia que había entre esa clase de asociaciones y el orden del Estado. Se dice que eran una “alternativa”, frente al Estado. Su existencia misma se presenta como prueba de que los ciudadanos “vivían de espaldas al Estado” (pp. 154, 438). Se me ocurren dos reparos obvios. Primero: los ciudadanos que formaban las asociaciones privadas también participaban en la política, sólo que lo hacían fuera de esos grupos; en las academias y clubes literarios, por hablar de lo más conocido, estaba buena parte de la elite política: Payno, Prieto, Ramírez, Altamirano, Riva Palacio, Zarco. Lo mismo se puede decir de los notables locales que patrocinaban sociedades filarmónicas o juntas de mejoramiento municipal. Los datos no dicen que los ciudadanos viviesen “de espaldas al Estado”, sino que tenían otros intereses, aparte de la política. Segundo reparo: en el libro, Forment se concentra en las agrupaciones de afiliación individual, voluntaria, y encuentra muy pocas organizaciones políticas de esas características; a partir de eso, salta a la conclusión de que la política no era importante y el Estado era menospreciado, en lugar de admitir lo que parece evidente: que la política no tenía una base “civil”, que recurría a otros mecanismos de agitación y movilización, y que las asociaciones voluntarias, formales, no tenían significación política. Al menos no como factor de peso ni en elecciones ni en articulación ideológica.

El tercer argumento, el del “catolicismo cívico”, es el más dudoso de todos. En general, la exposición de temas religiosos en el libro es confusa, con notables exageraciones y afirmaciones infundadas. Por ejemplo, es imposible saber por qué o en qué sentido se puede decir que el “campo religioso” era “el más disputado y pluralista” (p. 260) en México, en el siglo XIX (las guerras de reforma, que son la mayor disputa que viene a la memoria, significan precisamente que no era un campo “disputado y pluralista”). Más: sin ninguna clase de información ni fuente de apoyo se di-

ce también que el protestantismo mexicano “surgió dentro del país” y no fue “implantado por misioneros británicos o norteamericanos” (p. 262); cuesta trabajo imaginar que una comunidad se convierta espontáneamente al metodismo o decida ser presbiteriana, pero tampoco hay ningún dato que haga verosímil la idea de Forment —a contrapelo de la anterior— de que, en realidad, los protestantes mexicanos no eran protestantes, que el término era tan sólo una etiqueta política empleada por la jerarquía católica (p. 262).

No hay definición del “catolicismo cívico” y se echa de menos tanto más cuanto que la expresión es una contradicción en los términos. Se sugiere en alguna ocasión que se trata de palabras viejas, típicamente católicas, que reciben nuevos significados: no tendría nada de raro, pero no se dice qué palabras ni cómo ni por qué cambiaron su significado. En todo caso, no se dice que sea una doctrina sino un “lenguaje”, una “retórica” (p. 338), un “vocabulario” (p. 385) o un “conjunto de categorías socio-morales” (p. 402); lo malo es que no se ofrece la gramática de ese lenguaje (si es un lenguaje), ni los principios de esa retórica (si lo es), ni las creencias, ideas o estructura de esa manera de pensar o de hablar. Es decir: no podríamos reconocer el “catolicismo cívico” aunque lo viésemos. En concreto se encuentran sólo alusiones acerca del uso de algunas palabras, como “pasiones” o “libre voluntad”, que se dice que son típicamente católicas y que se dice que son usadas de modo peculiar; eso y un corto número de citas, de fuentes muy distintas —algún discurso, algún periódico local— que no tienen ningún parecido entre sí, salvo una relativa torpeza en la expresión. Siete u ocho veces, en otras tantas páginas, se afirma que el “catolicismo cívico” era “la lengua vernácula de la vida pública” (p. 208) o “se había convertido en la lengua vernácula de la vida diaria” (p. 214, 338, 385, 437), pero no se ofrece ninguna prueba de ello (ni está claro qué clase de información serviría como prueba).

Insisto: la conclusión que se puede sacar del libro no está del todo clara. Si se toma en serio su información, el conjunto podría ser una elegía del porfiriato: la épica de unos cuantos centenares, acaso unos pocos miles de mexicanos civilizados —liberales, individualistas, modernos— tratando de organizarse en medio de una sociedad bárbara, llena de comunidades campesinas e indígenas, caciques, terratenientes, corporaciones hispánicas, curas y soldados. Lo malo es que en el texto se habla permanentemente de “los mexicanos”, sin adjetivos ni restricciones; quiere darse a entender que en esas asociaciones: cívicas, igualitarias, individualistas, se manifiesta lo que los mexicanos realmente eran, lo que realmente pensaban, es decir, que ésa es la verdadera historia del siglo XIX en México. Pero no hay información que permita sostener algo así.

En algún momento dice Forment que los salones de la élite decimonónica eran “como castillos medievales puestos en un paisaje democrático” (p. 268). Sus datos, junto con la historia que conocemos, ofrecen más bien otra imagen, donde las asociaciones cívicas de su lista parecen delicados “jardines modernistas”, trabajosamente defendidos de un paisaje autoritario, atrasado: bárbaro. Seguimos, casi doscientos años después, dándole vueltas al dilema de Sarmiento.

FERNANDO ESCALANTE GONZALBO