

Aportes para pensar la construcción de la hegemonía del Estado – nación desde la vida cotidiana

María Eugenia Ciriza

Universidad Nacional de Córdoba

marucir@hotmail.com

Mesa temática N° 10: La forma Estado - nación y su expansión moderna: las pertenencias nacionales en los debates contemporáneos.

Historia sociocultural

Palabras claves: estado – nación – hegemonía – vida cotidiana – localismos

Resumen:

Esta propuesta pretende aportar herramientas para pensar la formación de los Estados-nacionales como un proceso continuo y siempre abierto, que tiene implicancias en nuestra actualidad. La construcción de la hegemonía de los Estados nacionales forma parte de un permanente proceso cultural, no lineal y heterogéneo, que se funda en representaciones y tiene sustento en la vida cotidiana simbólica y material de quienes integramos los mismos. Lo nacional posee una cara local necesariamente y la construcción de la hegemonía (en clave gramsciana) de los Estados nacionales negocia con lo fragmentario, con la patria chica, la patria. Los procesos por medio de los cuales el poder se va legitimando constantemente no son lineales, en parte, porque lo nacional se ve resignificado por la experiencia, la existencia simbólica y material de lo local y sus tradiciones selectivas.

Por lo que podemos hablar de una tensa convivencia en el plano de la vida cotidiana que se figura en la dinámica del poder central del Estado nacional con los nacionalismos locales. Esto último aludiendo a la concepción y la experiencia de lo nacional desde lo local. La patria chica piensa lo nacional desde sus experiencias cotidianas, el concepto totalizante de pueblo y el individualizante de ciudadano, conviven con una proliferación de formas de pertenecer a lo nacional, vividas en clave de patria, de tradición propia en relación al repertorio de los centros de poder. La comunidad imaginada tiene diversidad de formas de representarse en donde están latentes resistencias.

Este trabajo está dirigido a pensar qué lugar tienen en el Estado nacional estas otras versiones de lo nacional, qué se conserva a nivel simbólico en las patrias, en nuestras patrias chicas, en las tradiciones selectivas, cuál es la relación de estos espacios locales con la pertenencia a lo nacional. Comentarios de estudio de caso: Ciudad Madera, Chihuahua (Tesis Maestría).

1. Introducción

Nuestra pertenencia a los Estados nacionales de los que somos parte, se transita en el día a día a partir de experiencias concretas y heterogéneas. Desde nuestras patrias chicas, desde las patrias asimiladas en clave local, se pone en duda la coherencia de la construcción de proyectos hegemónicos y homogeneizadores sostenidos por las clases dominantes.

Partimos de considerar que hay una relación dialéctica, en el sentido más complejo de la palabra, entre la construcción de una identidad histórica nacional que tiende a la integración y una identidad histórica local que tiende a la diferenciación, lo uno no puede escindirse de lo otro, y los proyectos de construcción de hegemonía se ven atravesados y resistidos por las tradiciones locales.

Como señala D. Sayer “‘el estado’ vive en y a través de los sujetos”. (Sayer, 2002, pág. 237), haciendo referencia al hecho de que la formación del Estado, tiene su correlato en la materialidad de la vida cotidiana, es decir que más allá de lo que las clases dominantes, las elites construyen históricamente como relato nacional, la traducción práctica efectiva de sus versiones son siempre llevadas adelante en contextos que resignifican o disputan culturalmente estas propuestas.

La experiencia de ser parte de una identidad y de una comunidad nacional, se da a partir de las formas cotidianas, de rutinas que nos hacen pertenecer en mayor o menor medida a este todo más amplio. Es por ello que no podemos estudiar lo local tratado como una cápsula de excepción, ni ver allí un reflejo de lo que acontece a nivel nacional. Lo que pretendemos con esta propuesta es ver la lógica de construcción del Estado, en esta relación con lo local, y al mismo tiempo ver cómo lo local es parte de esta construcción de la nación, todo al mismo tiempo.

Las inquietudes conceptuales que se desarrollan a continuación surgen de un trabajo de tesis en donde se analiza una historia local, el caso de Ciudad Madera, localidad ubicada en el estado de Chihuahua, México. El período que se aborda corresponde a los años posteriores a la Revolución Mexicana, haciéndose una revisión del proceso de Reparto Agrario entre 1920-1940 y poniendo énfasis en los significados que a nivel local tuvo este proyecto que se planteó como una empresa nacional.

Esto se inscribe en los intentos de romper con la concepción unitaria y homogénea impuesta desde las historias oficiales, intentos en los que está embarcada la historiografía mexicana revisionista y posrevisionista (A. Gilly 1974, Martínez Assad 2001, A. Knigh 2002, F. Katz 2004). Vemos que el tratamiento que se ha dado de la Revolución Mexicana

constituye uno de los elementos de la construcción de esta identidad nacional unitaria y unilineal.

Las historias nacionales de nuestros pueblos latinoamericanos, por mucho tiempo pretendieron un relato que presentaba la identidad de cada país de manera unitaria, coherente y unilineal, un relato donde no se incluyeron todos los repertorios fragmentarios que se solapan en esta construcción identitaria, la que reconstruida post facto tiene la apariencia de ser la historia de un pueblo común, homogéneo e históricamente coherente. Con esto estamos haciendo referencia a los repertorios locales y regionales que fueron recortados y amoldados para formar parte de un proyecto de homogeneización, o a los que se eliminaron por no ser parte del estereotipo del proyecto centralista, según de qué país hablemos.

El objetivo general del presente planteo está signado por una problemática que se derivó de la especificidad del caso. Los dos planos entre los cuales oscila nuestra problematización están representados por el *ámbito local, la patria y el ámbito nacional, la patria*.

Se intenta entender, por un lado, de qué manera se resignifican, a partir de las tradiciones selectivas de un caso local, los discursos y las acciones del Estado sobre el reparto de tierras. Por otro lado, y al mismo tiempo, entender cuáles fueron las estrategias que el Estado articuló y propuso en su proyecto nacional de reparto agrario, intentando llegar de forma homogénea a todo el territorio Mexicano

En principio nos preguntamos cómo una localidad específica, Ciudad Madera, incorpora a sus tradiciones el proyecto nacional, pero además nos interesa entender las narrativas que propone el Estado para aglutinar a toda la nación en este proyecto. En definitiva, lo que veremos como resultado de este trabajo, son preguntas que surgen del abordaje de los espacios reales y simbólicos en donde uno y otro plano se solapan, se chocan, se superponen o se excluyen. En ese encuentro liminar nos movimos para contestar ambas preguntas, y resolver al menos en primera medida teóricamente esta disyuntiva.

¿Cómo hacemos entonces para realizar un planteo teórico que nos permita estudiar un caso local en esta clave y para que se consideren las disyuntivas entre dominación y resistencia, centro y periferias, finalmente entre lo hegemónico y la contrahegemónico?

2. Relación entre formación del Estado nación y vida cotidiana.

Partiremos para responder a estos interrogantes de algunos conceptos que nos ayuden a entender las acciones de los sujetos en el marco de una síntesis entre los dos planos mencionados. La formación del Estado y la vida cotidiana son dos niveles de análisis que

intentamos conjugar para entender el solapamiento de planos al hablar de la incidencia que tiene en la experiencia cotidiana el proyecto hegemónico de construcción de nación unitaria. La intención no es dividir niveles de análisis, sino ver la relación lo más integral posible entre estas esferas que distinguimos, a los fines de analizar una realidad que funciona compleja y simultáneamente.

Concebimos entonces la formación del Estado, dentro de períodos de larga duración, de arcos temporales amplios que permiten pensar dicha formación como un proceso cultural. “Así, *formación del estado* no se refiere ni a la “construcción de una nación” como proyecto de ciertas elites, ni a los *orígenes* de un aparato de poder llamado “el estado”. Más bien abarca procesos mediante los cuales se construyen las identidades de los subordinados del estado, a través de la regulación moral o de sus medios de difusión, de la administración cotidiana y ritual, lo mismo que a través de la opresión manifiesta y concreta.” (Sayer, 2002, pág. 89).

Sin embargo, las culturas populares y las culturas locales no reproducen pasivamente los valores y proyectos de las elites, sino que en su contradictoria relación, muchas veces los adoptan para transformarlos desde sus propios significados y necesidades. Proceso que incorpora en su torbellino unificador, las tendencias homogeneizantes y las tensiones que se suscitan en torno al poder y el control. Para el caso del Estado mexicano dice Assad: “Todo esto se expresó en la heterogeneidad de procesos en oposición a la homogeneidad con la que transitaba el Estado en su afán de igualar las diferentes concepciones de organización política, de vida cultural y de desarrollo económico”. (Assad, 2001, pág. 31) Es el particular desarrollo local, lo que hace a la diferencia y singularidad de cada caso, pero es un desarrollo que se encuentra estructurado por fuerzas más amplias. Y allí es donde consideramos la vinculación que guarda la formación del Estado como un proceso cultural, que tiene consecuencias en la vida cotidiana de las personas. Esto tanto en los términos simbólicos, como en el mundo material.

A este tipo de relaciones entre la formación del Estado y la vida cotidiana nos estamos refiriendo, cuando queremos entender la dialéctica del proceso. Es decir el Estado es hegemónico en tanto delimita el marco común de relación entre las comunidades locales y el poder central, en tanto delimita los cursos de esa relación y en tanto hace depender la misma existencia o su mejoramiento, de su poder y la subordinación al mismo. Pero al mismo tiempo, consideramos las respuestas de los “subalternos” a ese poder, no como una manipulación de su parte, sino como una acción que depende también de la experiencia y existencia simbólica y social de cada lugar.

La mejor forma para saltar esta dicotomía, la encontramos en la relación entre estos dos conceptos que titulan nuestro apartado. “Los historiadores actuales tienden más bien a vincular en un mismo proceso de Nation State Building las políticas gubernamentales con las participaciones populares campesinas, que no siempre se han manifestado en forma de confrontaciones armadas, sino también en forma de una tensa convivencia marcada, de parte de los campesinos, por luchas legales y simbólicas cotidianas” (Catherine Héau y Gilberto Giménez, 2005, pág. 95)

2.1. Pensar la relación patria grande y patria chica.

Estos dos puntos que ponemos en relación – patria grande y patria chica - surgen de la reflexión que realizan G. Giménez y C. Héau en su artículo “Visiones populares de la identidad nacional en México durante el siglo XX”. En dicho texto los autores tienen por objeto ver la forma en las que el nacionalismo liberal y conservador de los grupos dominantes, convivió a la par de la presencia de los múltiples nacionalismos populares de las comunidades locales, con los que tuvo que negociar. En tal sentido se entiende que la identidad nacional, la lealtad a la patria grande, no sólo se conforma de elementos pertenecientes a una elite política que manipula la conciencia de aquellos que pertenecen a una nación, el artículo muestra como la fuerza de lo local, hace mella en un concepto que se supone opresor y homogeneizante, y que no puede existir sin su contraparte que son las patrias chicas:

“En resumen: resulta insostenible la teoría de que los pueblos campesinos e indígenas son incapaces de alcanzar una visión nacional y de generar un nacionalismo propio y diferente del de las elites políticas ilustradas. Por el contrario, la historia de México en el siglo XIX, como hemos intentado mostrar en este ensayo, ha sido en buena parte la historia de una larga disputa entre una concepción autonomista y descentralizadora de la nación, propia de las comunidades campesinas, y una concepción centralista e integradora de la misma, propia de las elites políticas”. (Catherine Héau y Gilberto Giménez, 2005, pág. 98)

Nuestro dilema anterior, se puede entender como un dilema entre nacionalismo y localismo. Esto es fundamental para pensar la identidad en un momento de refundación del Estado nacional. Pero además, para pensar la acción desde la identidad de quienes se mueven en el plano local, que siempre están rechazando, negociando o aceptando la propuesta cultural y material de las nuevas institucionalizaciones.

Refuerza este planteo A. Annino (2002), en su texto “El Jano bifronte: los pueblos y los orígenes del liberalismo en México”, donde describe el desarrollo de la ciudadanía liberal en México durante el siglo XVIII y XIX, a partir un antecedente propio de la constitución

del Estado liberal mexicano. Ubica en la ideología liberal la coexistencia, la convivencia de dos caras contrapuestas en el Estado: una cara volteada a las memorias de los pueblos y otra cara vuelta a las elites y su futuro. El liberalismo mexicano no se entiende para A. Annino, si no es a partir del pacto entre estado y pueblos, lo que permite hablar de “Liberalismo popular”, retomando el concepto de G. P. Thompson.

A. Annino da cuenta de cómo lo liberal (entiéndase proyecto nacional) y lo popular se conjugan no sólo por el hecho de que la elite tuvo que considerar a los pueblos en su proyecto de gobierno para mantener su estabilidad y control, sino también por la capacidad de los pueblos de ubicarse en el marco constitucional liberal para conservar su autonomía. Al hablar de las elites mexicanas, Annino dice: “Este pesimismo ocultó el perfil del Jano bifronte mexicano, es decir, las dos caras del liberalismo: el de las elites que buscaron un modelo de desarrollo y de estabilidad política, y el de los pueblos, que encontraron en algunos principios liberales los recursos para defenderse del proyecto liberal oficial que siempre fue anticomunitario”. (Annino, 2002, pág. 241)

En nuestro caso preferimos llamar “nacionalismos locales” a estos nacionalismos populares o liberalismos populares. Esto porque pretendemos hacer énfasis en los movimientos, que se inscriben en una tradición local o regional, pero que no dejan de considerarse pertenecientes a un estado nacional, por el que bregan. No obstante, la nación entendida desde lo local, no es la misma nación que se entiende desde el centro de poder.

Pero además, los preferimos llamar nacionalismos locales, porque pensar en nacionalismos o liberalismos populares nos lleva a lugares comunes como el de la resistencia per se de “lo popular”. Debido a que nuestro caso no es un ejemplo de resistencia expresa, sino de relación compleja entre dominación – subordinación, no consideramos que sea el término más apropiado.

Por último, como no consideramos las identidades de modo homogéneo y unánime, pensamos que el término nacionalismo local, puede dar cuenta de mejor manera, de la diversidad de actores que están poniéndose en relación a nivel local. No dejan de considerarse actores nacionales ellos mismos, sin embargo, no están pensando del mismo modo la patria grande y la patria chica desde sus experiencias locales.

Siguiendo el texto ya citado de G. Giménez, podemos decir: “Por lo tanto, habrá tantos “nacionalismos” como concepciones de nación, de identidad y de proyecto nacional entre los diferentes grupos que integran la “comunidad imaginada”. De aquí la imposibilidad de formular una sola definición “objetiva” y cuasi-esencialista de la nación o de la

identidad nacional. Los que se arriesgan a hacerlo frecuentemente no hacen sino reproducir la versión oficial y hegemónica de las mismas.” (Catherine Héau y Gilberto Giménez, 2005, pág. 87)

2.1.1. La patria grande, la nación

Existen diferentes formas de imaginar la nación, pero en este apartado nos dedicaremos a intentar entender la arquitectura de la representación de nación al nivel del centro de poder. No es la intención en este apartado definir desde las ciencias políticas, la nación y el Estado, sino más bien centrarnos en los universos simbólicos de estas esferas. Dado que una parte importante de nuestra realidad simbólica se conforma de representaciones sociales, vemos a la nación como un elemento de ésta. Consideramos la nación desde esta perspectiva. B. Anderson, quien define la nación como “una comunidad política imaginada” (Anderson, B.), es decir como una representación social compartida.

Como todo elemento simbólico que se monta en la relación objeto - sujeto, se construye y reconstruye constantemente. Estos elementos, están presentes en nuestra acción, como marcos interpretativos, que se naturalizan en nuestra vida cotidiana. Esto no quita el hecho de que dicha representación pueda variar según los grupos de poder que entran en pugna, en el proceso de definición de las versiones que se conjugan en este símbolo. Sin embargo, como se trata de una pugna de poder, existen versiones hegemónicas de la nación, que son las versiones oficiales y patrióticas que se extienden en diferentes épocas, y que varían de acuerdo a los grupos de poder.

La idea de este apartado no es cuestionar las representaciones existentes en cada uno de los Estados nación en general, sino más bien dar cuenta del proceso por medio del cual estas representaciones, que podemos enumerar como: nación, pueblo mexicano o patria, se fueron conformando. A partir de qué elementos se construyen estas representaciones que llegamos a naturalizar, y que incluso constituyen elementos importantes en nuestra identidad.

Giménez y Héau, se refieren a patria grande cuando mencionan los proyectos que han tenido las elites del centro para todo el conjunto del país. “Para las elites políticas, la nación se construye a partir de la escala provincial para conformar un estado federal centrado en la capital, pero excluyente de las comunidades campesinas”.

Para nuestro caso, consideramos el proceso de Reparto Agrario Mexicano como parte de una corriente hegemónica, que personificamos en la elite política que tomó el poder luego de que el período de lucha armada revolucionario tuviera lugar. Sin embargo, pensar en un proyecto hegemónico unificado es más una ficción de las construcciones intelectuales

a posteriori, que un hecho concreto, lo que no deja de constituir una herramienta de dominio.

Podemos concebir la hegemonía como un dominio que genera consenso, podemos negarla y ver solo las acciones de autonomía. A. Gilly (2006), parafrasea a Gramsci al definir hegemonía: “Una relación en flujo constante, dentro de cuyos marcos se presentan y se reproducen luchas y conflictos permanentes entre gobernantes y subalternos, así como disputas y conflictos en el seno de los gobernantes, por un lado, y en el interior de los subalternos por el otro. En la concepción gramsciana, cada forma de estado o comunidad estatal es un campo de fuerzas complejo y en constante movimiento y conflicto”. (Gilly, 2006, pág. 67)

Haremos dos consideraciones respecto al concepto de hegemonía. Esta definición de hegemonía nos sirve para superar el dualismo dicotómico entre dominante y dominado, debido a que el planteo se plasma en términos de la creación de un marco común por parte del Estado, donde se dan las luchas de poder, es decir la demarcación de un espacio de pugnas.

Este marco común es definido a fin de cuentas por un Estado, sin embargo, pensar de este modo la hegemonía nos ayuda a correr nos de la idea de que se trata de un aparato todopoderoso que es capaz de imponer a los subalternos una ideología compartida en beneficio de sí mismo.

Al respecto A. Knight nos ilustra con la siguiente cita:

“Si el Estado revolucionario aventajó a su predecesor porfirista en su fuerza potencial, su autoridad real estaba circunscrita y a veces era hasta precaria (porque, además, durante el riesgoso periodo de transición de la edificación estatal, ese mismo proceso suscitaba antagonismo y resistencia). Cuál fue el punto en que se realizó el potencial, se completó la transición y se superó el riesgo, está abierto a discusión; pero yo lo situaría en los años cuarenta, más que en los treinta y mucho más que en los veinte. La imagen de un Estado bonapartista que moldea la masa de la sociedad civil es inapropiada para el México anterior a 1940”. (Knight, 1986, pág. 28)

Y esto nos lleva a apuntar una segunda consideración en relación a la hegemonía, y tiene que ver con evitar entender los proyectos hegemónicos de manera unitaria y sin fracturas a su interior. No podemos considerar al Estado como si se tratara de un sujeto, mucho menos podemos atribuir coherencia interna a la totalidad de los intereses de los miembros que conforman los grupos de poder, esta construcción es justamente la que acrecienta su dominio.

D. Sayer, comentando sobre el trabajo de reconstrucción de los proyectos hegemónico alerta en relación a la necesidad de no reificar al Estado, de no darle vida propia, por fuera de las luchas de facciones y de poder, hacer al estado acreedor de un proyecto hegemónico dice el autor, es justamente parte del peligro de su poder.

El estado que se institucionaliza tiene tanto una dimensión totalizante vinculada a su “carácter nacional” y a la “identidad nacional” que aglutina ficticiamente los intereses del pueblo todo, y una dimensión individualizante, que se manifiesta por medio de los “títulos impositivos encarnados en categorías específicas (por ejemplo, ciudadano, causante fiscal, jefe de hogar, ejidatario, etcétera) que están estructurados por ejes de clase, ocupación, género, edad, etnicidad y lugar” (Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent, 2002, pág. 41). La formación del estado se entiende entonces como una revolución cultural, que tiene efectividad a nivel de vida cotidiana, de rituales, de símbolos, una efectividad innegable para construir pertenencia, pensar horizontes y vidas concretas.

Esto sin descartar, que muchas veces así como las categorías que el Estado nos depara, ejercen coerción, también pueden liberar, visibilizar o reconocer lo que no estaba nombrado o dicho, lo que no deja de estar enmarcado en luchas de resistencia.

“Muy rara vez hallamos el “estado” *aquí* y la “resistencia” *allá*, Esa contradicción reside en el seno de las subjetividades y sociabilidades que los dominantes siempre buscan regular, pero que nunca logran conformar completamente”. (Sayer, 2002, pág. 236)

2.1.2 La patria chica, la experiencia cotidiana

Al decir de J. Scott (2002), una revolución ostenta las huellas del desarrollo particular, y es allí donde se produce la confluencia que guía nuestro análisis. La estructura social y simbólica de cada lugar imprime sus sentidos, en el marco discursivo común que plantea la arena de poder. Aquí el apartado está para explayarnos en lo que entenderemos por manifestaciones populares y colectivas, justamente para hacer explícito el hecho de que no las consideramos como construcciones unitarias. La cultura popular guarda las mismas características de toda representación simbólica, del modo en que las hemos caracterizado hasta aquí.

Además nuevamente intentamos sortear la dicotomía de ver la cultura popular o local definida sólo desde sus características intrínsecas, o definida completamente por las estructuras socio políticas. Entendemos cultura popular como: “los símbolos y significaciones incrustados en las prácticas cotidianas de grupos subalternos” (Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent, 2002, pág. 37). Grupos subalternos que no son homogéneos,

pero que cuya característica común es no estar formando parte de los grupos dominantes o hegemónicos.

Aquí traemos a colación el término “nacionalismo localista”, para describir justamente esa forma en la que la nación se hace múltiple en cada interpretación y tensión, y en cada forma con la que “lo nacional” se encuentra con lo “local”. El final de la lucha armada y la refundación del Estado Mexicano son momentos propicios para generar los pactos entre gobernantes y gobernados, entre legitimados y legitimadores. Justamente pretendemos ver en un caso local, el proceso por el cual se reconstruyen estos pactos. Encontramos en la cultura subalterna del nivel local, bastante información como para poder explicar esta complejidad que incluye desde la resistencia sutil, hasta la más explícita oposición al orden de cosas, desde los acuerdos aceptados, hasta la apropiación del proyecto centralista en acciones concretas.

Sin embargo, necesitamos un marco desde donde asirnos para explicar esta heterogeneidad de acciones aparentemente inconexas, y construir la tradición con la que se reproduce la identidad o representación de lo nacional en lo local.

Para las patrias chicas, la nación se construye desde abajo en forma de un conglomerado de municipios que pueden delegar algunos de sus poderes al Estado nacional, pero no todos. Para las patrias chicas, la vida pasa primero por lo local.

Ambas categorías, la de nación y la de comunidad, funcionan al interior de este todo que es la realidad compleja. Sin embargo, las relaciones entre sí no son estáticas, ni predeterminadas, el abanico de relaciones entre ambas es sumamente amplio, varía en los contextos, en los períodos, varían las relaciones de fuerzas entre sí.

Sin embargo, las acciones que vamos a considerar en torno al Reparto Agrario en nuestro caso, son acciones colectivas que están informadas por las múltiples identidades que se generan en estos múltiples niveles.

Cuando pensamos en las manifestaciones populares, no estamos dando por sentado que estas sean de resistencia u aceptación a una imposición que está de por fuera. Estamos pensando en una acción que es, en sí misma, parte también de aquello que se supone esta por fuera, es decir que es síntesis entre la formación del Estado y la vida cotidiana.

Lo que intentamos evitar es el riesgo de hacer distinciones analíticas que se sostengan en la disyuntiva voluntarismo vs dominación, porque a la hora de pensar la acción concreta ambos extremos no dejan de solaparse, de informar esa acción que queremos ver, y de reestructurar la misma estructura.

La apropiación del proyecto nacional está condicionada histórica y localmente, es una apropiación localista del proyecto nacional. Consideramos que un concepto que nos es de gran utilidad para explicar esto es el de “tradiciones selectivas” acuñado por R. Williams. Para este autor, las tradiciones selectivas constituyen el pasado significativo, en algún aspecto de la organización social y cultural de una comunidad. Es una versión del pasado que una comunidad pretende conectar con el presente y ratificarlo. “Dentro de una cultura particular, a partir de un universo posible del pasado y del presente, ciertos significados y prácticas son seleccionados y acentuados y otros son rechazados o excluidos” (Williams, 1980, pág. 138)

La tradición selectiva es una forma de construcción de la identidad o de la historia de cierta cultura que elige qué se queda y qué se va de su imaginario, que cosas son positivas y cuales negativas, y que elementos entre ellas tienen mayor o menor relevancia. Es una visión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado al decir de Williams, que resulta entonces operativo en el proceso de definición e identificación, tanto social como cultural.

Las tradiciones selectivas no son exclusivas de las culturas populares, esta es una forma de operar de cualquier identificación, desde la personal, hasta la identidad nacional. Sin embargo, nos interesa poner a jugar este término en el caso de la cultura local, para entender qué de esta selección corresponde a huellas o marcas que hayan dejado en la experiencia de sus pobladores, el proceso de construcción de hegemonía por parte del Estado nacional.

Consideramos esta tarea por demás difícil, principalmente por nuestra intención de no caer en dualismos. D. Nugent y A. M. Alonso (2002) plantean al ejido como la tradición selectiva que resignifica o coopta el Estado en su repertorio revolucionario, para nosotros es importante considerar la tradición selectiva desde la óptica local y el cruce que este elemento genera en el desarrollo de una comunidad.

Sin embargo, el Estado no es el único creador de la tradición selectiva de las patrias chicas, lo es también todo el conjunto social de un tiempo y un espacio local. Existe un proceso dialéctico, las condiciones van cambiando y con ellas las formas de identificación.

Pero también nos interesa mirar las especificidades culturales y los mecanismos que el Estado puso en marcha para lograr restaurar la hegemonía en el período pos revolucionario.

“Como ha escrito A. Knight, el papel del Estado en la promoción del nacionalismo es sin duda central, pues una de las principales esferas de la acción estatal es la defensa de la soberanía territorial, política, económica y cultural frente a las amenazas tanto internas como externas. Esto ha llevado al Estado a tratar de promover, expropiar o monopolizar los símbolos y los rituales de la identidad nacional (...) Sin embargo, ha sido difícil, si no es que imposible, considera el monopolio estatal sobre los discursos patrióticos y nacionalistas, dada la presencia de otros nacionalismos e identidades que compitieron con los estatales, especialmente en los Estado nación de América Latina” (Garner, 2010, pág. 288)

Con respecto, y retomando la construcción de proyectos tanto hegemónicos como contrahegemónicos, hechos a posteriori por los intelectuales, Derek Sayer aduce: “Todo lo que he dicho hasta ahora es un alegato contra la reificación “del estado” y del “proyecto” del estado, pero me parece igualmente peligroso y engañosos reificar, atribuir coherencia, cohesión y solidez indebidas, a la resistencia y a la “cultura popular””. (Sayer, 2002, pág. 45)

3. La identidad y la experiencia colectiva como síntesis de esta tensión

Como dijimos, la intención de hacer un planteo dicotómico está justificado por la necesidad que tenemos de vincular ambos extremos de forma dialéctica, sin que ninguno de los dos tenga prioridad explicativa, debido a que consideramos que en la vida cotidiana, la acción de los sujetos se da a partir de una síntesis simultánea.

Encontramos en el concepto de identidad una pauta satisfactoria para entender de esta forma la acción, dado que funciona como el nexo que nos permite explicar la simultaneidad, porque la identidad es resultado de esa síntesis. Esto en el sentido del hábitus de P. Bourdieu (1980), como estructuras generativas, como predisposiciones para la acción. A partir de una estructura de este tipo, los sujetos perciben el mundo y accionan sobre la realidad. Pero nos interesa además la forma en la que estas estructuras son generadas, dado que se plantean como la interiorización de una estructura social. En tanto que los sujetos son sujetos sociales, se constituyen a partir de las estructuras que tienen a su alrededor, la posición en la estructura social es interiorizada, y el componente subjetivo de la acción, está en la interiorización y reorganización de estas estructuras en los sujetos.

“Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transponibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, en tanto que principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para conseguirlos,

objetivamente 'reguladas' y 'regulares' sin ser para nada el producto de la obediencia a reglas, y siendo todo esto, objetivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un jefe de orquesta.". (Bourdieu, 1992, pág. 88 y 89)

Igualmente entendemos que identidad y hábitos no son sinónimos, pero a los fines de entender la relación entre el nivel objetivo y el subjetivo, consideramos que es de mucha utilidad la lógica a partir de la cual se explica la generación de esta estructura del hábitus. Pero fundamentalmente nos interesa para pensar en la identidad estructurada colectivamente y no como un elemento de distinción individual. Remarcamos que no entendemos la identidad como mera diferenciación, sino que también como identificación, como capacidad de compartir lazos comunes de pertenencia, de lealtad, de comportamiento.

De esta forma, no se considera un análisis que parte del supuesto de acción homogénea y coherentemente dirigida hacia un fin en concreto, sino que se trata de explicar la pluralidad, los distintos elementos que convergen en la acción.

La **identidad colectiva**, uno de los atributos de la acción colectiva, tampoco es unánime ni uniforme, en ella se plasma un sistema de negociaciones, intercambios, decisiones que entrañan tanto las contenciones sistémicas como las motivaciones individuales o de grupo. Fundamentalmente, podemos decir que la identidad de un grupo o un individuo no es estable, ni estática, sino que consiste en la sucesiva y continua activación de redes sociales diversas, que se encuentran entre los actores.

Entonces podemos decir con Alberto Melucci (1999), que intentamos llegar a una la definición analítica de la identidad, y no sólo a un análisis empírico, para buscar una explicación que contenga el cómo y el porqué de la acción, sin descuidar ninguna de estos aspectos.

Concebir la acción colectiva como un nivel analítico que incluya estas afirmaciones, nos desvía de una visión de la acción funcionalista, que establece la movilización como consecuencia de una crisis o disfunción, y de una visión que únicamente mire los fundamentos psicosociales de la acción, la expresión de creencias personales. “La acción colectiva nunca se basa exclusivamente en el cálculo de costos y beneficios, y una identidad colectiva nunca es enteramente negociable. Algunos elementos de la acción colectiva están dotados de significado pero no pueden ser reducidos a la racionalidad instrumental (ni son irracionales, ni están basados en la lógica del cálculo.)” (Melucci, 1999, pág. 66 y 67). El componente de la **identidad histórica** juega un papel fundamental

para los procesos de identificación del sujeto con la organización y el colectivo al que pertenece y para la generación de *acciones colectivas*.

Al mismo tiempo, no estamos considerando para pensar la acción colectiva una estructura de oportunidad política inmóvil, estática, sino enmarcada en la noción de proceso histórico, de campo de fuerza como lo define E. P. Thompson, esto es considerar nuevamente la falacia de una dicotomía que piense imposición o dominio de la clase en el poder para formar identificación con el proyecto, o la resistencia absoluta como si esta se diera en una arena diferente de lucha cultural. “Los grupos subalternos existen dentro del campo de fuerza y son moldeados por éste” (Sayer, 2002, pág. 85)

A esto nos referíamos con la inclusión del concepto de habitus en nuestro desarrollo del concepto de identidad. El marco en el cual se dan las pugnas de poder, está definido por un poder hegemónico, lo que no significa que en esta estructura de oportunidad o en esta estructura de campo de fuerza no estén presentes las acciones y decisiones de las personas que conforman “lo subalterno”. Sino, que implica reconocer los horizontes de esa acción en un marco cultural, semántico, material, político y territorial común.

Por esta razón, nos interesa centrar el análisis de la acción colectiva, viéndolo como un sistema de relaciones sociales, no para hacer una síntesis ecléctica, sino para poder abordar todos los componentes que originan la acción de los individuos en su complejidad integra.

Aquí es importante el concepto de Tarrow de “estructura de oportunidad política”, ya que la coyuntura y la estructura política favorecen u obstaculizan la acción, no de forma determinista, sino a manera de contexto, de horizonte de posibilidades.

Estudiar la acción colectiva, no conlleva el supuesto de unidad subyacente en la acción, no se trata de partir desde una unidad aparente, como si existiera una voluntad profunda que moviliza a los involucrados. Más bien se concibe, siguiendo la definición que plantea Melucci como un sistema de acción. A lo que nosotros agregaríamos el componente del poder, es decir un sistema de relaciones de poder que delimitan la acción.

La tarea que se intenta, es abandonar el tratamiento de la acción colectiva como fenómeno empírico dado, y comenzar a mirar el nexo concreto que existe entre orientaciones y oportunidades y las constricciones sistémicas.

Siguiendo nuevamente a Melucci, tomamos la distinción, interesante a nuestro parecer, entre **campo de conflicto y actores que sacan a la luz el conflicto**. Justamente, para evitar una mirada esencialista de la acción y construir analíticamente grupos donde en realidad no los hay, es necesario primero ver el campo de fuerzas, donde está instalada la

problemática de nuestro caso, para ver luego la acción de los involucrados en dicho campo, y en relación a este.

Es necesario, desde nuestro punto de vista, una desmitificación de la acción colectiva para abordar procesos como el que nos proponemos estudiar. Desmitificación en el sentido que venimos señalando, en tanto no existe por sí misma, sin sujetos heterogéneos entre sí.

Simplemente queremos ver la acción de sujetos, en un marco de continuidad histórico, que nos permita entender las reacciones que se desataron en los años posteriores a la Revolución Mexicana, a partir del desarrollo del Estado renovado que surge en estos años. A pesar de la necesidad de ver en las condiciones estructurales, una pauta fundamental de la acción, no se soslaya de ningún modo, el hecho de considerar las acciones como parte de una identidad colectiva que explica, tan fundamentalmente como el elemento estructural esta acción. La acción no es un efecto secundario del sistema, pero tampoco lo desconoce, como componente de su acción. Se rescata entonces el concepto de sistema de relaciones de poder, como un hilo que oriente nuestra mirada.

A pesar de la desestructuración aparente de la acción ¿Por qué suponemos que hay una estructuración no explícita entonces? Porque existe una experiencia compartida de los pueblos que construye el marco de un sistema de acción y de ello se deriva una identidad común, las luchas compartidas, los despojos en los que convivieron, las transformaciones económicas que les exigieron un cambio, todo esto forma parte de una experiencia compartida. No concebimos esta identidad como abstracta y metafísica, sino como un elemento que se posee y se comparte y que orienta en buena medida la acción colectiva. De esta forma la acción colectiva no es significativa por sí misma, como fenómeno empírico, y en esto resulta nuestro interés. Es importante en tanto nos permite reconstruir contextos, donde este “texto” está inscripto. Nos permite visualizar niveles diferentes de análisis para trabajar, sin que nuestra mirada se agote en la organización de una acción por sí misma. Éstas serán entonces las consideraciones y precauciones con las que abordaremos la acción de los sujetos históricos de nuestro trabajo

4. El ejido como eje de la construcción de la hegemonía posrevolucionaria

Pensar en una versión de la identidad nacional mexicana, sin los componentes de ruptura y fraccionamiento, es contar solo una parte de la historia. El campo del norte de México tiene mucho de rezagado en esta identidad nacional uniforme, en tanto que no cuadra con las lógicas en la que los mandatos posrevolucionarios, pensaron para dar lugar a la arquitectura del proyecto de Reforma Agraria.

La idea de escribir sobre uno de estos lugares que fueron acomodados al reparto agrario, está signada por esta intención de rescatar el México múltiple, la construcción de la patria, más que de la patria, al decir del historiador Luis González y González, realizar las *multi-historias*, para los *muti-Méxicos*. “La patria, ese concepto bajo el cual se pretendió homogeneizar, adquirió sustancia y rostro en la multiplicidad de regiones dispersas y olvidadas por todo el territorio nacional. Los historiadores regionales han demostrado que todo proceso histórico de alcance nacional ha sido acompañado de profundas contradicciones matices y peculiaridades propias de cada región”. (Grageda, 2007, pág. 164)

Como lo dijimos en la introducción, apostamos a una historia que cuestione las naturalizaciones, en el sentido de entenderlas como construcciones socio históricas, pero además apostamos a una historia que ponga su acento en las vidas cotidianas y en las experiencias de estos procesos macro a fin de ver sus simultaneidades y recíprocas influencias.

El proceso por medio del cual se construye la nación mexicana, encuentra en la Revolución Mexicana y en su período posterior una de las claves para su estudio contemporáneo. El enfoque de la historia oficial ha sido construido sobre la negación de la compleja heterogeneidad de los varios *Méxicos*, lo que se solapa además con el proceso de introducción del país al sistema capitalista y la necesaria uniformidad que se pretende alcanzar en este espacio tan diverso a los fines de incorporarse al mercado internacional. Al decir de Carlos Martínez Assad:

“ (...) la construcción de un Estado Moderno que, capaz de introducir al país en los requerimientos de un más acabado proceso de acumulación de capital – la industrialización y la reforma agraria -, necesitaba de la institucionalización y de la centralización política; en esta medida, México tenía que transitar por un largo y complejo período, dentro del cual el poder central eliminó a los cacicazgos regionales más peligrosos (sin duda por la fuerza social que aglutinaban) a la vez que mantenía alianzas con aquellos que aceptaban el dominio del centro en tanto les otorgaba márgenes de cierta autonomía (...)” (Assad, 2001, pág. 27)

El ciclo histórico que abarca este proceso de incorporación del país a los requerimientos de un mercado capitalista va desde el Porfiriato hasta el Cardenismo (1810 a 1940), “y en este sentido el llamado “período armado” o “fase armada” de la Revolución Mexicana, no es más que el tramo intermedio que establece y define el programa de las tareas, objetivos y proyectos a realizar, para llevar a término todo lo iniciado en el período inmediatamente precedente” (Rojas, 2011, pág. 38)

Hablamos de formación del Estado para el siglo XX, no porque consideremos que después de la Revolución Mexicana haya nacido un estado ex novo, sino porque consideramos que este proceso, no es un proceso lineal, ni cerrado, sino que es una construcción tanto simbólica como material, construcción que es permanente. Entendemos que dentro de este amplio proceso hay continuidades, rupturas, giros drásticos, pero que sin considerar al mismo tiempo la totalidad junto con la fragmentación, no podremos llegar a entender una historia total en el sentido que nos interesa.

Para hacer esta afirmación, partimos del hecho que destacan muchos historiadores mexicanos: la etapa posrevolucionaria implica la refundación del Estado mexicano (A. Gilly 1974, Carlos Assad Martínez 2001, François Xavier Guerra 2011, Lorenzo Meyer 1978, etc.). Con esto se hace hincapié en el quiebre del régimen porfirista que va desde 1880 a 1910, y el final de un régimen de dominación, en el sentido del quiebre de las estructuras de poder que esto significó. Esto tampoco significa que se cierre una etapa y se abra otra, ya dijimos que entendemos la Revolución como un período dentro de un proceso más amplio que implica la incorporación de los múltiples *méxicos* al mercado capitalista mundial.

Desde el enfoque de la formación del Estado como una revolución cultural (Corrigan y Sayer, 1985), queremos ver esta etapa en términos de la profundización de los elementos que el Estado utiliza para la construcción de hegemonía intentando incluir a las clases subalternas. Esto muy a pesar de que discursivamente y en términos de objetivos declarados, se haya estructurado un Estado a partir de las demandas de quienes participaron en la lucha armada entre 1910 y 1920.

La Revolución Mexicana es retomada por autores que están atentos a lo fragmentario que la historia oficial oculta, que no pierden de vista, por una parte, la dinámica cultural a la hora de hablar de lo comunitario, lo rural y por otra, la relación de estas culturas con el nivel nacional, o cultural más amplio. A esto básicamente refiere nuestro intento de superar una dicotomía histórica: la Reforma Agraria no se trata de una victoria definitiva de las comunidades por sobre la estructura del Estado, ni se trata del triunfo de un aparato estatal por sobre las comunidades. Esto fundamentalmente se considera a los fines de reconocer lo que fueron los levantamientos locales o regionales, que influyeron profundamente en el curso que tomó la reestructuración del Estado, pero también para considerar las relaciones de poder, las tensiones, negociaciones, aceptaciones y luchas frente a un Estado que efectivamente buscaba el control social de los disidentes.

Para nosotros es fundamental la consideración de la dimensión simbólica de este debate y de esta etapa del proceso de formación del Estado. No es nuestra intención tomar la Revolución Mexicana o el reparto agrario como acontecimientos únicos, sino ver el tejido histórico más amplio.

En la propuesta de reparto agrario, es el Estado de la posrevolución el que va a proveer una nueva identificación homogénea para todo el campo mexicano, a partir de la figura del ejidatario, más allá de que no es la única figura que se propone en el artículo 27 de la Constitución nacional de 1917. El poder del centro, va a tomar esta figura como el estandarte de su propaganda, al mismo tiempo que se nombra poseedor de todas las tierras de la nación y concede en usufructo esta tierra a quienes se quieran sumar, en estos términos, a la refundación del México agrario que propone.

Reconocerse hijo del Estado revolucionario en este período, no es una cuestión que implique únicamente filiación ideológica, va más allá y atañe a la misma subsistencia y reproducción de la vida social de quienes aceptan o no ser parte de este proyecto. “Así el ejido es símbolo que revela el poder del Estado y contiene un conjunto de relaciones sociales de dominación – subordinación. La ejidalización no es un proceso justicialista, que es el discurso público, sino hegemónico de dominación que es su discurso oculto”. (Rascón, 2011, pág. 24)

Los condicionamientos que pueda tener el proyecto hegemónico, surgen de sus mismos subordinados, tal es el caso de que el gobierno posrevolucionario tenga que haber enarbolado las banderas del reparto agrario por la presión de líderes revolucionarios. Si el poder no está legitimado, no es posible que sea ejercido si no es por la fuerza. El caso mexicano, tiene una larga tradición en formas integracionistas de plantear el control social, por lo que este período no es la excepción. Sin embargo, no es tan sencillo definir la dominación por un lado, el lado del Estado, y la resistencia por el otro, es decir del lado de lo local, popular, subalterno.

El proceso de legitimación del Estado no es lineal y homogéneo. Parafraseando a A. Knight. (2001), los historiadores nos tenemos que preguntar cómo y porqué los símbolos de la religión civil revolucionaria, fueron adoptados por ciertos grupos, con qué grado de éxito y sinceridad fueron enarbolados.

No podemos suponer que la ecuación de la relación se resuelve con el control absoluto de los medios simbólicos y materiales del Estado sobre un pueblo, o con la estrategia utilitarista o voluntarista de un grupo de personas que al azar decidieron aceptar un proyecto.

4.1. El caso de Ciudad Madera. Síntesis del análisis

Ciudad Madera es un pueblo fundado en 1906 por empresas norteamericanas, es un pueblo que se genera ex novo para responder a las necesidades del mercado norteamericano.

La figura del ejido en el caso que trabajamos se emplaza en un pueblo que abreva en tradiciones culturales propias de la región noroeste de Chihuahua, y que tienen que ver con la autonomía, la solidaridad, la resistencia, la movilidad de la mano de obra, pero también en un contexto local de enajenación, debido a que el pueblo del que hablamos se trata de un enclave norteamericano cooptado por dos empresas: una dedicada a la ganadería y un aserradero que fue “dueño” del pueblo hasta 1920.

El proyecto de Reforma Agraria en este escenario tiene una reconsideración muy específica y está ligado a un reclamo de autonomía y de tierras libres. Dista de responder a la tradición indígena que caracteriza al ejido como forma de propiedad singular del centro de México.

Por su parte y a pesar de lo anterior, la entrega de tierra en Chihuahua se aceleró en los años posrevolucionarios dado que esta figura tuvo la función de apaciguar rebeldes mediante la entrega de tierras. Madera fue de los primeros pueblos que pidieron ejido en el estado de Chihuahua, a pesar de no haber participado de las filas revolucionarias en el período armado. La adhesión al proyecto nacional de reparto tiene otro sentido en Madera y es volver a disponer de la autonomía y la movilidad que las condiciones de producción de las empresas norteamericanas de habían impuesto.

Luego de muchas luchas en contra de los latifundistas norteamericanos (parte de la oligarquía que se alía con Porfirio Díaz y representación del poder centralista deficiente) Madera consigue ser dotado de tierras en el año 1926. La figura del ejido y el funcionamiento del mismo acotado por medios legales, no resultó ser para los habitantes de Ciudad Madera un cambio de condición necesariamente, debido a que esta figura legal está pensada en términos de estereotipos homogéneos y formaba parte de los elementos de la reconstrucción de un poder hegemónico central, más que de una posibilidad como lo veían los habitantes del pueblo, de volver a conseguir autonomía y poner a andar sus tradiciones selectivas locales y regionales.

El ejido se trata de una figura privilegiada en el proceso de construcción de hegemonía por parte del Estado posrevolucionario, permite tejer nuevas alianzas frente a los acuerdos quebrantados una vez caído Porfirio Díaz y el alzamiento popular generalizado.

Durante el período previo a la Revolución Mexicana la región a la que pertenece Ciudad Madera construye tradiciones de autonomía, anti centralismo, solidaridad, movilidad de la mano de obra y uso de la tierra sin alambrados, que se vieron desplazados por las lógicas de las empresas norteamericanas. Esta es la razón por la que los vecinos de Madera aprovechan el proyecto de Reforma Agraria en pos de volver a sus tradiciones y reactualizarlas.

Por tratarse de sujetos semi trabajadores y semi agrícolas, el ejido con su exigencia de exclusividad, su exigencia de estancia permanente y distribución de la tierra para el cultivo en parcelas, resultó ser un obstáculo para el desarrollo de los vecinos del pueblo. El ejido se erige como una alternativa en estos ciclos de movilidad y cultivo, como una forma de no depender únicamente del trabajo asalariado de las empresas, pero tampoco de la agricultura. Es decir hay una resignificación del ejido, desde esta tradición local que hace que ocupe un lugar muy diferente al que es propuesto por las autoridades federales. Es decir esta condición de la tradición selectiva que permite que el presente esté mediado por las experiencias y la memoria de un pasado compartido, y que resignifican las condiciones históricas de cada presente.

De esta manera el legado de la lucha revolucionaria, cooptado y transformado desde el centro de poder, produjo en la voz de ejidatario una herramienta de sujeción concreta, material y simbólica que desarticuló en gran parte las redes de solidaridad y movilidad local. La tradición centralista fue resignificada por los pobladores de Madera, de acuerdo a sus tradiciones locales y la relación con la figura unitaria de ejidatarios fue tensa e incluso infructuosa. Pasados los años es más común en el municipio que se pidan Nuevos Centros de Población, que son más cercanos a las tradiciones locales, por las condiciones de libertad que entrañan, que ejidos en los términos más conocidos de la Reforma Agraria mexicana. No hablamos en nuestro caso de campesinos desposeídos, sin embargo las acciones que se llevaron a cabo en el periodo de Reforma Agraria, son una forma de resistencia frente a las condiciones de exclusión en la que se encontraban frente a los latifundistas norteamericanos, para quienes habían ido a trabajar recién comenzado el siglo XX.

El ejido es una opción para oponerse al poder inquebrantable a nivel local de las empresas norteamericanas. El ejido implicaba muchas cosas desde la versión federal del proyecto, pero para los habitantes de Madera, representaba la posibilidad de dar continuidad a una tradición más amplia.

Sin embargo, los habitantes de los pueblos no se llaman a sí mismos ejidatarios hasta que el Estado no estandariza esta calificación. La forma en la que se nombran a sí mismos quienes piden tierras se refiere a la relación con la estructura de la misma. Se autodenominan jornaleros, labradores, arrendatarios, agricultores, medieros e incluso habitantes de un pueblo o ciudadanos. Es decir en ello expresan la diversidad y complejidad de relación con la tierra y la diferencia que existe con la uniforme voz de ejidatario, a la que se deben acomodar para poder ser beneficiarios de este proyecto después de 1917. “La reforma agraria nos trae una nueva categoría sociopolítica que es el ejidatario, así se empezó a llamar a los beneficiarios de la reforma agraria y ellos así lo aceptaron cuando menos en su relación con el Estado.” (Rascón, 2011, pág. 42)

El ejido, luego de terminada la Revolución Mexicana sirvió primero para la pacificación y luego para la conformación de una estructura de una organización de masas. El compromiso social del Estado en el reparto agrario, oficialmente declarado como medio para redimir al campesinado que se había levantado, en un principio iba acompañado implícitamente, de la siguiente consigna: “recibes la tierra, pero abandonas las armas”. Tal es el caso del acuerdo entre De la Huerta y Villa de 1920, para que el Centauro del Norte se retirara a la Hacienda Canutillo y abandonara la vida rebelde, a cambio de tierras y del sueldo de su guardia. Quienes no se sumaban a esta función a la que se destina el reparto de tierras durante los primeros años posrevolucionarios, son declarados enemigos del campesinado, de los principios de la revolución y reaccionarios.

Pero más allá del proyecto de las élites dirigentes, fue resignificado en cada caso local a partir de las tradiciones más cercanas a las matris. El caso que estudiamos tiene un uso particular de esta propuesta estatal, que no fue beneficiosa para quienes pretendieron utilizarla en pos de la resistencia, de la pervivencia de sus tradiciones locales.

En una segunda etapa, la función de este mismo reparto da un giro y el discurso oculto que se sostiene es: “se entregan las tierras, pero con ellas, la obligación de responder a una estructura estatal más amplia”.

El encuentro entre la formación del Estado y la vida cotidiana para los habitantes de Madera se da en los ritos propios de la Reforma Agraria. Los trámites realizados para la obtención de tierras, significaron la presencia misma del Estado lejano en el plano local, los ingenieros que se responsabilizaban de levantar el informe agrario y el censo agropecuario, los representantes de la Comisión Agraria Local en el pueblo, y la resolución que da el mismo Presidente de la Nación dando el visto bueno a este reparto, forma parte del proceso de interiorización en la vida cotidiana de la reorganización estatal. Los

significados atribuidos a esta presencia son los que están atravesados por lo que llamamos nacionalismos locales. Es decir por una pertenencia a la nación en clave de patria, de identidad y tradición local.

5. Conclusión

La figura del ejido contiene en sí mismo los reclamos y derechos, pertenecientes a los niveles locales, pero conjuntamente, encierra estrategias de los diferentes poderes de turno, para hacer de ese reclamo un lugar políticamente valioso.

Volviendo a nuestra discusión teórica, entenderemos la legislación agraria como un instrumento del Estado para construir consensos entre toda una nación, que no necesariamente es aplicada mecánicamente al “pueblo”, ni tampoco letra muerta sin sentido para la construcción de la vida cotidiana.

Podemos decir entonces que la Reforma Agraria fue usada por mucho tiempo como moneda de cambio político, como una forma de devolver derechos a sujetos para incorporarlos a un sistema de poder que los incluye como elementos subsidiarios, pero retomado sin embargo, una tradición muy costosa para una parte de los pueblos mexicanos que es la propiedad comunal.

Para los habitantes de un pueblo como Madera, dar crédito a los trámites de pedido de tierras y nombrarse con voces como las de beneficiario, capacitado, núcleo de población, ejidatarios, etc., constituyó un ejercicio de categorización de sus realidades, un elemento sumamente significativo de la penetración del Estado en estas comunidades.

Pero además, este ejercicio implica la homogeneización de la diversidad del campo, principalmente del complejo campo de Chihuahua. La diversa estructura de la sociedad en la zona rural del noroeste de Chihuahua se ve reducida, los vaqueros, rancheros, medieros, jornaleros, mineros, etc., se unifican en las categorías de “peticionarios” o “beneficiarios”, que si corren con fortuna, se transforman en “ejidatarios”.

Esta es una de las características que más sobresalen en la forma en la que el Estado llega a repartir las tierras, tierras que son en su totalidad para la zona trabajada, “dotación” y “ampliación”. En esto último va implícito el hecho de que no hay un reconocimiento de ningún derecho previo de posesión o usufructo, sino un derecho concedido por el Estado ex novo a estos pobladores.

Más allá de esto, leemos las implicancias que para el caso tienen, a partir de las condiciones de despojo y opresión en la que se encuentran los vecinos, el reconocimiento de parte de un Estado a partir del ejido. Pero visto a la luz de las tradiciones selectivas de los pueblos de esta región, entendemos que ser ejidatario para estos vecinos, en general

no implicaba anclarse al trabajo de la tierra y vivir de ello. Sino más bien, recuperar la posibilidad de ser también agricultores, recuperar además su propia historia, sin dejar de diversificar sus fuentes de trabajo.

Por último, cabe decir que la entrega de tierra en carácter de ejido, viene en muchos casos, y en el ejido Madera es ejemplar, a suplir la necesidad de tierras libres sin alambrar que tenían los trabajadores semi agrícolas. Luego de que se cercan todos los campos, la posibilidad de volver a conjugar el trabajo asalariado con el trabajo agrícola encuentra una de sus alternativas en el ejido. Este, como medio de tener esos recursos, pero que conlleva una nueva organización del trabajo, de la independencia en cuando la capacidad de moverse o de vender sus tierras y un fiscalizador de su uso y usufructo, todo lo cual no pudo ser llevado adelante.

A estas cuestiones hacemos referencia cuando explicamos que la representación de la tierra y su uso, no están considerados dentro de las leyes centralistas y el proyecto de Reforma Agraria, debido a que se exige una organización de la tierra y del trabajo que no condice con las necesidades que estos pobladores tenían. Que había una necesidad de tierras era indudable (el noroeste de Chihuahua recibe el 35 % de los repartos de todo el estado antes del año 1924), sin embargo la forma en la que el Estado responde no es muchas veces compatible con el uso que estos vecinos les dan a la tierra.

El ejido desde nuestro punto de vista, en general no refuerza las redes de solidaridad y ayuda mutua, sino que incorpora un elemento disuasivo al respecto. El nuevo repertorio que viene aparejado al reparto agrario se agrega a las tradiciones selectivas de los pueblos como un elemento de ruptura más que de continuidad en relación al uso del suelo y organización del trabajo. Esto, muy a pesar de que en muchos casos perduró la organización del trabajo propia. Sin embargo, a la hora de decidir autónomamente frente a la nueva condición, el Estado fijó un criterio externo para la toma de decisiones, un campo de fuerzas hegemónico para la disputa.

A lo largo del trabajo tratamos de entender la manera en la que el Estado construye hegemonía y el modo en el que el nivel local, usa, rechaza o comparte el proyecto nacional de identidad aparejado a esto, de acuerdo a sus condiciones históricas particulares y las resignificaciones que hacen a partir de sus tradiciones selectivas.

Consideramos la formación del Estado como un proceso cultural que tiene efectos sobre la vida cultural y material de una comunidad. Comunidad a la que, sin embargo, no deja de ajustarse el mismo proyecto homogeneizante para tener éxito.

La convivencia de nacionalismos y localismos en el período estudiado no se nos figura como coexistencia de dos esferas aisladas, sino más bien como parte de un mismo proceso que es permanente.

Bibliografía:

Aguilar, L. A. (1991). *Cuentas del reparto agrario norteño 1920 – 1940*. México: Ciesas. Cuadernos de la Casa Chata N 176.

Almada, F. (1946). *Apuntes históricos del Municipio de Madera*. Chihuahua: s/d.

Annino, A. (2002). “El Jano bifronte: los pueblos y los orígenes del liberalismo en México”. En E. S. Leticia Reina, *Crisis, reforma y revolución. México: historias de fin de siglo*. México: Turus.

Assad, C. M. (2001). *Los sentimientos de la región. Del viejo centralismo a la nueva pluralidad*. México: Océano.

Bourdieu, P. (1992). *El sentido práctico*. España: Taurus.

Castro, J. R. (1993). Nociones acerca de la cuestión agraria en Chihuahua, 1917 - 1940. En A. T. (Coord), *Estudios Históricos I* (págs. 209 - 233). México: Universidad Autónoma metropolitana. Unidad Iztapalapa.

Castro, J. R. (1994). Notas acerca de la cuestión agraria en Madera. En A. T. (coord.), *Estudios Históricos I* (págs. 207 - 233). México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Catherine Héau y Gilberto Giménez. (2005). Versiones populares de la identidad nacional en México durante el siglo XX. En R. B. Rosales, *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Nuevas miradas*. Cuernavaca, México: UNiversidad Nacional Autónoma de México.

Contreras Orozco, J. H. (2011). *Los informantes*. Chihuahua - México: Dirección de Extensión y Difusión Cultural - UACH.

Córdova, A. (1973). *La Ideología de la Revolución Mexicana*. México: ERA.

Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent. (2002). *Aspectos cotidianos de la Formación del Estado*. México: Editrial Era.

Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent. (2002). Cultura popular y Formmación del Esstado en el México Revolucionario. En G. M. (comp.), *Aspectos cotidianos de la Formación del Estado* (págs. 31 - 52). México: ERA.

Gilly, A. (2006). “*Historia a contrapelo, una constelación*”. México: ERA.

Gimenez, G. (2007). *Estudio sobre la cultura y las identidades sociales*. México: CONACULTA - ITESO.

Herrera, C. G. (Noviembre /diciembre de 1990). Tierra, propiedad y propietarios al fin del Porfiriato. *Cuadernos del Norte. Sociedad, política y cultura.*(12), 9-15.

Historia de la Revolución Mexicana 1928-1934. Vol. 12. Lorenzo Meyer, Rafael Segovia y Alejandra Lajous. (1978). *Historia de la Revolución Mexicana 1928-1934. Vol. 12. Los*

inicios de la institucionalización, La política del Maximato. México: El Colegio de México.

Jane-Dale, L. (2001). *Cinco ensayos sobre cultura material de rancheros y medieros del noroeste de Chihuahua, 1886 -1910.* México: Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia.

Katz, F. (2004). *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana.* México: Ediciones Era.

Knight, A. (2002). Armas y arcos en el paisaje revolucionario mexicano. En G. M. Nugent, *Aspectos cotidianos de la formación del estado.* México: Editorial Era.

Knigh, A. (octubre - diciembre de 1986). La revolución mexicana ¿Burguesa nacionalista o simplemente gran rebelión? *Cuadernos Políticos* (48), 5 - 32.

Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia.* México: Colegio de México.

Montemayor, C. (2003). *Las armas del alba.* México: Ed. Joaquín Mortiz.

Orozco, V. O. (1995). *Tierra de Libres. Los pueblos del Distrito de Guerrero Chihuahua en el siglo XIX.* Ciudad Juárez: UACJ.

Rascón, A. D. (2004). *Procesos Agrarios en Chihuahua.* Chihuahua: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Rascón, A. D. (2011). *Tierra y autonomía. los pueblos de Chihuahua frente al poder del Estado .* Chihuahua: Colegio de Chihuahua.

Rojas, C. A. (2011). *Contrahistoria de la Revolución Mexicana.* México: Facultad de Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Sayer, D. (2002). Formas cotidianas de Formación del Estado: Algunos comentarios disidentes acerca de la "hegemonía". En G. M. Nugent, *Aspectos cotidianos de la Formación del Estado* (pág. 237). México: Editorial Era.

Scott, J. C. (2011). *Los dominados y el arte de la resistencia.* México: ERA.

Williams, R. (1980). *Marxismo y literatura.* Barcelona: Editorial Península.