

ASPECTOS COTIDIANOS DE LA FORMACIÓN DEL ESTADO

GILBERT M. JOSEPH • DANIEL NUGENT

COMPILADORES



ERA

Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (compiladores)

**Aspectos cotidianos de la formación
del estado**

Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent
(compiladores)

Aspectos cotidianos de la formación del estado

**La revolución y la negociación del mando
en el México moderno**

**Colección Problemas
de México**



Ediciones Era

Traducción de Rafael Vargas, salvo para el prólogo, traducción de Paloma Villegas, y el ensayo de Gilbert M. Joseph (pp. 143-74), que tradujo Ramón Vera.

Edición original: *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*
Duke University Press, Durham y Londres, 1994

Primera edición (reducida) en Problemas de México: 2002
ISBN: 968.411.534.2

Derechos reservados en lengua española

© 2002, Ediciones Era, S. A. de C. V.

Calle del Trabajo 31, 14269 México, D. F.

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

Este libro no puede ser fotocopiado, ni reproducido total o parcialmente, por ningún medio o método, sin la autorización por escrito del editor.

This book may not be reproduced, in whole or in part, in any form, without written permission from the publishers.

ÍNDICE

Prólogo a esta edición	11
▪ Gilbert M. Joseph	
Prólogo	17
▪ James C. Scott	
La formación del estado	25
▪ Philip Corrigan	
I. PROLEGÓMENOS TEÓRICOS	
Cultura popular y formación del estado en el México revolucionario	31
▪ Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent	
Armas y arcos en el paisaje revolucionario mexicano	53
▪ Alan Knight	
II. ESTUDIOS EMPÍRICOS	
Reflexiones sobre las ruinas: formas cotidianas de formación del estado en el México decimonónico	105
▪ Florencia E. Mallon	
Para repensar la movilización revolucionaria en México: Las temporadas de turbulencia en Yucatán, 1909-1915	143
▪ Gilbert M. Joseph	
Tradiciones selectivas en la reforma agraria y la lucha agraria: Cultura popular y formación del estado en el ejido de Namiquipa, Chihuahua	175
▪ Daniel Nugent y Ana María Alonso	
III. RECAPITULACIÓN TEÓRICA	
Hegemonía y lenguaje contencioso	213
▪ William Roseberry	
Formas cotidianas de formación del estado: algunos comentarios disidentes acerca de la "hegemonía"	227
▪ Derek Sayer	
Notas	239
Bibliografía	259

A la memoria de Daniel Nugent

PRÓLOGO A ESTA EDICIÓN

■ Gilbert M. Joseph

Este volumen centra su atención en el México moderno para examinar un problema que posee extraordinaria relevancia contemporánea: la manera en que las sociedades y culturas locales, los procesos de violencia social y los estados se articulan históricamente. La idea surgió de una serie de discusiones que tuvimos Daniel Nugent, María Teresa Koreck y yo en el Center for US-Mexican Studies en La Jolla, California, donde fuimos investigadores visitantes a finales de los ochenta. Los tres acordamos que, a pesar de los impresionantes progresos habidos desde fines de los sesenta, los estudios históricos sobre la revolución mexicana habían caído en una especie de camino trillado. Los investigadores mexicanos y extranjeros seguían emitiendo monografías locales impecablemente fundamentadas y habían aparecido en escena, tras varias décadas de espera, las primeras síntesis nacionales. Sin embargo, el debate seguía sólo canales predecibles. ¿Había sido la revolución, con todo y sus lacras, un hecho verdaderamente popular, tan popular que marcó diferencias significativas en la forma en que el poder y los recursos se distribuyeron y administraron a partir de ese momento? ¿O había sido traicionada la revolución por sus propios y maquiavélicos (no tan) revolucionarios líderes y el poderoso estado central que ellos habían revivido?

Desde luego, ambos bandos tenían argumentos que esgrimir, y los estudiosos los reciclaban interminablemente, añadiéndoles nuevos datos locales o regionales con cada reiteración sucesiva. A pesar de ello, nos parecía que desde el punto de vista interpretativo, los investigadores parecían entregados a transformar un complejo *proceso* revolucionario —que era él mismo parte de un tejido histórico más amplio y con múltiples hebras— en un único *acontecimiento*. Al hacerlo se alineaban con la versión historiográfica del proverbial “empate mexicano”. En un bando, el acontecimiento era señalado como el momento culminante de la lucha heroica en la historia mexicana; en el otro, se consideraba que marcaba el triunfo final del estado sobre el pueblo. Infortunadamente, pocas veces se estudiaba la revolución mexicana como un proceso culturalmente com-

plejo e históricamente generado, de manera que pudiera iluminar la relación recíproca existente entre nociones abstractas tales como “el estado” y “el pueblo”.

Como nuestras conversaciones en torno a estas inquietudes empuñaban a incluir una gama más amplia de colegas al norte y al sur del río Bravo, planeamos un simposio de investigación que incorporara personas que estaban trabajando creativa e interdisciplinariamente sobre temas empíricos y teóricos similares en otras partes del mundo. Se realizó una conferencia internacional sobre “Cultura popular, formación del estado y revolución mexicana” en el Center for US-Mexican Studies, en 1991. Allí un distinguido conjunto de “mexicanistas”, tanto reconocidos como más jóvenes, pudo dialogar con William Roseberry, Derek Sayer, Philip Corrigan y James Scott, estudiosos que habían producido estimulantes trabajos sobre temas como la formación del estado, la cultura, la resistencia y la conciencia populares en el Sudeste Asiático, Europa y otras partes de América Latina. Los cuatro días de intensa discusión y debate de este elenco diverso e interdisciplinario tuvieron como resultado alterar y enriquecer los marcos de referencia en que debían considerarse el estado y la participación popular antes, durante y después de “La Revolución”.

Nuestras muchas deudas con las fundaciones, instituciones e individuos que nos permitieron financiar, planear y llevar a cabo el encuentro de La Jolla y después escribir este libro se enumeran en la edición en inglés de 1994, *Everyday Forms of State Formation*, publicada por Duke University Press. Aquí, quiero reiterar mi profunda gratitud a Wayne Cornelius, el director del Center for US-Mexican Studies, y a su personal, que han impulsado tantos encuentros y han ampliado las fronteras de los estudios mexicanos. También quiero reiterar mi gratitud a aquellos colegas que ayudaron a dar forma al encuentro. Las ideas y la energía de Terri Koreck fueron particularmente útiles en la organización del encuentro. Además de los autores cuyo trabajo aparece en este volumen, quiero también agradecer a las siguientes personas que aportaron en La Jolla hallazgos de investigación y comentarios que mejoraron sustancialmente el debate que aparece en estas páginas: Roger Bartra, William Beezley, Ann Craig, Adolfo Gilly, Peter Guardino, Alicia Hernández Chávez, Friedrich Katz, Martha Lampland, Jane-Dale Lloyd, Frans Schriyer, Daniela Spenser (quien generosamente leyó las galeras de esta edición), Paul Vanderwood y Eric Van Young.

Otros participantes, Romana Falcón, Elsie Rockwell, Marjorie Becker, Armando Bartra, Jan Rus y Barry Carr, aportaron valiosos ensayos a la edición original en inglés. Ediciones Era ha omitido estos capítulos en la presente edición, dado que los mismos trabajos u otros relacionados con ellos ya tenían amplia difusión en México.

El prematuro deceso de mi co-compiler Daniel Nugent en 1997 (y el de Bill Roseberry en 2000) me vuelve agrídulce la escritura de este prefacio. Daniel y yo habíamos esperado el día en que podríamos compartir este volumen con los lectores mexicanos a quienes estaba en gran medida dirigido. El mayor don de Daniel era su capacidad para reunir a las personas —a través de las fronteras entre campos de estudio, disciplinas, generaciones, grupos sociales, posiciones ideológicas, culturas y nacionalidades— y luego lograr que realmente hablaran, o mejor, *discutieran* productivamente entre sí. No sólo aportó sus duraderas contribuciones teóricas y empíricas a la "historia antropológica" de Namiquipa, Chihuahua, México y América Latina, sino que ayudó a muchos de nosotros a hacer las nuestras. Nunca tuve un colega más generoso y dudo que llegue a tenerlo. Esta edición está dedicada a su memoria.

Como el encuentro de La Jolla y la edición original, el presente volumen está estructurado en la forma de un diálogo entre teoría e investigaciones empíricas. Los ensayos que enmarcan el volumen en las partes 1 y 3 se ocupan de la historiografía del México revolucionario y posrevolucionario, la pertinencia de los recientes avances en la teoría social para los estudios mexicanos, el carácter de la hegemonía, la naturaleza y el poder del estado, y las directivas futuras para el estudio de la cultura popular y la formación del estado. Los estudios de la abreviada sección intermedia del libro se ocupan de localidades tan distantes y diversas como Chihuahua, Yucatán y la Sierra de Puebla; pueblos indígenas y comunidades campesinas; movilizaciones "espontáneas" desorganizadas y luchas políticas más formales; la historia académica y la historia popular.

Los acontecimientos que se han presentado en el lapso transcurrido desde que este proyecto sobre cultura popular y formación del estado fue concebido no han hecho sino aumentar la actualidad del volumen. En 1987, cuando empezamos a planear el proyecto, teníamos como el telón de fondo un crecimiento cero en México y la erupción de un fenómeno político popular —el neocardenismo— que la mayoría de los estudiosos, siguiendo al *PRI* gobier-

no,¹ parecían decididos a ignorar. Dos años más tarde, coincidiendo con el colapso del mal llamado bloque “soviético” de Europa oriental, el estado mexicano empezó a desmantelar las instituciones y el discurso legitimador de su propia revolución. Lo hizo con escasa oposición de la izquierda tradicional, que siempre estuvo notoriamente impreparada para ver más allá de sus ortodoxos modelos europeos. Entre tanto, en el mundo académico occidental, la revolución y los movimientos sociales estaban dejando de ser mercancías intelectuales a la moda. Los estudios “revisionistas” sobre las revoluciones traicionadas estaban en el proscenio. Versiones izquierdistas y derechistas de “El fin de la historia” llenaban las publicaciones académicas y los circuitos de conferencias. En 1991, nos reunimos en La Jolla en plena Guerra del Golfo, en medio de una tormenta propagandística del gobierno de Bush (el padre), la ilustración más clara de la capacidad del estado para construir marcos discursivos de que se tenga recuerdo. Cuando *Everyday Forms of State Formation* apareció por primera vez, en 1994, el orden neoliberal estaba consolidándose rápidamente a ambos lados de la frontera. En la ciudad de México, intelectuales que algunas generaciones atrás podrían haber colaborado en *Regeneración* ahora reescribían los libros de texto para la educación pública con el fin de renovar los discursos liberales y modernizadores del pasado para el recién inaugurado Tratado de Libre Comercio. En ese momento, Nugent y yo coincidimos con muchos de nuestros colegas mexicanos en señalar que no bastaba escribir un nuevo réquiem de la Revolución Mexicana: eso ya se había hecho, varias veces y desde distintos sectores. Lo que realmente se necesitaba era una nueva forma de interpretar el pasado revolucionario mexicano y sus legados populares, una nueva forma que pudiera cabalgar sus largas ondas y no fuera sorda a sus múltiples voces y dialectos, como los que estaban entonces surgiendo de las montañas y las selvas de Chiapas. Ese tipo de crítica, generada a través de la experiencia y de una respuesta imaginativa a las formas de opresión, control y mando, era la que *Everyday Forms...* quería estimular.

Ocho años después, al entrar en prensa la edición en español, me parece que ese estímulo nunca ha sido más necesario. Desde julio de 2000, un nuevo gobierno panista ha procurado agresivamente borrar los símbolos y el recuerdo del pasado revolucionario

¹En español en el original. [T.]

de México así como los vínculos institucionales que el estado aún tenía con él. El presidente Vicente Fox ha prometido una segunda revolución mexicana, basada en las reformas neoliberales al mercado, la contracción del estado, una alteración de la Constitución de 1917 y una sociedad más estrecha con Estados Unidos. Pero mientras México (y el resto del mundo) sigue en el puño de hierro del neoliberalismo –un proyecto global que en nombre de las alternativas económicas “flexibles”, la “democratización” y los “derechos” de los inversionistas individuales pone en práctica políticas que amplían las desigualdades económicas, siembra la inseguridad y promueve la metódica destrucción de las estructuras y formas colectivas de sociabilidad–, parecería haber menos alternativas políticas populares viables.

El gran interés suscitado por el EZLN y otros movimientos sociales populares como El Barzón ha descendido; las promesas electorales han cedido el paso a un embotellamiento legislativo y a una asombrosa desconexión entre el debate legislativo y las preocupaciones de la gente. El estado habla cada vez más fuerte, pero parece estar diciendo y haciendo cada vez menos. Para la gran mayoría de los mexicanos, la “revolución neoliberal” parece un espejismo, una concatenación de sonoras cifras mercantiles y otros indicadores macroeconómicos que no los han beneficiado y tal vez nunca los beneficien. El pasado revolucionario mexicano, que sigue teniendo poderosos significados locales, ha sido unilateralmente borrado pero no se ha sustituido con nada. Como el estado neoliberal busca cambiar la Constitución de 1917 –la *negociación* quintaesencial de las demandas populares y base del moderno estado mexicano–, muchos mexicanos tienen una intensa sensación de estar sufriendo una expropiación económica y cultural. Precisamente en esa coyuntura, cuando los estudios sobre los movimientos sociales y los procesos revolucionarios ya no están de moda, y existen pocos paradigmas inspirados para conectar la investigación académica con la acción, un libro cuyo propósito es excavar en las múltiples hebras de la historia revolucionaria de México y en la comunidad estatal recíprocamente negociada que surgió de ella adquiere una importancia crítica como fuente de *empoderamiento* popular.

New Haven, Connecticut
Junio de 2002

PRÓLOGO

■ James C. Scott

La mayoría de los simposios y conferencias, y las compilaciones de ensayos a que de vez en cuando dan lugar, alcanzan, en el mejor de los casos, una tenue unidad temática. Se asemejan, según la reveladora frase de Barrington Moore, a un “desayuno de perros”. En tales casos los compiladores tienen que esforzarse mucho para elaborar un tenue hilo conceptual que dé unidad a los ensayos y convenga al escéptico lector de que todos forman parte de la misma empresa analítica.

A diferencia de ellos, este volumen, así como la conferencia que lo generó, comenzaron con un problema definido de manera muy precisa. El resultado es una recopilación de ensayos que posee un grado de riqueza empírica y de unidad temática poco frecuente. En gran medida ello se debe a Gil Joseph y a Daniel Nugent por haber distinguido y planteado con gran claridad los temas relacionados con la formación del estado, la cultura popular y la revolución mexicana. Y también es necesario dar crédito a aquellos autores que asumieron la responsabilidad de esclarecer algunos de los principales temas conceptuales, especialmente a Alan Knight, Bill Roseberry y Derek Sayer. Por último, *mirabile dictu*, los autores de cada uno de estos ensayos empíricos abordan de manera directa las espinosas relaciones entre los procesos hegemónicos y la resistencia contra ellos en cada parcela de la experiencia mexicana que examinan. Dicho de otra manera, todos son parte de la misma conversación, de la misma comunidad discursiva.

No soy, ni siquiera remotamente, un mexicanista. Y aunque he meditado sobre los temas de la hegemonía, la dominación y la resistencia en el contexto del sudeste de Asia, un prólogo difícilmente sería el espacio apropiado para plantear complejos problemas conceptuales —ya no digamos para resolverlos. Lo que puedo hacer es sugerir algunas líneas de investigación comparativa que sospecho que podrían ser fructíferas y, si ello no suena demasiado irresponsable, insinuar unas cuantas preguntas provocativas acerca de la hegemonía para las cuales no pretendo tener respuestas definitivas.

¿Cuál fue la experiencia local de la revolución mexicana? ¿Cómo encarnó esta experiencia en los valores y las prácticas locales? ¿Qué relación guardaron esos valores y prácticas locales con el estado pos-revolucionario mexicano y con el culto a la revolución que el estado oficializó? De una u otra manera, estas preguntas son consideradas por prácticamente todos los autores de este libro. Al leerlos, hago hincapié en evaluar el diverso grado en que los representantes del estado prevalecieron (por ejemplo, al establecer y mantener un alto grado de consenso hegemónico). Dado que, como la mayoría de los autores concuerda, tales cuestiones son metodológicas y no permiten respuestas estáticas o binarias, la atención se centra en los términos del equilibrio político así creado —sujeto a continuas negociaciones y frágil por naturaleza. También se plantea una cuestión examinada con mucho menor frecuencia (que es a la vez más dialéctica y gramsciana): ¿hasta qué punto ha influido sobre el propio proyecto hegemónico del estado el vigor de la experiencia popular y de las expectativas populares movilizadas por la revolución?

Las preguntas planteadas en los ensayos que siguen tienen cierto aire en común con el inmenso y erudito diálogo sobre el significado y la herencia de la revolución francesa. Maurice Agulhon, en su memorable trabajo *La République au village*, se hizo muchas de las mismas preguntas acerca de las variantes locales de la revolución francesa (Agulhon 1970). Comprendió que la revolución ostentaba, en todas partes, las huellas de su particular desarrollo local. En la medida en que la estructura social y económica y los actores y tiempos del proceso revolucionario de cualquier localidad eran singulares, podía decirse que cada municipalidad y cada pueblo habían tenido su propia y particular revolución. Para un pueblo, la quema de las listas de las deudas feudales podía ocupar un lugar central; para otro, lo era la ocupación de los bosques y de las praderas; para otro lo fue la conscripción posrevolucionaria y las amenazas contra los sacerdotes de la parroquia del pueblo (como en la “contrarrevolucionaria” Vendée), y para otro más, el fin de un oneroso diezmo. Desde luego, hubo divisiones en el seno de las comunidades y, en principio, hasta podría decirse que cada familia (o, para el caso, cada individuo) tuvo su propia revolución francesa. Agulhon también se preguntó, como lo hacen aquí muchos de los autores, cuál había sido exactamente el sedimento institucional, simbólico y ritual de largo plazo que la revolución había dejado. Si la revolución francesa puede servirnos aquí como ejemplo (y yo su-

pongo que sí), los mexicanos y los mexicanistas todavía debatirán en torno de la revolución mexicana y su herencia durante más de un siglo.

Como no mexicanista interesado en la historia agraria y en los asuntos de la dominación, encuentro de abrumador interés la diáfana especificidad y variedad de las experiencias revolucionarias descritas aquí. Cualquier caso empírico cuidadosamente detallado es siempre más rico que las generalizaciones que puedan extraerse de él. Aprovechando la riqueza de los estudios de caso, aventuro algunas breves observaciones.

Una revolución es también un interregno. Entre el momento en que un régimen previo se desintegra y el momento en que un nuevo régimen se ha instalado con firmeza, hay un terreno político que muy pocas veces ha sido examinado con detenimiento. Las descripciones estado-centristas de un periodo así subrayan, de manera característica, su anarquía, caos e inseguridad. Sin embargo, para muchos ciudadanos y comunidades, puede representar un periodo notable, sin impuestos ni vigilancia estatal, un periodo en el que pueden revertirse las injusticias; en suma, un paréntesis de autonomía. En lugar de la "soberanía dual", tan bien descrita por Charles Tilly, el término "vacío de soberanía" o "soberanía local" puede ser más útil. Por lo tanto, con frecuencia el final del interregno puede ser concebido como una reconquista del campo, a veces pacífica, a veces violenta, por los agentes del estado sucesor. Uno de los propósitos de tales reconquistas es sustituir la variante local "folklórica" de la revolución por la versión oficial de orden revolucionario. Con frecuencia los impuestos son motivo de disputa. Así, para los habitantes de Namiquipa que describen Nugent y Ana Alonso, la revolución no incluyó al ejido sancionado por el estado ni sus impuestos tributarios; y para el campesinado de Tlaxcala, examinado por Elsie Rockwell (Joseph y Nugent 1994),* la revolución significó el final de los impuestos a la enseñanza.

Orlando Figes (1989) ha examinado las prácticas locales de enseñanza, impuestos, reparto agrario y gobierno en diversas provincias de la Rusia europea durante el breve interregno posrevolucionario para poder comprender algo de las políticas autónomas de la comunidad campesina. Por diversos motivos, una investigación similar, como la que tan acertadamente se inicia con este libro, pare-

* En esta edición, se ha hecho una selección de los artículos incluidos en la edición original de este libro, Joseph y Nugent 1994. Ver "Prólogo a esta edición", p. 11.

ce aún más importante para México. En primer lugar, porque el interregno fue mucho más prolongado en México que en Rusia. En segundo, porque la revolución mexicana fue, en una medida mucho más amplia que la rusa, una constelación de revoluciones locales que se habían arraigado mucho antes de que se creara el nuevo estado. Y por último, el estado revolucionario mexicano fue (¿tuvo que ser?) mucho más conciliador —que el ruso— con las exóticas variedades locales que encontró.

Los diversos autores de este libro parecen concordar en que si hay un hecho social básico que condiciona la forma posrevolucionaria de las relaciones del estado con las comunidades, es la experiencia local de la movilización política y militar. Está muy bien examinar las diferencias entre los valores y rutinas arraigados en la cultura popular y aquéllos representados por el estado y sus agentes. Sin embargo, en este caso, esos valores populares con frecuencia fueron la base de la movilización que a su vez produjo los sacrificios, la ira, la memoria y los patrones de acción colectiva que transformaron a la gente y a sus comunidades. La gente no “tenía” simplemente los valores que prefería; se habían demostrado a sí mismos y a los demás que podían estatuir e imponer esos valores, muchas veces contra circunstancias muy desfavorables. Los ensayos de Joseph, de Knight y de Nugent y Alonso hacen hincapié en el capital simbólico y político generado por esa experiencia, en tanto que Florencia Mallon nos recuerda que esa movilización y los valores que la alimentaron tenían una prehistoria —por lo menos en Puebla— en la guerra civil de finales de la década de 1850. En Rusia también hubo un “ensayo general” en 1905, pero la movilización rural no estuvo ni de cerca tan extendida ni tan institucionalizada como en México. Esta diferencia puede servir en parte para explicar la duración del interregno en México, la tenacidad de sus heterodoxias locales y las concesiones que el estado estuvo obligado a hacer. Pero tal vez no sirve para explicarla por completo. Aunque el estado posrevolucionario mexicano es indudablemente producto de la Ilustración y de las ideas decimonónicas sobre el progreso científico, al parecer estaba mucho menos determinado que Lenin a imponerle a la sociedad, por la fuerza y sin importar el precio, un molde utópico moderno y centralista.

¿Cuán “arraigada” está la revolución en la comunidad y en la cultura popular? Ésta es la pregunta que Agulhon se formula, y también muchos de los autores de este libro. Hay que notar, sin

embargo, que plantearse esto no es lo mismo que preguntarse qué tan cerca están –normativa e institucionalmente– las expresiones local y nacional de la revolución. Una revolución puede estar firmemente arraigada a pesar de presentar diferencias normativas sustanciales, siempre que el estado no esté comprometido a aplastar esas diferencias. El ensayo de Rockwell, por ejemplo, muestra en forma cuidadosa cómo la escuela es un terreno negociado en el que se honran criterios mínimos nacionales/burocráticos y que, al mismo tiempo, alberga intereses locales, si no opuestos a esos criterios, por lo menos muy diferentes. Las dos visiones de la escuela no coinciden, pero tampoco son fuente de grandes conflictos. De esa misma manera, uno imagina que el catolicismo popular prerrevolucionario de Michoacán, descrito por Marjorie Becker (Joseph y Nugent 1994), pudo no satisfacer los patrones de ortodoxia de un arzobispo. No obstante, desde hace mucho la iglesia mexicana ha hecho las paces, si no con toda, sí con gran parte de la heterodoxia popular.

Si el grado de desalineamiento normativo no es necesariamente un indicador confiable de conflicto, entonces quizás el grado de desalineamiento institucional pueda serlo. ¿Acaso no deberíamos esperar que el sincretismo institucional sirva para hacer una trama inconsútil entre la revolución nacional y la local? La sorprendente respuesta –si comprendí el significado del ensayo de Jan Rus (Joseph y Nugent 1994)– es ¡no! En los Altos de Chiapas, las autoridades tradicionales (escribas-principales) y el sistema de cargos que emplean han llegado a representar el aparato de poder revolucionario. Y en el proceso, también se han convertido en agentes de la centralización y de la influencia ladina, todo en nombre de la defensa de la tradición. Lejos de legitimar la “revolución institucionalizada”, el sincretismo resultante sirve para deslegitimar al estado. La dinámica que Rus describe es impresionantemente parecida al análisis de Romana Falcón (Joseph y Nugent 1994) sobre la manera en que el porfiriato asimiló a los caciques locales a través de las jefaturas políticas, y cómo esa asimilación sirvió para vincular el régimen de Díaz con el ejercicio arbitrario del poder personal, restándole, por lo tanto, legitimidad entre el pueblo. Evidentemente, el sincretismo institucional no legitimará a un régimen si éste permite a los representantes locales del estado violar en forma impune los valores revolucionarios que su pueblo en verdad ha hecho suyos.

Los estudios empíricos, así como los ensayos sintéticos de Joseph y Nugent, Knight, Roseberry y Sayer, sugieren de manera enfática dos conclusiones más. La primera es que no podemos simplemente dar por sentado que las élites del estado tienen en verdad un “proyecto hegemónico”. Ésta es una cuestión empírica, no un supuesto. La segunda, y aún más importante, es que aun cuando ocasionalmente podría hablarse de un proyecto económico de las élites del estado, siempre debe hablarse en *plural* de cultura popular y resistencia a tales proyectos. La fuerza y elasticidad de la resistencia popular ante cualquier proyecto hegemónico reside precisamente en su pluralidad. Como observa Roseberry, la resistencia popular no tiene una contrahegemonía unitaria que imponer; más bien busca evadir. Puesto que no habla con una sola voz, no puede ser silenciada con un solo golpe represivo o retórico. Puede asumir una apariencia hegemónica y continuar con su alegre –o no tan alegre– camino, contraviniendo de manera informal las realidades oficiales. O puede rechazar esa apariencia, como lo han hecho los decididos pobladores de Namiquipa, Chihuahua, descritos por Nugent y Alonso, y sostener sus demandas locales de tierra y estatus. Por último, puede hablar una lengua que simplemente resulte ininteligible dentro del discurso prevaleciente –como lo hicieron en 1968 los siete acusados durante el juicio de conspiración que se les siguió en Chicago, quienes al comparecer en el estrado, en vez de hacer una defensa legal, cantaban “Oooooom, oooooom”.

El análisis de los procesos hegemónicos es una maleza conceptual en la que más de un inteligente científico social se ha perdido. Por afán de provocar y cultivar mi agnosticismo, terminaré con unas cuantas preguntas acerca de la hegemonía que habría que responder con cierta claridad antes de esperar un mayor avance conceptual. La primera es: ¿cuán coherentes son, en tanto que materia histórica, la mayoría de los proyectos hegemónicos de la élite? La segunda: asumiendo que, a nivel de ideas, pueden ser descritos como razonablemente coherentes, ¿qué tan coherentes son cuando se traducen a la práctica? ¿Cuáles son, en esa práctica, los papeles relativos de las ideas, las rutinas, los rituales y el “tributo simbólico”? La tercera: ¿qué tan estrechos son los proyectos hegemónicos? ¿Qué tan fácil es especificar de manera precisa lo que requieren y lo que excluyen? Y, por último, ¿cuál es el público, o los públicos, de los procesos hegemónicos? ¿Qué tan importante es el alineamiento y el consentimiento normativos de las clases populares en

comparación con, digamos, su aceptación práctica? ¿Qué tan importantes son los procesos hegemónicos para la cohesión, autoconfianza y propósitos morales de las propias élites del estado?

Éstos serán temas a debatir mientras sigamos analizando el significado y la herencia de la revolución mexicana. No obstante, creo que no hay mejor lugar para comenzar a confrontarlos que en esta lograda compilación.

James C. Scott
Universidad de Yale

LA FORMACIÓN DEL ESTADO

■ Philip Corrigan

Historiadores, antropólogos y sociólogos han comenzado a reconstituir el paradigma apropiado para estudiar “el Estado”. Aunque la relevancia de este último concepto aún es objeto de debate, muchos idealistas (como Cassirer) y materialistas (como Engels o Lenin) han defendido la importancia de este enfoque como esencia, facticidad objetiva, fenómeno de segundo orden, espíritu, campo cultural, etcétera. Es decir, como *una Cosa*. Marx intenta disipar este esencialismo-y-reificación (cosificación), empeño en que lo siguieron Mao y Gramsci. Todo este trabajo reciente se concentra en las formas de organización social, particularmente en la organización documental, como *formas de autoridad y de gobierno*. Así, la cuestión clave es NO *quién* gobierna sino *cómo* se efectúa ese gobierno. Esta concepción ampliada de lo político (que abarca los rasgos políticos de todas las relaciones económicas, culturales y “privadas”) corresponde a un cambio en las prácticas dominantes—dentro de las sociedades capitalistas avanzadas, las formaciones capitalistas dependientes y los países socialistas— en las que términos como “ejercicio del poder” y “empresarial” se utilizan ahora de manera muy amplia.

Este replantamiento de la pregunta “cómo”, de manera que sea necesariamente anterior a las preguntas de “por qué” y “quién” o “a quién”, ha orientado destacados estudios hacia una sociología histórica similar a la que Philip Abrams ha fomentado. Se corresponde con los multiplicados desafíos y las crisis que enfrenta la legitimidad: formas socialistas, críticas feministas, análisis antirracistas y dentro del ejercicio del poder de las formaciones capitalistas, y con el redescubrimiento de gran parte del Marx “perdido” (es decir, desconocido) para aquellos que formaron parte de la Segunda y la Tercera Internacional, quienes dieron forma al marxismo tal como se vivió en los años sesenta y setenta. Aquí el énfasis cruza fronteras disciplinarias (incluyendo teoría política, además de antropología, sociología e historia, como ya se indicó) y trasciende las prácticas de “mantenimiento de límites” que separan a la subjetividad de la cultura, a la cultura del poder, al poder del conocimiento, al “estado” de las subjetividades.

El argumento (pues eso es lo que es y sigue siendo) que explica la *formación del estado* se desarrolla como sigue: ninguna forma histórica o contemporánea de gobierno puede ser entendida (1) en los términos de su propio régimen discursivo o repertorio de imágenes; (2) sin investigar la genealogía histórica, arqueología, origen (y transmutación) de tales términos *como formas*; (3) sin una conciencia de "la perspectiva exterior", como en el "aprendizaje desde 'el exterior'", que es tan evidente, ya sea como positividad o como la negatividad de las imposiciones de imperativos político-culturales (por ejemplo, con relación a Aïd o US AID); y (4) de manera que se *silencien* los rasgos sexistas y racistas de la "sujeción organizadora políticamente" (Abrams [1977] 1988).

Lo que el enfoque "formación del estado" promete es una manera de superar (dentro del ámbito en que se enfoca) las antinomias (tanto de los estudiosos marxistas como de los burgueses) entre Represión y Consenso, Fuerza y Voluntad, Cuerpo y Mente, Sociedad y Yo. En suma: lo objetivo y lo subjetivo (Mao 1966). Se argumenta que éstos son los arquetipos disciplinados, poderosos y reconocidos del racionalismo y la Ilustración. En otras palabras, se vuelven visibles el patriarcado, el racismo y el clasismo como rasgos constitutivos del dominio (tanto precapitalista como capitalista; capitalista desarrollado y capitalista colonial, socialista de vanguardia y socialista reformista). El ejercicio del poder se unifica con el reino de lo "privado"; de hecho, parece constitutivo de esa crucial división "privado"/"público", y las subjetividades sexualizadas (como parte de los medios de la modernidad) ingresan a la "política".

Por último, se concentra aquí la materialidad de la regulación moral y la moralización de la realidad material. Lo que es natural, neutral, universal —es decir, "lo Obvio"— se vuelve problemático y cuestionable. Socializar a Freud y a Jung significa psicologizar a Marx (por ejemplo, Reich, entre los teóricos políticos más desatendidos del siglo XX). Las cuestiones de "relevancia" y "evidencia" cambian por consiguiente. Sobre todo, estos reinos desplazados y condensados de afectividad, conocimiento corporal, aspiraciones espirituales, simbologías culturales y asociacionismo personal pasan a ser vistos como sitios/paisajes de formas sociales organizadas en un grado máximo (es decir, experiencias históricas de desempoderamiento, del poder, explotación, opresión, dominación y subordinación). Aquí hay un "feliz isomorfismo" (¿"afinidad electiva"?) con el trabajo de notables lingüistas *sociales*, que se suma a ellos en la expo-

sición y explicación de los poderes gobernantes, y en consecuencia poderes estatales, como una gramática social. Redescubierta, pero en un sitio diferente, se halla *la gramática de la política*.

I

Prolegómenos teóricos

CULTURA POPULAR Y FORMACIÓN DEL ESTADO EN EL MÉXICO REVOLUCIONARIO¹

■ Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent

Un rasgo central del pasado de México y de América Latina ha sido la continua tensión entre las culturas populares emergentes y los procesos de formación del estado. Paradójicamente, durante mucho tiempo esta relación ha sido mal entendida y ha atraído la atención de los estudiosos principalmente cuando se ha roto, y en especial cuando ha dado lugar a episodios duraderos o apocalípticos de insurrección masiva o de represión dirigida por el estado. Entretanto, la dinámica del trato cotidiano del estado con la sociedad de base ha sido ignorada en gran parte; de hecho, los latinoamericanistas rara vez han examinado en forma simultánea las culturas populares y las formas del estado, por no hablar de las relaciones que hay entre ambas. Este libro reúne una serie de estudios y reflexiones que brindan una nueva perspectiva sobre ese complejo asunto.

Friedrich Katz expuso atinadamente los términos de una paradoja que nosotros, como historiadores, antropólogos, críticos culturales y sociólogos mexicanistas debemos abordar en nuestro trabajo. México es el único país en el continente americano en el que "toda transformación social importante ha estado inextricablemente ligada con levantamientos rurales populares" (Katz 1981b). De hecho, tres veces en el curso de un siglo –en 1810, en las décadas de 1850 y de 1860, y una vez más en 1910– surgieron movimientos sociales y políticos que destruyeron el estado existente y la mayor parte del aparato militar, y después construyeron un nuevo estado y un nuevo ejército. No obstante, en todos los casos los cambios que estos movimientos produjeron en el campo fueron a final de cuentas más bien modestos. Cada uno de los levantamientos resultó en la formación de estados en los que los campesinos (y los obreros urbanos) desempeñaban un papel subordinado. Los ejércitos, que al principio fueron sobre todo campesinos, pronto se convirtieron en garantes de un orden social cada vez más represivo, un orden que, con el tiempo, fue nuevamente impugnado y, finalmente, derrocado. ¿A qué se debe que quienes combatían por el poder convo-

caran repetidamente a los campesinos, y a qué se debe que estos últimos hayan respondido con tal frecuencia? Y lo que tal vez es todavía más importante: ¿cuáles fueron los términos de compromiso entre los diferentes grupos sociales involucrados, y cómo se negociaron esos términos? Katz cree que éstas siguen siendo las preguntas más interesantes a que se enfrentan los historiadores sociales de México. Y aunque se formulan dentro de un contexto nacional-histórico particular, dan lugar también a un problema teórico más amplio: el de la debatida relación del estado con la cultura popular.

Todos los ensayos recogidos en esta obra se ocupan de ese problema. Combinan el análisis empírico de los acontecimientos en México desde la segunda mitad del siglo XIX hasta el presente, con argumentos teóricos que van más allá de los materiales de caso específicos. El título deliberadamente irónico del libro yuxtapone “formas cotidianas” del penetrante análisis de James Scott sobre la resistencia campesina en el sureste de Asia (Scott 1985) y “formación del estado”, del estudio de Philip Corrigan y Derek Sayer sobre la formación del estado burgués en Inglaterra como una revolución cultural (Corrigan y Sayer 1985).* Aunque hasta ahora las importantes contribuciones de Scott, Corrigan y Sayer al estudio sobre el poder y la resistencia habían sido casi totalmente soslayadas por los mexicanistas, todos los colaboradores de este libro han encontrado que sus trabajos ayudan a abrir nuevos caminos hacia la comprensión de problemas añejos y aparentemente refractarios en la historia del México revolucionario.

En este ensayo introductorio, revisaremos primero –en forma breve y, esperamos, incitante– algunos temas y corrientes de importancia central en la historiografía reciente de la revolución mexicana y el México moderno. Después analizaremos las controversias teóricas relacionadas con los debatidos significados de cultura popular, resistencia y conciencia, por una parte y, por la otra, formación del estado. En el transcurso apelaremos a una diversidad de teóricos sociales comparativos –así como a estudiosos mexicanistas y latinoamericanistas– con la intención de crear un marco analítico para comprender las *relaciones entre* culturas populares y formación del estado en el México revolucionario y posrevolucionario.

* Se refiere al título de la edición original en inglés: *Everyday Forms of State Formation* [E.].

Quizás ningún otro acontecimiento ha dado pie a que los latinoamericanistas produzcan una historiografía tan abundante y metodológicamente refinada como la revolución mexicana de 1910. Sin embargo, a pesar de su solidez, esa vasta literatura ha padecido una marcada tendencia a aislar y privilegiar la revolución *como acontecimiento*—como el momento supremo de la resistencia popular en la historia mexicana— en vez de estudiarla como un proceso generado históricamente y de gran complejidad cultural. Es irónico que muchos estudiosos profesionales se hayan sumado (si bien involuntariamente) al partido político gobernante de México, el PRI, al convertir la revolución mexicana en “La Revolución”. Ese “acontecimiento” tuvo lugar, según las diversas perspectivas, entre 1910 y 1917; 1910 y 1920, o 1910 y 1910,² y las discusiones sobre cómo periodizar la revolución no sólo subrayan su complejidad como un proceso histórico durante el cual la resistencia popular figuró de manera significativa, sino también otro proceso simultáneo en el espacio y el tiempo: la formación revolucionaria y posrevolucionaria del estado. ¿Cómo, entonces, podría caracterizarse la relación entre la movilización popular y la(s) cultura(s) que la informan, y la formación del estado en el México del siglo xx?

Este asunto fundamental fue ignorado o pasado por alto durante muchos años por la temprana visión ortodoxa y “populista” de la revolución, que apareció en los trabajos señeros de participantes y observadores escritos en las décadas de 1920 y 1930. La ortodoxia describía el levantamiento de una manera esquemática y acrítica como un acontecimiento unificado, una revolución agraria virtualmente espontánea, que barrió al país entero rompiendo de manera tajante con un pasado esencialmente “feudal”. “El pueblo” se levantó lleno de indignación “de manera anónima”, como surgido del suelo mexicano, y derrocó a su antiguo dictador, Porfirio Díaz, y a los caciques locales más visibles. Y aunque la lucha social se desorientó durante una época en la que los caudillos de “La Revolución” pelearon entre sí, finalmente otorgó su esperado fruto—tierra para los campesinos y la nacionalización de las industrias extractivas controladas por extranjeros— bajo el régimen del presidente Lázaro Cárdenas, a finales de los treinta.

En las manos de comentaristas extranjeros, como Frank Tannenbaum, Ernest Gruening, Elyer Simpson e incluso John Steinbeck

(quien escribió el guión de la película *¡Viva Zapata!*), o de las de José Valadés, Jesús Silva Herzog y otros incontables cronistas veteranos, esas versiones populistas a veces asumieron proporciones épicas –y aun míticas–, y muy pronto fueron hábilmente sistematizadas por el nuevo Estado Revolucionario (O'Malley 1986; T. Benjamin 1994). La naturaleza empática y comprometida de gran parte de esas primeras obras, escritas cuando la revolución social estaba en su apogeo y el mito revolucionario del régimen comenzaba a cristalizar, ciertamente obliga a contextualizar (y moderar) las críticas. Sin embargo, por mucho que aún podamos disfrutar una noche la proyección televisiva de *¡Viva Zapata!*,³ hace mucho tiempo que la vieja ortodoxia se convirtió en un artefacto historiográfico.

Corrientes interpretativas más recientes representan significativos avances sobre la antigua ortodoxia, sobre todo porque cuestionan la aparente unidad de propósito que se ha incorporado a la conceptualización de la revolución social articulada por la primera ola de estudios de la revolución mexicana y sistematizada por los dirigentes del estado desde los años veinte. Es posible identificar por lo menos dos aproximaciones conceptuales en las obras de estudiosos que han hecho investigaciones sobre la revolución mexicana desde finales de los años sesenta. Por convenir a la exposición,⁴ designaremos a esas aproximaciones como “revisionistas” y “neopopulistas” (o “posrevisionistas”), que contrastan con la antigua perspectiva ortodoxa.

Los estudios revisionistas (para un debate detallado véase, por ejemplo, Bailey 1978; Carr 1980; Fowler-Salamini 1993; S. Miller 1988) han prestado especial atención a la relación entre la revolución y el estado, y han pintado el significado de la revolución con tonalidades decididamente oscuras. La avalancha de estudios –en su mayoría regionales– que han aparecido durante los setenta y los ochenta señaló de una manera precisa que aun cuando la revolución pudo haber comenzado con la activa participación de grupos auténticamente populares en diferentes regiones de México, muy pronto vio el ascenso de elementos de aspiraciones burguesas y pequeño-burguesas. Esos jefes empleaban a veces esquemas tradicionales de autoridad basados en intercambios patrón-cliente para cooperar y manipular a las masas de campesinos y obreros. Para los años treinta, los más independientes de estos detentadores de poder regionales y locales se hallaban subordinados (si no habían sido ya eliminados) por el naciente estado revolucionario. Como un moderno

Leviatán, el nuevo estado devoró las configuraciones políticas regionales, y con el tiempo perfeccionó —de una manera que recuerda la revisión de la revolución francesa hecha por Tocqueville— la fórmula de la centralización política y el desarrollo capitalista dependiente que había comenzado bajo la versión de Porfirio Díaz del *ancien régime* a lo largo de las tres décadas y media anteriores a 1910. (Véanse, por ejemplo, R. Hansen 1971; Córdova 1973; J. Meyer 1976; Ruiz 1980; Brading 1980; Jacobs 1983; Ankersen 1984; Falcón 1984; Pansters y Ouweneel 1989.)

Una consecuencia desafortunada del hecho de que los revisionistas hayan identificado el surgimiento del estado revolucionario mexicano como el logro decisivo de aquella década de violencia ha sido el relegar la participación popular a un papel secundario, casi insignificante. Por ejemplo, en su ensayo sobre la revolución mexicana incluido en la *Cambridge History of Latin America* (1986), John Womack propone una tesis revisionista en términos especialmente provocadores e inequívocos. Aunque admite que los movimientos campesinos y los sindicatos se convirtieron en fuerzas significativas y que la sociedad mexicana sufrió “crisis extraordinarias y serios cambios” entre 1910 y 1920, Womack argumenta que es evidente que la continuidad se impuso sobre el cambio. “La crisis no fue ni siquiera lo suficientemente profunda para quebrantar el dominio capitalista de la producción. Las cuestiones de mayor relieve eran las cuestiones de estado.” Llevado (uno supondría que a su pesar)⁵ a la conclusión de que “por lo tanto el asunto central no es tanto la revolución social como el control político”, Womack explica que su ensayo “sólo toca brevemente los movimientos sociales porque por importante que sea su surgimiento, su derrota y subordinación importaron más” (Womack 1986:81-81).

Pocos negarían, en un postrer análisis, que los movimientos sociales más populares en el México del siglo xx fueron derrotados o cooptados por el estado, o que se derrumbaron o implosionaron debido a contradicciones internas de los propios movimientos. Tampoco es difícil reconocer el valor de un enfoque como el que Womack esbozó en los ochenta para situar la revolución mexicana en relación con las fuerzas y estructuras políticas y económicas de escala mundial. Finalmente, concentrar el análisis en la dimensión política de la década revolucionaria y en las consecuencias materiales que tuvo el ejercicio del poder al rehacer —y destruir— las vidas de millones de personas, tiene la utilidad de corregir la imagen romántica de la re-

volución y de lo que ha pasado por una auténtica insurgencia popular y campesina, imagen que infesta gran parte de la literatura sobre movimientos sociales y protestas rurales de América Latina.⁶

Las propias interpretaciones revisionistas de la revolución mexicana aparecieron, en gran medida, como respuesta a la crisis histórica del estado mexicano después de 1968. Ese año (al que Marshall Berman probablemente llamaría "un gran año modernista", véase Berman 1992:55) se inició con la esperanza y la promesa de la primera ofensiva Tet en Vietnam, la Primavera de Praga, los días de mayo en París y las movilizaciones estudiantiles a través de Asia, Europa y Estados Unidos, y terminó con una intensificación de los bombardeos a lo largo y ancho del sureste de Asia, disturbios en Chicago, tanques rusos en Checoslovaquia y la matanza, en la ciudad de México, de centenares de civiles inermes en la plaza de Tlatelolco. No es extraño que en las décadas de 1970 y 1980 los revisionistas buscaran poner de cabeza la vieja ortodoxia revolucionaria. Ni tampoco es coincidencia que fuera dentro de ese clima político que la nueva historia regional de México alcanzara la mayoría de edad, con un gran número de revisionistas entre sus miembros fundadores. Desafiando el saber convencional que reposaba en una envejecida historiografía capitalina, desmistificando las interpretaciones oficiales de los acontecimientos regionales a la vez que reclaman héroes locales, buscando las raíces históricas y las analogías que podrían guiar la actividad política del presente, los nuevos historiadores regionales y los microhistoriadores expidieron una grave denuncia contra la asfixiante centralización del estado posrevolucionario (Martínez Assad 1990, 1991; Joseph 1991b; Van Young 1992b; Lomnitz-Adler 1992; Fowler-Salamini 1993).

Pero si bien los revisionistas han hecho importantes avances al reinterpretar los grandes acontecimientos y el contexto político-económico de la revolución mexicana desde puntos de vista regionales en vez de metropolitanos, no han logrado del todo extender el análisis hasta las comunidades rurales.⁷ De hecho, no sólo no han podido comprender la conciencia política de la masa revolucionaria y la cultura en que se sustenta; en algunos relatos revisionistas la dimensión popular de la práctica revolucionaria ha sido consignada al basurero de la historia.

Pero, como lo expuso sin tapujos uno de los primeros críticos de las descripciones revisionistas, es indudable que la revolución fue algo más que "una serie de episodios caóticos, impetuosos, en los

que las fuerzas populares, en el mejor de los casos instrumentos de caciques manipuladores, o de líderes de aspiraciones burguesas y pequeñoburguesas” (Knight 1986a:xi). Adolfo Gilly, en su influyente libro *La revolución interrumpida* (1971), demostró cómo los ejércitos populares del sur y del norte se unieron (aunque fugazmente) en 1914-15 para enfrentar de manera directa a la burguesía. Allí donde Womack subrayó “la derrota y la subordinación” de los movimientos sociales populares, Gilly llama nuestra atención hacia la vitalidad y la eficacia de la presencia popular durante el periodo de la rebelión armada en México, de 1910 a 1920. Como para echarle gasolina a este fuego en especial, Alan Knight argumenta de manera enfática que “no puede haber una alta política sin una buena dosis de baja política. Esto es especialmente cierto ya que, según creemos, la revolución fue un movimiento auténticamente popular y por ende un ejemplo de esos episodios relativamente raros en la historia en los que *la masa de gente* influye de manera profunda en los acontecimientos” (1986a:x-xi, las cursivas son nuestras). De esa manera, sostiene él, los movimientos populares de diversas regiones que animaron la “baja política” del periodo 1910-1920 deben ser vistos como “los precursores, los necesarios precursores de la revolución *étatiste*—la “alta política”— que vino después, en las décadas de 1920 y 1930 (1986a:xi).

Sin embargo, este tipo de objeción a las interpretaciones revisionistas sólo puede ser convincente si especifica lo que se quiere decir con “popular”, y qué o a quiénes se quiere designar con frases como *las masas populares*. Las invocaciones a “el pueblo” en general pueden ingenuamente prestarse al juego del partido gobernante de México, un partido político que, a pesar del descrédito definitivo de su sueño populista en la década de 1980, en la década siguiente todavía insistía en que era el partido de una revolución institucionalizada de las clases populares. De hecho, las invocaciones a “el pueblo”, “lo popular”, y otras del mismo tipo corren el riesgo de resucitar el romanticismo característico de los primeros estudios de las décadas de 1920 y 1930. Sin embargo, los trabajos más recientes de los neopopulistas y críticos del estado tienen la virtud, por lo menos de manera potencial, de tomar con seriedad los movimientos sociales campesinos que han aparecido en forma intermitente por todo México desde 1910, así como en las décadas anteriores.⁸

Hasta ahora, al caracterizar las interpretaciones de la revolución mexicana formuladas por los revisionistas y sus sucesores, hemos

subrayado sus diferencias más destacadas como corrientes historiográficas. No obstante, estas diferencias ocultan el hecho de que en un nivel fundamental ambas líneas de interpretación intentan unir el mismo conjunto de temas; las dos quieren articular la cultura popular, la revolución y la formación del estado en el análisis del México moderno.

Por ejemplo, tanto revisionistas como neopopulistas han escrito volúmenes sobre los agravios y demandas locales y la capacidad que tenían los actores locales para darles voz (por ejemplo, Knight 1986a; Tutino 1986; Nugent 1988a; Joseph [1982] 1988; Katz 1988a).⁹ También se ha considerado el papel de los grandes determinantes estructurales, incluyendo las crisis ecológica y económica que caracterizaron la subordinación de México dentro de un disparo sistema mundial de expansión capitalista al comienzo del siglo xx (Katz, 1981a; Hart 1987; Ruiz 1988; Joseph [1982] 1988). Todos los patrones de autoridad, reclutamiento y movilización, y la gama de relaciones entre los líderes y seguidores revolucionarios que aparecieron en el variado proceso de mediación entre el estado, los poderes regionales y la sociedad local han sido explorados en una medida u otra (Brading 1980; Katz 1988a; Nugent 1988a; T. Benjamin y Wasserman 1990; Rodríguez 1990).

Sin embargo, es instructivo distinguir las maneras en que cada corriente interpretativa conceptualiza los vínculos entre el estado y la(s) cultura(s) popular(es) durante la revolución mexicana. Los revisionistas, cuidadosos de las críticas de la izquierda a la "nueva historia social" como un ejercicio apolítico y por ende potencialmente romantizante (Bernard Cohn, de manera sardónica la apodó "historia proctológica" [1980:214]; cf. Judt 1979; Stearns 1983), establecieron con éxito la dimensión política en el centro de la *problématique*. Demostraron así una conciencia de las relaciones de poder que ligan a la sociedad y a la cultura locales con los contextos más amplios de región, nación, economía internacional, y una arena política de escala mundial (a propósito del poder local y regional véanse Joseph 1986; y De la Peña 1989). Pero como hemos señalado, con frecuencia su trabajo oculta a las personas que hicieron la revolución mexicana a la vez que, como Alan Knight nos lo ha recordado una y otra vez, caen recurrentemente en la "estatolatría" (cf. Gramsci 1971:268). Para decirlo de manera tosca, al concentrar sus análisis en la relación entre el estado nacional y los líderes y movimientos regionales (sin extender el análisis al nivel local) han

"vuelto a meter al estado", pero han dejado a la gente afuera (cf. Nugent 1988:15ss).

Por otra parte, los críticos de los revisionistas reclaman que se brinde mayor atención a la participación de las clases populares en la revolución mexicana, y sus reclamos se basan en gran parte en una lectura sensata de las propias monografías de los revisionistas, bien documentadas y con una gran riqueza empírica (véase, por ejemplo, V. García 1992, que se apoya en los excelentes estudios regionales sobre el Veracruz revolucionario hechos por Falcón y S. García [1977, 1986] y Fowler-Salamini [1978]). Entretanto, trabajos más recientes han logrado el reconocimiento teórico de lo realizado por esas clases populares en la práctica histórica, especialmente la articulación de formas características de conciencia y experiencia. Hasta ahora, sin embargo, la mayoría de aquellos que han criticado el revisionismo se ha resistido a considerar esa conciencia con seriedad y detenimiento y a examinar su relación con la cultura popular.¹⁰ Pero como el trabajo de James Scott —entre otros— y buena parte de los ensayos de este libro revelan, tal conciencia es proclamada con base en tradiciones selectivas (y siempre debatidas) de memoria histórica que son inherentes a "subculturas de resistencia" popular y de ellas se nutren (Scott 1985; véanse también Scott 1990; Adas 1982; Guha 1982a, 1982b, 1983b, 1984, 1985; Alonso 1992b; Hernández Chávez 1991; Nugent 1992; Koreck 1991, y los capítulos de Joseph, Mallon, Nugent y Alonso en este libro, y Rus en Joseph y Nugent 1994, pero cf. Rebel 1989).

Los ensayos que siguen van más allá de interpretaciones anteriores de la revolución al describir minuciosamente la variedad de corrientes y modalidades a través de las cuales los movimientos populares influyeron sobre la revolución y el nuevo estado, y jugaron un papel en la transformación de la sociedad mexicana. Más aún: más allá de afirmar que los movimientos populares de diversas regiones fueron los necesarios precursores de la "revolución estatista" que tuvo lugar en las décadas de 1920 y 1930, estos estudios nos muestran algo de la dinámica de la formación del estado, y especialmente los procesos cotidianos mediante los cuales el nuevo estado atrajo a las clases populares y viceversa. Estos análisis procuran explicar aquellos aspectos de la experiencia social que realmente han cambiado, y buscan identificar a los agentes y las agencias de la transformación social. Basados en la interpretación de las continuidades y discontinuidades del poder y de las experiencias de la resistencia

popular que han dilucidado las investigaciones recientes sobre el México revolucionario y otros países, demuestran que la participación popular en los múltiples campos en que se llevaban a cabo los proyectos oficiales invariablemente tenía por resultado negociaciones desde abajo.

METER OTRA VEZ AL ESTADO SIN DEJAR FUERA A LA GENTE.

Este volumen va más allá de los trabajos anteriores sobre México porque nuestra preocupación explícita es diseñar un marco analítico para integrar de manera simultánea visiones de la revolución mexicana “desde abajo”, con una “visión desde arriba” más exigente y matizada. Esto requiere un concepto de cultura popular que se pueda analizar con relación a una noción de la formación del estado que reconozca por igual la importancia de la dimensión cultural del proceso histórico y de la experiencia social. En lugar de comenzar con definiciones abstractas de estos términos, empezaremos por subrayar el inmenso valor de las investigaciones realizadas fuera de México para valorar la relación entre cultura popular y formación del estado.

Por ejemplo, al dejar al descubierto las ordinarias y cotidianas “armas de los débiles” desplegadas por los campesinos, y al explorar las informales “subculturas de resistencia” que las sustentan, los estudios de James Scott sobre el sureste de Asia redirigen la atención hacia los grupos y clases subordinados como protagonistas de la historia (Scott 1977, 1985, 1987). Al criticar el estatus que los estudiosos normalmente conceden a los movimientos “organizados” (basados o no en la clase social) como el único marco relevante para comprender lo “revolucionario” y otros episodios de insurgencia (Scott 1976, 1985, 1987, 1990), y al emplear nociones de “economía moral” tomadas de E. P. Thompson, el trabajo de Scott y el de otros estudiosos del sureste asiático (por ejemplo, Adas 1982; Kahn 1985; Scott y Kirkvliet 1986) ha tenido un papel importante en los recientes debates sobre el carácter de la conciencia popular. Igualmente sobresalientes han sido los estudios que aparecieron en *Subaltern Studies* durante la década de 1980, el libro *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (1983) de Ranajit Guha, y las penetrantes y fascinantes reseñas y críticas a esa obra del grupo de *Subaltern Studies* (por ejemplo, Bayly 1988; O’Haulon 1988; Spivak 1985, 1988). De manera semejante, el ensayo progra-

mático de Steve Stern que sirve como introducción a *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World* (1987) y su crítica a la teoría de los sistemas mundiales de Wallerstein (1988) han colaborado a poner nuevamente el tema de la conciencia política en la agenda de quienes quieren comprender la revuelta rural en América Latina.

Lo que unifica a esos estudios es su compartida insistencia en que la naturaleza de la experiencia y la conciencia populares sólo se puede especificar en contextos históricos de poder desigual en los que se elabora o manifiesta la cultura popular. El poder del estado, y especialmente del estado capitalista, ha sido de notable importancia al suministrar algunos de los términos propios bajo los que los grupos subordinados han iniciado sus luchas de emancipación, particularmente en el siglo XX. Recurriendo a una metáfora thompsoniana diferente —el “campo de fuerza”—, William Roseberry explora, en su colaboración en este libro, tanto las posibilidades como los límites de la hegemonía del estado. Una línea de investigación adoptada en la mayoría de los ensayos que siguen incluye el examen de lo que Roseberry llama *procesos* hegemónicos, que él y otros colaboradores se han esforzado en distinguir de la hegemonía como *resultado* (véanse también Roseberry y O’Brien 1991, Roseberry 1989).

Nuestra insistencia colectiva en ver la hegemonía, la cultura, la conciencia y la experiencia *en movimiento histórico* está en gran medida motivada por la estrecha vinculación que guarda con la conceptualización de la formación del estado como un proceso *cultural* con consecuencias manifiestas en el mundo material. En este punto nos apoyamos en el estudio de Philip Corrigan y Derek Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution* (1985). Al presentar su versión de un ejemplo específico de transformación cultural ocurrido en Inglaterra a lo largo de ochocientos años, Corrigan y Sayer señalan algo que reconocen por igual sociólogos, marxistas y feministas: que el “triunfo de la civilización capitalista moderna implicaba también una revolución cultural masiva —una revolución tanto en la manera en que el mundo era entendido como en la manera en que los bienes eran producidos e intercambiados” (Corrigan y Sayer 1985:1-2).

Esta revolución “en la manera en que el mundo era entendido” ocurría (y continúa ocurriendo) tanto en la manera en que los súbditos del estado elaboraban su experiencia (un tópico que veremos más adelante cuando analicemos la cultura popular) como en la

manera en que se elaboraban “las actividades del estado, las formas, rutinas y rituales... para la constitución y regulación de las identidades sociales” (Corrigan y Sayer 1985:2).

El análisis de la formación del estado inglés presentado en *The Great Arch* se basa en buena medida en las antiguas colaboraciones de Corrigan y Sayer con Harvie Ramsay, incluyendo su crítica al bolchevismo en *Socialist Construction and Marxist Theory* (1978) y *For Mao* (1979) y su influyente artículo sobre “The State as a Relation of Production” (Corrigan, Ramsay y Sayer 1980). En este último ensayo señalaban:

las formas reales de dominación del estado son los “rituales de mando” aparentemente eternos y ajenos a los conflictos de clase, y las categorías de absolutismo moral, y no lo son menos las declaraciones relativas “al interés nacional” y la “racionalidad” o “razonabilidad”. Lo que tales rituales y categorías posibilitan es una manera de analizar prioridades políticas que vuelve inexpresable mucho de lo que se vive como problemas políticos (Corrigan, Ramsay y Sayer 1980:17-19).

En escritos posteriores, y especialmente en su ensayo de 1982, “Marxist Theory and Socialist Construction in Historical Perspective”, y en *The Great Arch*, Corrigan y Sayer se basan en Marx, Weber y Durkheim para elaborar su razonamiento de que “en una sociedad desigual en términos materiales, la afirmación de la igualdad formal puede ser violentamente agobiante, [de hecho] es en sí misma una forma de dominio” (1985:187). De manera sistemática, ponen al descubierto el repertorio de actividades y formas culturales del estado que han suministrado modos de organización, práctica social e identidad, pero que con mucha frecuencia los historiadores han ignorado o desechado como algo natural. Una vez más, en *The Great Arch*, apuntan

el papel fundamental que tienen dentro de las teorías sociales que hemos considerado sobre la formación del estado y la revolución cultural que ella conlleva en el ordenamiento de una sociedad en la que la economía capitalista es posible –para invertir el dogma marxista “corriente”. Para Marx [...] esas transformaciones [...] son parte de la construcción de un orden social burgués, una civilización. El capitalismo no es solamente una economía, es un con-

junto regulado de formas sociales de vida (Corrigan y Sayer 1985:187-88).

Comprender cómo un conjunto regulado de formas sociales de vida –por ejemplo, el capitalismo– surgió en México en una modalidad tan fuerte no es tarea fácil, especialmente desde que su consecuencia histórica con frecuencia es disfrazada como el resultado de una guerra popular campesina. Pero ésa es la paradoja a la que se enfrentan los siguientes ensayos, y brinda un *leitmotiv* que recorre los estudios empíricos de este libro. El supuesto básico de principio a fin es que la cultura popular y la formación del estado sólo se pueden comprender en términos relacionales (véanse Corrigan 1975; Mohanty 1992:2).

CULTURA POPULAR

Hasta hace muy poco, eran sorprendentemente escasos los trabajos sobre cultura popular en América Latina que intentan comprenderla, sobre todo, como un asunto de poder: un problema de política. Lo que se ha hecho en esa vena se ha restringido generalmente a los grupos urbanos y se ha concentrado abrumadoramente en la naturaleza, recepción y consecuencias de la cultura de masas bajo el capitalismo. En lo que respecta a las zonas rurales de América Latina –y México era un país preponderantemente rural durante el periodo que se analiza en este libro–, la mayor parte de los estudios sobre cultura popular todavía están enmarcados dentro de los términos de una vieja tradición de estudios sobre folklore.

Esta venerable tradición, que a lo largo de los años fue sagazmente confiscada y legitimada por el populista estado revolucionario de México (O'Malley 1986), ignora en gran parte la amplia dinámica sociopolítica en la que están incrustadas las comunidades rurales. En vez de ello, perpetúa nociones de una cultura rural singular, auténtica, presentada habitualmente como el repositorio de la identidad y la virtud nacionales (cf. R. Bartra 1987, 1991; Monsiváis 1981; véase también el análisis de Carr¹¹ sobre cómo los artistas izquierdistas y el Partido Comunista de México indujeron esas construcciones unitarias). En consonancia con esa perspectiva, se emplea el término *cultura popular* para referirse a la cultura expresiva –la música, las artes, la artesanía, los relatos, los rituales, el teatro– del *campesinado* (y de la clase obrera y urbano-popular). Sin

embargo, por mucho que los folkloristas lamenten que la pureza de esa cultura campesina esté siendo degradada por la inexorable embesuda de la industrialización y de las modernas "culturas industriales", su saber generalmente es incapaz de relacionar asuntos de significación con cuestiones de poder.

Algunos trabajos recientes sobre cultura popular en América Latina han tomado un giro diferente. Influidos por la obra de Gramsci y de escritores italianos más recientes (por ejemplo, Cirese 1979; Lombardi Sarriani 1975, 1978), así como por los estudios teóricos y empíricos del crítico de arte y sociólogo argentino Néstor García Canclini (1982, 1987, 1988, 1990), los estudiosos han llegado a reconocer que la cultura popular no puede ser definida en términos de "sus" propiedades intrínsecas. En vez de ello, sólo puede ser concebida en relación con las fuerzas políticas y las culturas que la emplean. Como ha escrito García Canclini, "Sólo puede establecerse la naturaleza 'popular' de alguna cosa o fenómeno por la manera en que es empleada o experimentada, no por el lugar donde se origina" (1982:53).

Si las antiguas nociones de folklore tenían la cultura popular de una solidez primordial, los trabajos recientes sobre comunicación y medios de difusión masiva bajo el capitalismo se han ido con demasiada frecuencia al extremo opuesto y la han despojado de cualquier contenido. Basándose en una definición de "cultura masificada"¹² como aquella cultura producida por los medios de difusión masiva, la educación y la tecnología informativas, los estudios hechos desde tal perspectiva tienden a contemplar la cultura popular sólo como una expresión —o síntoma— de un proceso global de dominación cultural y homogeneización (por ejemplo, Matclart y Siegelau 1979-83; Fernández Christlieb 1982, y muchos de los ensayos de la compilación de Aman y Parker 1991). Esta visión maniquea y apocalíptica de la cultura masificada con frecuencia conlleva algunas de las asunciones románticas que infestan el enfoque folklorista; principalmente, que los medios de difusión masiva están destruyendo todo lo que es prístino y auténtico en la esfera cultural y, además, que esa estrategia manipuladora se está aplicando sobre sujetos pasivos.¹³

La contrargumentación empírica a tal tipo de razonamiento ha sido expuesta de manera persuasiva por García Canclini (1982) y Rodrigo Montoya y otros (1979) en lo que toca a México y a Perú, respectivamente. Primero, el capitalismo en América Latina no

ha tenido éxito en erradicar los llamados modos tradicionales o precapitalistas de producción o formas de vida social; ha sido más frecuente que éstos se hayan conservado en un estado de "integración parcial". Además, las lecturas más apocalípticas de la cultura de masas no advierten la variedad de maneras en que los medios son "recibidos" y sus consecuencias negociadas sobre el terreno.

Jesús Martín-Barbero (1987; s/f) desarrolla esta crítica aún más, combatiendo las versiones unilaterales y deshistorizadas del impacto de los medios de difusión sobre la sociedad, y trasladando el foco de la investigación, de la propia capacidad tecnológica de los medios para transmitir un mensaje ideológico, a los recursos culturales del público receptor. (Para una aplicación previa de este tipo de crítica a los estudios sobre cine, véanse *Screen Reader 1* 1977; Burch 1969.) Según la lectura de Martín-Barbero, los medios de difusión masiva actúan como vehículos o "mediaciones" de momentos específicos en la "masificación" de la sociedad, no como su fuente. Así, "la cultura de masas no es algo completamente externo que subvierte lo popular desde afuera, sino que en realidad es un desarrollo de ciertos potenciales que ya se encontraban en el seno de lo popular" (Martín-Barbero 1987:96; cf. De Certeau 1984; Mahan 1990; Yúdice et al. 1992). En otras palabras —como Bartra, Rockwell y Falcón lo indican en sus respectivos capítulos de Joseph y Nugent 1994— los medios de difusión masiva, la educación subsidiada por el estado, e incluso los agentes e instrumentos de una burocracia estatal represiva no solamente pueden servir como puntos de resistencia a proyectos del estado sino también permitir el apuntalamiento y la reconstitución de tradiciones populares.

En un esfuerzo por ir más allá de los defectos de las nociones de cultura popular que hay en el enfoque folklorista y el de cultura de masas, nosotros emplearemos el término para designar los símbolos y significados incrustados en las prácticas cotidianas de los grupos subordinados (véase especialmente el ensayo de Nugent y Alonso en este mismo libro). Esta manera de entender la cultura popular no *excluye* el análisis de las formas de cultura expresiva, y tampoco niega la posibilidad de una "cultura de masas" constituida predominantemente a través de los medios de difusión masiva controlados por las "industrias de la cultura". Pero incluye un sinnúmero de prácticas significativas que han sido soslayadas por las otras dos interpretaciones del término y, con Martín-Barbero, insiste en criticar

la proposición de que los instrumentos de la cultura de masas pueden llegar a tener efectos homogéneos en la sociedad entera.¹⁴

El propósito de designar la cultura popular como los símbolos y significados incrustados en las prácticas cotidianas de grupos subalternos no es inventar una rígida formulación que pueda permitirnos especificar qué son los contenidos de esos símbolos y significados –un ejercicio estático y reificante, en el mejor de los casos. Más bien, nuestra definición subraya su naturaleza procesal, e insiste en que ese conocimiento popular está siendo constantemente reelaborado y “leído” (cf. Rebel 1989) en el seno (y por encima) de la imaginación subordinada. “Constituida socialmente (es un producto de la actividad presente y pasada) y a la vez constitutiva social (es parte del significativo contexto en el que la actividad tiene lugar)” (Roseberry 1989:42), la cultura popular no es un dominio autónomo, auténtico y limitado, y tampoco una versión “en pequeño” de la cultura dominante. En vez de ello, las culturas popular y dominante son producto de una relación mutua a través de una “dialéctica de lucha cultural” (S. Hall 1981:233) que “tiene lugar en contextos de poder desigual y entraña apropiaciones, expropiaciones y transformaciones recíprocas” (cf. el ensayo de Nugent y Alonso).

Como Nugent y Alonso señalan, el tipo de reciprocidad indicada aquí no implica igualdad en la distribución del poder cultural, sino una secuencia de intercambios entre –y de cambios dentro de– los participantes en el intercambio (cf. Mauss [1925] 1967).

Lo esencial para la definición de cultura popular son las relaciones que definen “cultura popular” en una tensión continua (relación, influencia y antagonismo) con la cultura dominante. Es una concepción de cultura polarizada en torno de esta dialéctica cultural [...] Lo que importa no son los objetos de cultura fijados intrínsecamente o históricamente, sino el estado de funcionamiento de las relaciones culturales [...] (S. Hall 1981:235).

Esta manera de interpretar la cultura popular postula un conjunto de vínculos entre la producción de significado y unas relaciones de poder que son radicalmente distintas de aquellas que figuran en las conceptualizaciones folklorista o de cultura de masas. Es posible, por ejemplo, contemplar “el estado de funcionamiento de las relaciones culturales” en términos espaciales. Mirando las cosas desde este ángulo, donde los folkloristas podrían percibir las culturas

popular y dominante como dominios autónomos y singulares, los teóricos de la cultura de masas considerarían ambas como esferas integradas jerárquicamente, con los términos de su integración estipulados por la propia cultura dominante. Nosotros, en cambio, abogaríamos por entender la cultura popular como “un sitio –o más precisamente, una serie de sitios dispersos [...] donde los sujetos populares, como entidades distintas de los miembros de los grupos gobernantes, se forman” (Rowe y Schelling 1991:10). Dada la pluralidad de sitios o (mejor) espacios descentralizados, pueden surgir históricamente diversas posibilidades de resistencia (cf. Corrigan y Sayer 1985). Esta perspectiva informa nuestra crítica a las lecturas unitarias de la cultura popular mexicana y también nuestro reconocimiento de los múltiples ejes de diferencia en la sociedad mexicana que el populismo oficial se ha empeñado en oscurecer. En las manos del estado, advierte Carlos Monsiváis, “el término cultura popular termina unificando caprichosamente diferencias étnicas, regionales [...] de clase [y, añadiríamos, de género] y se inscribe a sí mismo en el lenguaje político” (Monsiváis 1981:33).

FORMACIÓN DEL ESTADO

Si las relaciones entre las culturas popular y dominante están cambiando constantemente y son parte de la lucha cotidiana por el poder, entonces el estudio de la cultura popular sólo puede ser conducido junto o en concierto con un estudio de la cultura dominante y un examen del propio poder, y especialmente de aquellas organizaciones de poder que proporcionan el contexto para la “lucha cotidiana”. Una organización de o una forma para regular el poder que es crucial en este sentido es el estado.

Aunque se ha tocado el punto una y otra vez, es pertinente repetir que el estado no es una cosa, un objeto que se pueda señalar (y por lo tanto asir, golpear o destruir) (Corrigan 1990b; Sayer 1987; Oyarzún 1989). La dificultad de especificar qué es el estado exactamente ha sido resuelta de diversas maneras. Para Engels, por ejemplo, el estado era una institución activa y transformadora que “fijaba el contrato del reconocimiento social general” sobre nociones de propiedad y el “derecho” de una clase para explotar a la otra; en tanto que para Weber el estado era una “comunidad humana” que disfrutaba del legítimo monopolio sobre el uso de la fuerza (Engels [1884] 1942:97; Weber [1918] 1958:78). Un rasgo común de estas caracterizaciones

del estado es que indican una relación de poder. Un rasgo adicional, quizás expuesto de manera más matizada y compleja en Weber –y posteriormente en Gramsci– que en Engels, es que ambos llaman la atención sobre cómo se dan los efectos del poder en el seno de la sociedad (la “legitimidad” de Weber; el [frecuentemente mal comprendido] “consentimiento activo” de Gramsci; cf. Weber [1918] 1958; Gramsci 1971:244). Pero ya sea considerado como una institución o como una comunidad humana, el problema que persiste en cada una de estas formulaciones es que todavía están casadas con la noción del estado como un objeto material que puede ser estudiado. Y es precisamente este punto de vista lo que hay que criticar.

En un brillante ensayo titulado “Notas sobre la dificultad de estudiar el estado”, Philip Abrams escribió:

Debemos abandonar la idea del estado como un objeto material de estudio concreto o abstracto sin dejar de considerar la *idea* del estado con absoluta seriedad [...] El estado es, entonces, en todos los sentidos del término, un triunfo del ocultamiento. Oculta la historia real y las relaciones de sujeción detrás de una máscara ahistórica de ilusoria legitimidad [...] En suma: el estado no es la realidad que se encuentra detrás de la máscara de la práctica política. El mismo es la máscara [...] (Abrams [1977] 1988:75, 77, 82).

Abrams no sólo razona en favor de examinar los efectos del poder (“la historia real y las relaciones de sujeción”), sino también señala que para poder apartarnos de las nociones instrumentalistas o reificadas del estado debemos destacar las dimensiones práctica y procesal de “su” evolución dinámica o *formación*.

Revelando su deuda con Abrams en *The Great Arch*, Corrigan y Sayer, como ya hemos visto, consideran la formación del estado nada menos que como una “revolución [cultural] en la manera de entender el mundo” (1985:1-2). Influído por Durkheim, para quien “el estado es el órgano mismo del pensamiento social [y], sobre todo, el órgano de la disciplina moral” (Durkheim 1957:50, 72, citado en Corrigan y Sayer 1985:5), y también influído por Mao Tse-Tung, su estudio centra la atención en la dimensión totalizante de la formación del estado, vinculada a sus estructuras de “carácter nacional” e “identidad nacional” (cf. Anderson 1983). Pero *The Great Arch* también considera la dimensión individualizante de la formación del estado, organizado a través de títulos impositivos

encarnados en categorías específicas (por ejemplo, ciudadano, causante fiscal, jefe de hogar, ejidatario, etcétera) que están estructuradas por ejes de clase, ocupación, género, edad, etnicidad y lugar. En vez de extenderse en las preocupaciones tradicionales de algunos científicos sociales, como la “construcción de nación” (el proyecto de ciertas élites modernizadoras), o en los orígenes de un aparato de poder llamado habitualmente “el estado” (cf. la “literatura sobre la construcción del estado” representada en Skocpol 1979; Bright y Harding 1984), Corrigan y Sayer reconstruyen, concentrándose en Inglaterra, un proceso cultural de siglos encarnado en las formas, rutinas, rituales y discursos de gobierno.

Desafortunadamente –señalan– en el pasado las formas del estado “han sido entendidas dentro de los propios vocabularios universalizantes de la formación del estado” (1985:7) sin considerar las consecuencias determinadas que tiene tal error para aquellos subeditados al estado. A los subordinados se les recuerda repetidamente su identidad de subordinados mediante rituales y medios de regulación moral, y no sólo a través de su opresión concreta y manifiesta. En síntesis, “el estado afirma” (“states *state*”) y, como sostienen tanto Sayer como Roseberry en sus colaboraciones en este libro, al *afirmar* puede parecer que se ha establecido de manera exitosa un marco discursivo común, que deja a un lado términos centrales alrededor de los cuales –y en los cuales– puede haber controversias y luchas. El marco discursivo común proporciona un lenguaje articulado lo mismo mediante licencias de conducir, lemas o banderas, que mediante palabras. Además, como lo sugiere Roseberry –apoyándose una vez más en *The Great Arch*–, este marco discursivo opera no sólo en términos de palabras y signos sino que también implica necesariamente un proceso social material, es decir, relaciones sociales concretas y el establecimiento de rutinas, rituales e instituciones que “operan en nosotros”. Raymond Williams insiste en el mismo punto a propósito de cualquier “sistema de significados y valores dominantes y eficaces que no sean solamente abstractos sino organizados y vividos” (Williams 1980:38).

Estas observaciones sirven para destacar no sólo la formidable naturaleza material del poder del estado, sino también su constitución relacional *vis-à-vis* “sus” subordinados. La tendencia a tomar en cuenta solamente “el estado” oscurece la comprensión de formas alternativas de poder e identidad, de movimiento y acción, que crean las culturas populares opositoras. Corrigan y Sayer escriben:

Con gran frecuencia éstas han sido divididas. Las formas del estado han sido entendidas [...] sin referencia a aquello contra lo que se han formado [...] Por el contrario, las culturas opositoras son entendidas a través de la cuadrícula de las diversas tradiciones selectivas impuestas como si fuesen todo lo que se puede decir y saber acerca de la "cultura" (Corrigan y Sayer 1985:7).

La última oración llama nuestra atención hacia uno de los problemas que han infestado lo que se ha escrito sobre movilizaciones populares e insurgencia campesina. En gran parte de esos estudios, ha habido una tendencia a insistir en la autonomía y singularidad de formas de resistencia "popular", como si fueran fenómenos autogenerados que brotasen en un terrarium sociocultural. Ranajit Guha, por ejemplo, identifica las políticas subalternas como "un dominio autónomo", y "la ideología operativa en ese dominio" como si constituyera un "flujo" de conciencia o discurso diferente (Guha 1982b:4, 5). "Había —escribe Guha— vastas zonas en la vida y en la conciencia de la gente que nunca fueron integradas a [la] hegemonía de la burguesía" (Guha 1982b:5-6; cf. Scott 1985, 1990). Pero aun cuando estas estimulantes y provocativas formulaciones han inspirado algunas investigaciones latinoamericanistas (por ejemplo, Joseph 1990, 1991a, y el ensayo incluido en la versión en inglés de este libro; Nugent 1988b, 1993; el ensayo de Mallon aquí incluido; Seed 1991; Escobar 1992), el trabajo del grupo de *Subaltern Studies* ha sido criticado por hacer afirmaciones extraordinarias acerca de la autonomía de "lo popular" o de lo subalterno (por ejemplo, O'Hanlon 1988; Spivak 1985, 1988; Prakash 1992a) y no menos por los propios subalternistas (Chakrabarty 1985, 1991; Guha 1989).¹⁵

Pero si la cultura popular no es un dominio por completo autónomo, tampoco "los significados y símbolos producidos y diseminados por el estado [son] simplemente reproducidos por los grupos subordinados [y consumidos de una manera inmediata y acrítica]. La cultura popular es contradictoria puesto que incorpora y elabora símbolos y significados dominantes, pero también debates, críticas, rechazos, revaloraciones [...] y presenta alternativas" (Nugent y Alonso, en este libro; cf. Gramsci 1971:333; Williams 1977:113-14). Nuestra conceptualización de la relación entre la formación del estado y la cultura popular no considera a esta última como una categoría anidada semánticamente en la cultura del estado de la

misma manera en que las clases populares son subordinadas por el estado, el proletariado por la burguesía, etcétera. Más bien, postula la articulación de la formación del estado y la cultura popular —cada una de ellas vinculada con la otra y, asimismo, expresada en la otra (sobre la “articulación” véanse Foster-Carter 1978; Post 1978). Sin embargo, si bien la cultura popular y la cultura dominante están mutuamente imbricadas, “las que desde la perspectiva ‘del Estado’ [son] las ‘mismas’ representaciones unificadoras, desde ‘abajo’ [son] entendidas de manera diferente” (Corrigan y Sayer 1985:6). Este punto está ampliamente ilustrado en los ensayos que siguen.

Por ejemplo, Mallon, Joseph, y Rus y Rockwell (Joseph y Nugent 1994), exploran cómo los subordinados al estado en Puebla, Yucatán, Chiapas y Tlaxcala trataron incesantemente de reclamar los discursos liberal y “revolucionario” acerca de la nacionalidad cuando éstos demostraron ser una amenaza para las formas locales de identidad. De manera similar, Nugent y Alonso y Becker (Joseph y Nugent 1994) sondan las diferentes maneras de interpretar lo relativo a la tierra y las formas de posesión de la tierra por las que durante mucho tiempo los pobladores de Chihuahua y de Michoacán han estado reñidos con el régimen posrevolucionario —si bien por razones muy diferentes. Colectivamente, los ensayos señalan la durabilidad y flexibilidad de las tradiciones revolucionarias a través de las cuales tanto el estado como sus oponentes han buscado legitimar sus luchas, un punto que parecería distinguir a la revolución mexicana de otros movimientos sociales del siglo XX.

Debe quedar claro que cualquier intento de comprender el México de comienzos del siglo XX implica más que interesarse por un acontecimiento —“La Revolución”— que habitualmente es destacado como el punto empírico de referencia y objeto privilegiado de análisis. Los cambios que México sufrió durante las primeras décadas del siglo XX pueden ser contemplados en nuestro análisis como un objeto teórico, uniendo los procesos simultáneos de la formación del estado y el surgimiento de formas de conciencia local. Los ensayos de este libro no acentúan ya a “la Revolución” como un acontecimiento circunscrito; en cambio, promueven una visión multifacética, procesal, de las relaciones entre revolución y cultura popular, y entre cultura popular y estado.

Una manera de reformular las interrogantes planteadas por Katz, al preguntarse cuáles eran los términos de compromiso entre

los campesinos de México y los detentadores del poder, y cómo eran negociados esos términos, es sugerir que el problema tiene que ver con el complejo asunto de la relación entre autonomía y subordinación. Para formular un análisis procesal de este problema, varios de los colaboradores de este libro integraron múltiples escalas de tiempo en sus marcos analíticos, como lo han hecho con gran éxito los estudiosos de la resistencia en el mundo andino (Stern 1987). Esto les permite comprender mejor cómo las culturas populares y las formas de dominación engranan recíprocamente durante coyunturas particulares, y a mediano y largo plazo; dicho de otra manera: antes, durante y después de “la Revolución”. También les ayuda a clasificar las múltiples formas que esa resistencia asume, y le da al lector una idea de cómo los protagonistas históricos, al igual que los estudiosos, intentan comprender la transición de una forma a otra en el contexto de las cambiantes modalidades de dominación. En este aspecto, se presta especial atención a los valores, recuerdos y visiones particulares incrustados en la sociedad local. Cada uno de ellos es construido y reconstruido —o, mejor, “imaginado” (véanse Anderson 1983; Roseberry 1991 y su ensayo en este libro)— en contextos políticos específicos modulados por distinciones de clase, etnicidad y género (cf. Comaroff 1987). Tales valores, visiones y recuerdos, sostienen los colaboradores de esta obra, definen la conciencia del poder del estado y dan forma a la resistencia contra él.

Estos estudios sobre las sociedades locales mexicanas durante tiempos de crisis, revueltas populares y represión estatal nos brindan el comienzo de una historia *política* de los campesinos de México y sus progresivas negociaciones tanto con facciones de la élite como con el naciente Estado Revolucionario. Al mismo tiempo, iluminan el carácter y la forma de un proceso de formación del estado que es cultural tanto como político. Y aunque este proceso hegemónico nunca dio origen en México a nada parecido al “Gran Arco” de Inglaterra, una y otra vez preparó el terreno para una traducción entre las ideologías popular y estatal, y para la construcción de las *historias* de México. Así, estos ensayos no sólo nos permiten recuperar de manera más completa los programas y la conciencia de los participantes en diferentes niveles del espectro de las clases sociales; también profundizan nuestra valoración de los incesantes esfuerzos del estado por abarcarlos y representarlos.

ARMAS Y ARCOS EN EL PAISAJE REVOLUCIONARIO MEXICANO

■ Alan Knight

En este capítulo busco vincular –por una parte– datos empíricos y debates concernientes a la historia de México con –por la otra– cuestiones teóricas más generales relacionadas con la revolución, las protestas populares, la formación del estado y la “cultura popular”. Lo hago estimulado por el consejo de que yo debería explorar el campo de una manera relativamente desinhibida, pero también alarmado por el simple tamaño del campo, la complejidad de su topografía y la formidable reputación de muchos de sus habitantes. El resultado es un ensayo exploratorio que, por virtud de su generalidad, necesariamente es superficial (aunque confío en que no será esencialmente erróneo) en su tratamiento tanto de la historia empírica como de la teoría social comparativa. El ensayo está dividido en tres secciones. La primera brinda algunos puntos de vista personales acerca del análisis de la revolución; la segunda y la tercera se refieren a dos importantes paradigmas teóricos que pueden ayudarnos a comprender los fenómenos históricos: sobre todo, los asociados con James Scott, por un lado, y con Philip Corrigan y Derek Sayer, por el otro (Scott 1976, 1985, 1990; Corrigan y Sayer 1985).

1

“Hace mucho, mucho tiempo –nos dice Barrington Moore– había una escuela de filósofos en China cuya doctrina exigía una ‘rectificación de los nombres’. Obviamente ellos creían que el comienzo de la sabiduría política era llamar a las cosas por su nombre correcto” (Moore 1969:162). Siguiendo el ejemplo de estos filósofos *avant la lettre*, podría valer la pena tratar de clarificar unos cuantos conceptos (y quizás algunos prejuicios). Confieso que los ensayos que comienzan con una larga perorata sobre la “denominación de las partes” me causan un poco de impaciencia. Ese tipo de ejercicios –preferidos por los sociólogos que se han “contagiado de historia”, como Michael Mann y Anthony Giddens– a veces parecen implicar el bautismo en masa de viejas ideas con recientes neologismos. Las etique-

tas y el vocabulario se han renovado, pero los fenómenos detrás de los nombres siguen estando borrosos, y con frecuencia no son más claros que bajo su antigua nomenclatura. (Parte del supuesto de que hay fenómenos “detrás de los nombres” y que estamos comprometidos en algo más que el arbitrario cambalache de nombres y el desciframiento de textos fluctuantes.)

Muchos de los conceptos encontrados en el curso de esta pesquisa son grandes, voluminosos y amorfos: *revolución, cultura popular, pueblo, mentalidad, hegemonía*. Mi prosaica convicción es que la utilidad de tales conceptos se hace evidente sólo cuando –y en la medida en que– proporcionan la maquinaria para comprender ejemplos concretos; en este caso, la historia del México moderno. Son conceptos aplicados o “conceptos organizativos”. En algunos casos (pensemos en *hegemonía, consenso, mistificación, falsa conciencia, ideología dominante*) hay un considerable traslapamiento entre conceptos que pueden provenir de autoridades y paradigmas sociales muy diferentes. En cierta medida, el historiador puede escoger entre ellos (en otro escrito he dignificado tal conducta calificándola como el principio de eclecticismo controlado: Knight 1986a:2:83-84). Por lo tanto, la elección y el refinamiento de los conceptos dependen de un diálogo sostenido y crítico con los datos empíricos, ese “arduo [...] compromiso entre el pensamiento y sus materiales objetivos: el diálogo [...] gracias al cual se obtienen todos los conocimientos” (Thompson 1978a:229). Desde luego, una vez que el diálogo ha sido establecido, es posible sustituir y reintroducir los conceptos (“útiles” y “fructíferos”) a manera de preámbulo. De modo que aquí está mi propio y breve conjunto de preferencias conceptuales.

Primeramente está la definición misma de lo que constituye el *explanandum*: la revolución mexicana o, para ponerlo de otra manera, pero todavía como petición de principio: la historia del México revolucionario. Podemos elegir concentrarnos en la revolución armada, más o menos lo que va de 1910 a 1920, pero no debemos soslayar ciertos movimientos armados “precursores”, anteriores a 1910, las principales rebeliones posteriores a 1920 (ninguna de las cuales tuvo éxito a escala nacional), la Guerra Cristera de los años veinte y la violencia rural endémica que sufrió gran parte del país a lo largo del periodo. De manera que las fechas son un tanto arbitrarias.

Aún más arbitrario es el criterio de violencia. La noción de revolución –como la utilizamos aquí– implica violencia, desde luego, pero implica muchas cosas más, que mencionaré más adelante (cf.

Hobsbawm 1986:7). Además, el hacer hincapié en la violencia –especialmente la violencia “de abajo hacia arriba” que es diagnóstico de revolución social o popular– nos distrae de algunos temas importantes de la agenda. El propio trabajo de James Scott puede dividirse *grosso modo* en sus estudios iniciales de características y episodios *revolucionarios*, y su trabajo más reciente sobre estrategias campesinas de resistencia en situaciones claramente *no-revolucionarias*. Ambas son –parafraseando a Harry Truman– mitades de la misma nuez, tanto teórica como históricamente: toda interpretación de por qué “los hombres se rebelan” debe cotejarse con la interpretación de por qué no se rebelan; de por qué la subordinación, la desigualdad, los abusos (todos los factores que supuestamente están detrás de una rebelión) también pueden coexistir con la quietud (en términos de acciones, no necesariamente de creencias) (Knight 1986a:1:165-66). Y en el caso de México, como habré de señalarlo, existen obvias razones para comparar la fase de revuelta y levantamiento generalizados –época durante la cual, diría yo, la violencia popular estaba muy difundida– con las fases precedente y posterior, de mayor paz y tranquilidad.

Una perspectiva cronológica tan amplia es importante por una segunda razón, relacionada con mi otra preocupación teórica esencial: el análisis de la revolución en un nivel macrosocial. En este caso, otra vez, la violencia es sólo una parte de la historia, y la revolución armada sólo es una fase (si bien crucial) en un proceso mucho más largo de cambios sociales, políticos, económicos y culturales. Por lo tanto, desde ambos puntos de vista, debemos tratar de mirar a largo plazo, y debemos tratar de situar el periodo de la revolución armada dentro de un contexto histórico más amplio. Qué tan amplio dependerá en buena parte de los razonamientos que deseemos hacer. Por ejemplo, algunas explicaciones de la revolución armada subrayan las causas inmediatas, como la recesión de 1907 (Ruiz 1980: capítulo 8; Hart 1987: capítulo 6). Otros se regresan hasta el siglo XIX, en busca del opresivo legado colonial o, por el contrario, las corrosivas consecuencias del reformismo borbónico y liberal (Tannenbaum [1933] 1996; Guerra 1985). Yo prefiero –para poder apoyar muchos de los razonamientos causales que me interesa desplegar– situarme más o menos en la generación previa a 1910 (Knight 1986a:1:153-54). El caso es que el marco cronológico debe estar abierto, al igual que nuestro enfoque. Y lo mismo debe ocurrir con la cuestión del “resultado” (un término cargado

de implicaciones excesivamente conclusivas, incluso teleológicas). No quiero repetir aquellos viejos debates sobre qué tan muerta está la revolución mexicana (Ross 1966). Si se la define con suficiente ingenio (o casuística), la revolución nunca morirá; goza de la inmortalidad de los linajes reales —*la révolution est morte, vive la révolution!*—; ésa es la posición del actual gobierno.

Pero inmortal o muerta, concebir y describir así la revolución es evidentemente una reificación: se le convierte en una entidad definida, poseedora de un alma inmortal y un ciclo de vida cuasi-biológico. En contraste, casi todos los recientes estudiosos de la revolución hacen hincapié en el carácter cambiante y multifacético de “la Revolución”, un fenómeno que aparece bajo distintos disfraces dependiendo del punto de vista cronológico y —sobre todo— espacial que haya tomado el observador. De acuerdo con este enfoque relativista —que me parece que debemos adoptar con firmeza— el término *la Revolución* es, en el mejor de los casos, una especie de armario misceláneo, útil para la conversación general pero fatal para el análisis detallado. Así pues necesitamos, por lo menos, añadir a nuestro (esperamos) detallado análisis algunos lineamientos: que tal o cual argumento o generalización se relaciona específicamente con la revolución armada, con el anticlericalismo revolucionario, con la revolución en Chihuahua o en el valle Papagochi, o con el general Fulano de Tal y los fulanistas. Esto no significa, dicho sea de paso, que deba descartarse la noción de una revolución nacional, que el único terreno de análisis adecuado sea la región, el valle, el municipio o (como tienden a sugerir algunos historiadores orales) el individuo. Aunque cada uno de esos terrenos de análisis es indudablemente útil, en sí mismo es un tanto arbitrario: captura algo, pero pierde mucho.

Las regiones o los estados comprenden amplias diferencias dentro de sus propios límites. El historiador nacional puede generalizar acerca de Morelos (un estado muy pequeño), pero los especialistas en Morelos harán hincapié en las variaciones regionales dentro del estado. Aun dentro de las regiones —como la Ciénaga de Chapala, en el noroeste de Michoacán— hay marcadas diferencias entre las comunidades, y en el seno de las comunidades hay diferencias de clase, de facción y de barrio. (La relación entre la lealtad *espacial* y la de *clase* me parece una cuestión viva que la literatura reciente, con su fuerte acento en lo regional, con frecuencia trae a colación, pero que muy rara vez explica; por ejemplo, T. Benjamin y Wasserman 1990.)

Esto me conduce al siguiente razonamiento: aunque, por una parte, necesitamos anteceder nuestros argumentos y generalizaciones con indicadores claros (sobre el alcance de dicho argumento o generalización), también necesitamos tener en mente los criterios adecuados para evaluar argumentos y generalizaciones en esos diferentes niveles. No debemos tratar de medir las moléculas en unidades parsec o las órbitas planetarias en unidades angstrom. Por ejemplo, una monografía sobre una comunidad o región tendrá toda la razón en demorarse en los detalles de, digamos, las luchas cotidianas de los grupos y alianzas que buscan posición y poder político. Un estudio más amplio, nacional o temático, no puede abarcar tales detalles; por fuerza habrá de generalizar, y al hacerlo infringirá algunos de los matices del microestudio (el microestudio, por supuesto, habrá infringido la "realidad" de gran escala). Mientras tanto, arriba en la estratosfera, los teóricos del sistema mirarán hacia abajo, generalizarán y, al hacerlo, infringirán a su vez los matices del estudio temático o nacional (considérese el reciente debate de Stern-Wallerstein: Stern 1988; Wallerstein 1988). Desde luego, de esto no se desprende que la teoría de los sistemas mundiales sea inferior a la historia nacional, que a su vez sería superior a la historia regional y local, o viceversa. Es más bien cuestión de decidir cuáles son los niveles adecuados de generalización y cuáles son los criterios para juzgar el valor de las generalizaciones.

Para poner un ejemplo crudo pero importante: no hay un acuerdo en lo concerniente a la participación campesina en la revolución (por el momento, no nos preocupemos por lo que significan *campesino* y *revolución*). Se puede poner el asunto en términos contables: ¿cuántos campesinos participaron en la revolución? O (una pregunta más útil) ¿cuántos de los revolucionarios eran campesinos? O podemos preguntar cuán importantes fueron los agravios campesinos o las acciones campesinas (tomando tierras, huyendo de las haciendas, macheteando mayordomos, etcétera). Aun si logramos reunir mucha información, tal vez no seamos capaces de concordar en su significación. Primero, porque podemos interpretar las intenciones de manera diferente: ¿machetear a un mayordomo es un ejemplo de venganza de clase, la consecuencia de una inveterada enemistad personal, un acto de criminalidad individual o el resultado de demasiado aguardiente? (Scout 1985:295-96; Joseph y Wells 1990a:173, n. 26; Scout 1990:188). Enseguida, también podemos estar en desacuerdo porque, desde nuestras diferentes pers-

pectivas, podemos adoptar criterios o significados distintos. Desde una perspectiva local, por ejemplo, una rebelión puede parecer esencialmente clientelista en su constitución; pero vista desde lejos, puede parecer que embona en un patrón mucho más amplio de protesta socioeconómica. Al hacer hincapié en una determinada rebelión, el punto de vista local puede dar la impresión de un poderoso compromiso revolucionario, mientras que desde una perspectiva regional o nacional su significado puede disminuir. O viceversa. Todo esto puede parecer una perogrullada, pero sirve para prevenirnos contra posibles fuentes de confusión y polémica, sobre todo, los diferentes criterios de relevancia y significación que tienden a adoptarse dependiendo del nivel de análisis que se esté intentando.

Permítaseme consignar otras dos fuentes de ofuscación conceptual: los propios términos *revolución* y *cultura popular*. Comencemos con el segundo, sobre el que me siento menos calificado para hablar. Al igual que *revolución*, *cultura popular* es, en mi opinión, un útil término valija, que podemos utilizar legítimamente para cargar una cantidad de conceptos cuando queremos movernos rápido, pero que debemos desempacar con prontitud cuando queremos ponernos a hablar de asuntos serios. O, para usar otra metáfora, es un útil perchero para colgar un debate importante, pero en cuanto el debate se inicia, lo más probable es que el perchero se esfume —sin que ello implique necesariamente que el debate caerá por los suelos por falta de soporte. Digo esto porque comparto con Charrier y con otros un cierto escepticismo hacia un término tan amplio y abarcante (Charrier 1987:3-4, 11; cf. Kaplan 1984:1-2; Geertz 1973:4-5).

Gran parte de lo que podríamos designar como *cultura popular* es compartido por grupos no populares (¿élites?, ¿clases superiores?); por ejemplo, ciertos símbolos y prácticas nacionales y religiosos. Desde luego, los diferentes grupos asimilan, reelaboran y se apropian de los símbolos de diferentes maneras. Scott acentúa con razón la importancia de la “negación discursiva” —la tácticamente astuta apropiación de los discursos de la élite por los grupos subordinados (Scott 1990:104-6). Pero de ello no se desprende que la división popular/élite sea siempre capital, o (yo añadiría) que la apropiación popular sea invariablemente instrumental. Por ejemplo, en el caso de la religión (mexicana) ciertos aspectos del catolicismo “popular” no están confinados a las clases populares, mientras que, por el con-

trario, el anticlericalismo ha asumido formas tanto populares como elitistas. Por lo tanto, el catolicismo y el anticlericalismo están a caballo entre dos clases. Pueden permitirse tender puentes, ideológicos e institucionales, entre las distintas clases. (Cabe considerar, por ejemplo, a la Liga Nacional para la Defensa de la Religión y a la Unión Popular, ambas de los años veinte, o a los clubes anticlericales —el liberal, el patriótico y el mutualista— que reclutaron miembros provenientes de un ancho espectro social.)

De manera más general, las llamadas clases populares han exhibido enormes variaciones culturales basadas en región, religión, ideología, etnicidad, y la (frecuentemente crucial) división rural/urbano (Knight 1984a:52-56). Los críticos han señalado con toda razón la simplicidad y abstracción de las Tradiciones "Grandes" y "Pequeñas" de Robert Redfield; pero abandonar la "Pequeña Tradición" en favor de "cultura popular" puede ser una simple reformulación semántica en vez de un avance analítico importante.

En lo que respecta a *revolución*, me gustaría pronunciarme en forma más definida y ser menos negativo. Definiciones y teorías abundan. Muchas de ellas son bastante inútiles. Por la manera en que comúnmente se le usa y define, *revolución* implica tanto una fuerte movilización y un conflicto como una transformación sociopolítica sustantiva. La mayoría de los análisis parece incorporar estos dos aspectos, que se hallan asociados aun cuando para fines analíticos son distintos (Huntington 1971:264; Skocpol 1979:4-5). En otras ocasiones he analizado la revolución mexicana y, en menor medida, otras revoluciones, en términos de esos dos aspectos, que yo distinguiría como el descriptivo y el funcional (Knight 1990d). El primero implica una definición o descripción de aquello que semeja una revolución: algo que involucra violencia, una movilización sostenida (no meramente de tipo coercitivo) y el choque de ideologías, grupos y clases rivales; tal choque se da por sentado en la creencia de que su resultado tiene una profunda importancia que, a su vez, conduce a levantamientos significativos, que quizás impliquen la situación de "soberanía múltiple" analizada por Charles Tilly (Skocpol 1979:11). Esta definición descriptiva puede abarcar no sólo las llamadas grandes revoluciones sociales, que enrañan una guerra civil, sino también —si así se desea— revoluciones anticoloniales o movimientos de liberación nacional (como el argentino), así como revoluciones "fallidas" (como la de Taiping). Las rebeliones campesinas —del tipo de las analizadas por Scott— forman

parte, y con frecuencia una parte crucial, de estos episodios históricos más grandes (Scott 1976:3; Wolf 1969, 1973). Podríamos discutir acerca de los criterios de afiliación a tan selecto club (cuán profundo es lo profundo, por ejemplo), e incluso podríamos endurecer las reglas de admisión. Pero desde un punto de vista histórico, creo que es tan probable como útil distinguir esa categoría tan amplia de raros episodios históricos y diferenciarlos, por lo menos dentro de algún continuum, de los golpes y las revueltas individuales.

Desde mi punto de vista, los autores de estudios comparativos de "grandes" revoluciones, o de revoluciones "sociales", no estaban inventando quimeras. Sin embargo, esto no quiere decir que ellos hayan logrado explicaciones causales significativas, pues no creo que esta categoría, por selecta que pueda ser, se ajuste a claros patrones etiológicos. Y tampoco es sorprendente: lo que he ofrecido es una definición puramente descriptiva —una revolución se asemeja a algo como esto— que no implica un vínculo causal común.

Tampoco creo que las revoluciones exhiban una morfología común. No avanzan —para tomar como ejemplo una versión favorita— a través de fases: moderada, radical y temidor (cf. Brinton 1965: capítulos 3, 5-8). Generalmente, desde luego, es posible identificar tales fases si uno observa con suficiente atención e imaginación. Pero esa identificación suele implicar presunciones *a priori* y una cierta cantidad de maniobras procusteanas. No creo que la revolución mexicana se ajuste a un patrón semejante; no sólo porque los patrones que siguió la revolución (pues la revolución encarnó patrones, no fue sólo una serie de acontecimientos al azar) fueron demasiado variados, espacial y temporalmente, como para admitir una configuración tan clara y tan simple. En ella ocurrieron muchas mini-radicalizaciones y mini-temidores que afectaron a la administración nacional, los gobiernos estatales e incluso la política local. Hubo, por supuesto, algunas burdas concordancias, en especial después de que se puso en marcha la revolución "insitucional" de los años veinte (vaga etiqueta y vaga cronología también): una tendencia radical durante mediados de los años treinta y una tendencia conservadora —quizás un Termidor moderado, largo y lento— a partir de entonces. Pero estas tendencias no casan realmente con el itinerario revolucionario derivado de la revolución francesa. De hecho, así como hemos dejado de utilizar la revolución industrial británica como criterio para juzgar los procesos posteriores de la industrialización, probablemente también deberíamos abandonar

el arquetipo revolucionario francés. “Ya es hora –advierten Corrigan y Sayer– de que la búsqueda de un ‘1789 inglés’ cese de una vez por todas” (1985:202). En efecto: abandonarla se antoja necesario, sobre todo porque ese arquetipo probablemente caricaturiza la revolución francesa.

Si, con respecto a la etiología y la morfología, encuentro que las revoluciones son suficientemente variadas y dispares –“igual que los relatos”, según la frase de Wolf (1971:12)–, no diría lo mismo acerca de sus resultados. Ciertas revoluciones comparten un parentesco en cuanto a sus logros, y –añadiría de manera tentativa– esos resultados comparables se derivan de ciertos rasgos socioeconómicos comunes. En otras palabras, los resultados están distribuidos de manera menos azarosa que las causas, y es por esta razón que los estudios “macro” de la revolución, como los de Corrigan y Sayer, revelan similitudes interesantes y en ocasiones muy estrechas entre casos modestos (por ejemplo, Knight 1986a:2:517-27; Doyle 1990: capítulo 17).

En este punto pasamos de la descripción a la función; es decir, a la consecuencia, el resultado, la “contribución a la historia”. Podemos decir que una revolución “descriptiva”, como la de Taiping, ha fracasado porque fue esencialmente incapaz de transformar a la sociedad. Una vez más, podemos discutir acerca de lo que implica “transformación”. (En mi parecer algunos analistas esperan que las transformaciones revolucionarias sean tan rápidas y extremadas que descalifican con facilidad a casi todas las revoluciones por no ser verdaderamente “revolucionarias”. Quizás el cambio “revolucionario” es habitualmente menos abrupto y menos extremado de lo que por lo general se supone; las revoluciones –no obstante que justifiquen el término– pueden ser más conservadoras de lo que pensamos.) Así como existen revoluciones “fallidas”, también hay revoluciones “exitosas”, casos en los que las revoluciones “descriptivas” –el estruendo revolucionario– han traído consigo transformaciones revolucionarias funcionales; es decir, fueron algo más que un “bla-bla-blá vacío de sentido”. La revolución mexicana es una de ellas. Yo iría todavía más lejos y señalaría que el resultado en México se conformó a varios de los caprichosos requerimientos de una revolución “burguesa”, y tal vez de esa manera justifica su afiliación a ese subconjunto de la categoría “revolución social”.

Esta distinción entre descripción y función, o entre proceso y resultado, tiene sus aspectos problemáticos, algunos de los cuales ya

han sido mencionados. Está el acostumbrado problema de la interpretación: ¿cuán profundo es lo profundo? ¿Qué es "transformación"? (Estas preguntas todavía surgen, desde luego, aunque ignoremos las consideraciones sobre el estatus "revolucionario". Debatir ese estatus es sólo uno entre los múltiples medios para tratar de calibrar el cambio histórico.) También está el problema de distinguir al proceso del resultado. Dado que es discutible cuándo se ha alcanzado un "resultado", podemos adoptar diferentes perspectivas cronológicas desde las cuales observemos los efectos transformadores de la revolución. ¿Qué había cambiado hacia, digamos, 1917 o 1934, 1940 o 1992? Aquí volvemos a la vieja cuestión de la mortalidad de la revolución. Como ya he dicho, es una falacia antropomórfica asumir que las revoluciones tienen un ciclo de vida: las viejas revoluciones mueren, las generaciones revolucionarias mueren, pero el legado histórico de las revoluciones (especialmente el de las exitosas) nunca se gasta del todo; pervive en las estructuras socioeconómicas, en las instituciones políticas, en la retórica, los mitos, los recuerdos, las canciones, los relatos, las estatuas, en los proyectos individuales y colectivos, en las vendettas familiares y en las polémicas intelectuales. La campaña presidencial de 1988 mostró que el legado histórico (cardenista) de la revolución de ninguna manera se había agotado. De modo que nunca es posible cerrar el libro y evaluar el resultado "definitivo" de una revolución (recuérdese la famosa cita de Mao en Knight 1985b:28). No obstante, con el paso del tiempo y el beneficio de la retrospectión, sin duda es posible debatir sobre las consecuencias —el resultado, la función— de las grandes revoluciones, aclarando, al hacerlo, el punto de vista que adoptamos. Una evaluación de la revolución mexicana hecha en 1920 será completamente distinta de una evaluación de la revolución hecha en 1930 o 1940.

Creo que esta disunción entre proceso y resultado es útil y puede ser especialmente valiosa en el contexto presente, dado que muchos de los debates —empíricos y teóricos— que surgen en el curso de esta inquisición intelectual pueden subsumirse bajo alguno de estos dos apartados. De hecho, la distinción entre proceso y resultado corresponde en alguna medida a los dos campos de análisis asociados a Scott, por una parte, y a Corrigan y Sayer, por la otra. Por lo tanto ordenaré el resto de esta ponencia en conformidad con ello. La segunda parte considerará el proceso de la revolución a la luz de los trabajos de Scott. En cuanto al periodo, me con-

centro en la revolución armada (fijada convencionalmente entre 1910 y 1920), sus causas (que veo arraigadas en primer término en el porfiriato) y su secuela (principalmente el periodo de la revolución "institucional", 1920-1940). De manera que es el periodo alrededor de 1880-1940 el que reclama mi atención.

Al tratar de comprender qué fue lo que cupo en la revolución, debemos tener en cuenta no sólo las "causas" que nos son familiares (quiero decir, las condiciones que supuestamente generaron protestas y rebeliones: la comercialización, la inversión extranjera y las exportaciones, la concentración de la tierra, la creciente estratificación, la proletarianización, la construcción del estado, la centralización del poder, el caciquismo, la represión militar, la monopolización del poder político, la recesión económica), sino también los lentes más subjetivos a través de los cuales se percibían esas condiciones (por ejemplo, las mentalidades, las ideologías, las creencias individuales y colectivas). El primer conjunto de consideraciones —el material de las historias nacionales del pasado (por ejemplo, Ochoa Campos 1967, 1968)— implica una gran generalización, macroanálisis, un enfoque "ético" que dé prioridad al observador supuestamente imparcial (Harris 1979:32-41). El segundo, estrechamente asociado con la historia regional, local y oral que ahora predomina, implica una generalización de bajo nivel (a veces, ay, casi nada de generalización), microanálisis (como corresponde a la "microhistoria") y un enfoque "émico" que da prioridad a los puntos de vista, preocupaciones y motivos de los participantes históricos. Este segundo enfoque (el "émico") merece gran atención cuando consideramos el proceso de la revolución: en primer lugar, porque está fuertemente representado en la historiografía reciente; en segundo, porque indudablemente echa luz sobre la motivación y la participación "popular"; y en tercero porque se vincula con uno de los dos principales paradigmas teóricos que nos proponemos examinar: el de James Scott.

ii

El trabajo de Scott es sumamente pertinente para nuestra interpretación del proceso de la revolución —armada e institucional— en dos amplios sentidos. Como yo lo entiendo, su trabajo se divide en dos grandes mitades: la primera, representada por *The Moral Economy* (1976), se propone explicar las protestas y movilizaciones es-

pecíficamente campesinas en el marco de circunstancias rebeldes e incluso revolucionarias (circunstancias, sin duda, que podrían categorizarse como *descriptivamente* revolucionarias; en las cuales, por ejemplo, no obstante el resultado, existe una sustantiva movilización no-coercitiva en pos de metas que provocan oposición, contra-movilizaciones, represión y conflicto). La segunda contribución importante de Scott, representada por *Weapons of the Weak* (1985) y *Domination and the Arts of Resistance* (1990; *Los dominados y el arte de la resistencia*, Fra, 2000), versa en gran medida sobre campesinos constreñidos por poderosos sistemas de dominación (algo que ocurre con mucha más frecuencia, desde luego). En este punto, aunque el conflicto sea endémico, es limitado, de tono menor y no rebelde –y, *a fortiori*, no-revolucionario (Scott 1990:102, 136, 199). Con frecuencia, cuando los científicos sociales exponen dicotomías (izquierda-derecha, estable-inestable, popular-elitista), es necesario hacer hincapié al mismo tiempo en que se trata de puntos de un continuum y no de casilleros separados. En este caso, esa aclaración en cierto modo viene al caso. Pero sólo en cierto modo. Es un rasgo de las revoluciones (sin duda, diría yo, de la revolución mexicana, y creo que también de la francesa, la rusa, la alemana, la boliviana, la iraní y, quizás, la cubana) que acontezcan de manera repentina, que tomen por sorpresa a los observadores e incluso a los participantes. Como le dijo Lenin a Trotsky: “Acceder al poder en forma tan repentina, después de haber sido perseguidos y vivir en la clandestinidad [...] *Es schwindell!* [¡Es intimidante!]” (Huntington 1971:272).

Así, como habré de señalarlo más adelante, las revoluciones revelan algunas de las características de un “mundo puesto de cabeza”. Pero aunque esto es cierto, el paso de una situación no-revolucionaria a una revolucionaria –con todo lo que ello implica en términos de cálculos, temores y anhelos subjetivos– puede ser muy repentino y dramático: más acorde con la teoría de las catástrofes que con la metáfora febril y organicista (de una enfermedad creciente que lleva a una fiebre predecible) por la que se opta la mayoría de las veces en el análisis revolucionario (por ejemplo, Brinton 1965:69, 72, 250-53). También significa que el campesinado, dominado, simulador, de pronto puede encontrarse “autorizado”, brevemente capaz de enunciar el “oculto trasunto” de los pobres, en tanto que sus antiguos dominadores de pronto tienen que velar por sus defensas de clase (Scott 1990:102, 224). El *modus operandi*

cambia: las “armas de los débiles” –la simulación, la condescendencia táctica, las apelaciones al paternalismo del terrateniente– son descartadas en favor de los machetes, los garrotes, las escopetas y, puesto que estamos hablando de armamentos tanto metafóricos como materiales, focos de guerrilla, ligas campesinas, demandas “estructurales” más radicales.

Según Scott, las nuevas circunstancias también permitieron la expresión de sentimientos populares que, como las corrientes subterráneas que hacen su curso a través de cavernas invisibles, antes se encontraban latentes, sofocados por el sistema de dominación. Así –sostiene en forma convincente–, el discurso radical de la revolución popular no es una nueva invención, sino más bien la manifestación exterior de cavilaciones silenciadas hasta ese momento, igual que las corrientes surgen a la superficie y caen en cascada por los peñascos. Ahora los sentimientos latentes “auténticos” se vuelven evidentes, la “furia moral” popular (para emplear la frase de Moore) o la “justa ira” (Scott) se muestra tal cual; el campesino impasible y aguantador abandona la máscara y se convierte en el protagonista de una revuelta, un *pandemónium* (Scott 1976:167; Moore 1978; Knight 1986a:1:162, 167-68). (Dada la importancia, la catarsis, la “electricidad política” de este cambio en las relaciones sociales, se antoja inadecuado mezclar el arsenal. Scott, por ejemplo, cita a Pedro Martínez como un exponente de las “armas de los débiles” en medio del tumulto de la revolución zapatista; ¿pero se trataba de un caso de “resistencia” schweikiana, de autopreservación individual o, incluso, de un “aprovecharse de los demás”? (Scott 1985:294; 1990:206.)

Si el paso de tranquilidad a rebelión, de las “armas del débil” al arsenal de la furia moral, es repentino –y está posibilitado por la existencia, enmascarada de acatamiento, de sentimientos subversivos–, ¿qué hay del posterior retorno a la tranquilidad o, por lo menos, de la terminación de la revolución y la creación, sobre una base de represión y conciliación, de una nueva relación entre gobernantes y gobernados? En el caso de las rebeliones y revoluciones “fallidas”, la represión es la norma, aunque puede verse apoyada por divisiones entre los campesinos, cansancio, la necesidad de sembrar o de cosechar, sea en la Francia del siglo XVIII, en el Yucatán del siglo XIX o en el México del siglo XX (Cobb 1972:xv; N. Reed 1964:99; Knight 1986a:1:277, 315, 318, 378; García de León 1985:2:29).

Así, la movilización campesina se convierte en un breve episodio, inspirador, horripilante, pero a final de cuentas fútil (por ejemplo, al carecer de consecuencias prácticas, es decir, del tipo de las que los campesinos tenían en mente). Así sucedió con las revueltas campesinas francesas, la revuelta campesina inglesa, la guerra de los campesinos alemanes, la rebelión Taiping y la guerra de castas de Yucatán. Desde luego, éstas no carecieron de consecuencias: sirvieron, por lo menos, como señales de alerta, refrenando las exigencias de la élite o del estado, pero terminaron en claras victorias para las élites, y ciertamente no revolucionaron la sociedad. Pero en el caso de la revolución mexicana, al igual que de otras “grandes” revoluciones (indudablemente la francesa y la boliviana), el campesinado no fue sólo reprimido sino también conciliado. Tuvo un éxito parcial en la consecución de sus metas, mientras que, por el contrario, la clase terrateniente sufrió auténticas pérdidas en términos de poder político y económico. Sin embargo, el campesinado siguió siendo el campesinado —definido como una clase rural subordinada. En muchos aspectos (como han subrayado, en especial, los revisionistas), el campesinado “victorioso” cambió un conjunto de años por otro. Así pues, con el tiempo el campesinado tuvo que dejar sus armas revolucionarias, literales y metafóricas, y volver a tomar las “armas de los débiles”. Pero este cambio no fue repentino —ni es, en el caso mexicano, total. Como observa Cobb, quizás con demasiada cautela, “Siempre es posible tomar un poco de tiempo para impulsar a las personas a que abandonen una situación revolucionaria (o facilitarles que lo hagan) una vez que ya no son indispensables” (Cobb 1972:85). Si la génesis de una revolución social exitosa es con frecuencia repentina y dramática, lo más probable es que su terminación —con la advertencia apenas expresada, esa terminación es una noción resbaladiza— sea morosa y mundana, y por ende, quizás, menos estudiada (razón por la cual Hobsbawm [1986:7] se refiere al “desatendido problema de cómo y cuándo acaban las revoluciones”).

En el caso mexicano, la franca resistencia, la violencia, el vigoroso cabildeo y la movilización política continuaron durante los años veinte y treinta y, aun cuando los cuarenta trajeron consigo un escenario sociopolítico distinto, caracterizado por un campesinado más apacible, es una caricaturización de la historia contemporánea considerar esa década —o, de hecho, los últimos cincuenta años en su conjunto— como un periodo de tranquilidad, docilidad e inercia

popular (cf. Voss 1990:31; Knight 1990a). Ciertamente ahora estamos lejos de la insurgencia popular de 1910-1920. Las condiciones, penurias y tácticas del campesinado mexicano han cambiado de manera marcada y, en cierta medida, ese cambio ha implicado la fabricación y el despliegue de nuevas "armas de los débiles", adecuadas para las batallas del periodo posterior a los veinte y, especialmente, de los cuarenta.

Por el mismo motivo, las élites han tenido que responder a esas nuevas circunstancias: han cambiado en términos de maquillaje, de representación política, y en *modus operandi*. Las "armas de los fuertes" ya no son las que eran en 1910. Pero el punto es que durante la larga odisea posrevolucionaria, los campesinos de México, alguna vez patrocinadores de una revolución social, estaban otra vez constreñidos por un nuevo sistema de dominación, que a su vez les exigía desarrollar nuevas "armas de los débiles", aunque mucho más feos y aguzadas que las esgrimidas por los campesinos de Sedaka. (Podría hacerse un razonamiento parecido acerca de la Bolivia posrevolucionaria. Véanse Kohl 1982; Albó 1987.)

Por lo tanto, el paradigma dual de Scott brinda una lente útil y adecuada a través de la cual se puede contemplar el proceso de la revolución. Pero, ¿qué tan útil es? A riesgo de parecer rústico (lo que etimológicamente es una característica de un buen campesino), permítaseme abordar de manera rápida los muchos puntos en los que el análisis de Scott tiene un tono de autenticidad, para poder concentrarme en áreas más debatibles. Soy de la opinión —compartida por otros, como John Tutino— de que la noción de economía moral es invaluable para ayudar a explicar las causas y el curso de la revolución mexicana (Knight 1986a:1:158-60; Tutino 1986:16-17, 24; Joseph y Wells 1990a:182). Si uno observa dónde, cuándo y por qué se rebelaron los campesinos, no alcanza a encontrar una correlación clara ni con los niveles de vida (individuales, colectivos o regionales) ni con la fluctuación del ciclo económico. Como ha comentado E. P. Thompson, es un error creer que el "radicalismo popular puede ser incluido en las estadísticas del costo-de-vida" (Thompson 1963:222). Y el argumento idealista de Guerra, que pone un gran acento en la diseminación de las ideas de los librepensadores y en las nuevas formas de sociabilidad, tampoco explica la protesta campesina, en tanto que contraria a la protesta de la clase media (Guerra 1985).

Protesta y revuelta parecen derivar en particular de la experien-

cia de comunidades que enfrentaban un grave riesgo, prácticamente mortal, a su existencia —económica, política, social y cultural (Warman 1976:89). El riesgo emanaba de una clase terrateniente expansionista (incluyendo a algunos pequeños rancheros y caciques lo mismo que a grandes latifundistas), una clase que disfrutó de considerables beneficios políticos durante el porfiriato; y de un estado que a la vez consentía la expansión de los terratenientes y buscaba implementar su propio proyecto de centralización y control social (Helguera R. 1974:70, 72; Knight 1986a:1:92-95, 115-17). Éstas son aseveraciones hechas *grosso modo*. No se aplican, por supuesto, a todos los movimientos campesinos, y mucho menos a todos los movimientos revolucionarios. (No estoy explicando el maderismo civil de 1909-1910 en términos de “economía moral” —aunque “sensibilidades morales” podría ser un concepto válido.) La prueba de este punto de vista se encuentra al revisar los numerosos movimientos campesinos que poblaron la revolución, muchas veces bajo los más diversos marbetes nacionales. (No me detendré a considerar si esos movimientos campesinos eran suficientemente poderosos y numerosos para calificar a la revolución mexicana como una “revolución campesina” o una “guerra campesina”. En mi opinión sí lo eran, pero ésa no es la cuestión que ahora nos importa.)

Un “movimiento campesino” no está, desde luego, compuesto enteramente por campesinos. Ni tiene que ser dirigido, en todos los casos, por campesinos. Más bien debe mostrar, a través de una gama de indicadores, que cuenta con el apoyo espontáneo (no coercionado) de los campesinos para perseguir objetivos que éstos suscriben por voluntad propia —de hecho, con gran afán. En lo que toca al liderazgo, me impacientan los subterfugios con que se quiere convertir a Zapata en un rancharo y, por ende, en un líder no-representativo del campesinado. En realidad, es probable que Zapata haya sido tan campesino como la mayoría de sus seguidores. El argumento de que era un “rancharo” es, en este caso, una especie de pista falsa. En otros casos —por ejemplo, el intento de Carrillo Puerto para organizar a los campesinos de Yucatán— la distancia con un líder de clase media (¿o pequeña burguesía?) puede ser más significativa; y esa distancia se ensancha mucho si consideramos a mediadores arquetípicos, como Portes Gil en Tamaulipas. El liderazgo debe ser juzgado a la luz del apoyo que recibe, su programa y sus logros. Portes Gil buscó de manera muy clara el apoyo campesino de un modo coadyuvatorio, en pos de sus propias metas

políticas (Fowler-Salamini 1990). Eso no hizo que la movilización campesina que organizó fuera irrelevante, pero impide que veamos el PSF de Portes Gil como un "movimiento campesino", a menos que el término se dilate en forma injustificable. Pero otros "movilizadores" (o mediadores, intermediarios, comisionistas —sin duda habrá más términos que añadiremos al vocabulario) encabezaron movimientos campesinos sin ser campesinos ellos mismos, y lo hicieron de manera honesta y con representatividad (Craig 1983: capítulos 4, 5). Lo que está en cuestión es el grado de relación y solidaridad que existe entre líderes y seguidores: lo que podríamos llamar la *organicidad* del liderazgo (Knight 1989:42; Sassoon 1980:138).

Pero si el programa y los logros son importantes, también lo son el estilo y la cultura. Los líderes de los movimientos campesinos, cualquiera que sea su origen social, tienen que ajustarse a ciertas normas: si no pertenecen al campesinado por nacimiento y ocupación (como en realidad ocurrió con muchos de ellos), tienen que demostrar que forman parte de él en cuanto a la cultura y las costumbres, y lo hacen —algunos cínica, otros genuinamente— mediante su "vestimenta, su comportamiento y su habla" (Schryer 1980:15; *Una burguesía campesina en la revolución mexicana*, Era, 1986; Joseph y Wells 1990a:183).

Los movimientos campesinos fueron numerosos y poderosos: en Morelos, Guerrero, Tlaxcala, La Laguna, partes del Estado de México, Michoacán, Puebla, Veracruz, San Luis, Zacatecas, Durango, Sinaloa y Chihuahua, y en algunas áreas de Sonora, Jalisco, Oaxaca, Tabasco y Yucatán. La revuelta estaba estrechamente correlacionada con los pueblos "libres" (para emplear la terminología de Tannenbaum. Sus estadísticas pueden ser defectuosas, pero eso no invalida su perspicacia en lo que respecta al papel central que desempeñó el poblado libre: Tannenbaum [1933] 1966: capítulo 16; J. Meyer 1986). A la inversa, aunque muchos peones de hacienda se unieron a la revolución, fueron mucho menos numerosos y notables. Por lo tanto, la explicación de la economía moral es sugerente, aunque —en parte por falta de datos históricos— no creo que pueda probarse en forma definitiva. Existen evidencias válidas sobre la "furia moral" que impulsó a los campesinos a rebelarse, pero no hay, como ya he dicho, mucha correlación entre niveles de vida objetivos y rebelión, y la abstracción de cubículo sobre el desposeimiento relativo no es buena base para una explicación significativa (cf. Nickel 1998:379-

82; Scott 1976:32, 187). La descripción de los zapatistas hecha por Womack —“gente del campo que no quería moverse y por lo tanto se embarcó en una revolución”— podría extenderse a una legión de revolucionarios campesinos (Womack 1968:ix).

La tesis de Scott también es confirmada por el carácter generalmente moderado y retrospectivo de la revuelta campesina. Los zapatistas adoptaron un programa moderado de reforma agraria que sólo se radicalizó al paso del tiempo, como respuesta a los acontecimientos. (Este proceso de radicalización es importante y merece atención. Los moderados titubeantes pueden convertirse en decididos radicales bajo la presión de las circunstancias; las revoluciones, como las guerras, tienen un ímpetu inherente. O, para decirlo en la terminología de Scott, las revoluciones no sólo pueden revelar discursos ocultos, sino dar pie a otros nuevos.) Desde luego, esta moderación de propósito (por lo menos inicialmente) y la tendencia a mirar hacia el pasado son rasgos compartidos por muchos movimientos campesinos que aspiraban a la restauración de una previa situación —en cierta medida, quizás dorada— de seguridad, subsistencia, autonomía parcial y reciprocidad de la élite (Scott 1976:187; Cobb 1972:80).

Algunas autoridades —en especial Arnaldo Córdova— han buscado por lo tanto negar el estatus revolucionario de esos rebeldes: puesto que carecen de un proyecto convenientemente radical, nacional y de gran envergadura, no pueden ser revolucionarios, y el propio término *revolución campesina* se convierte en un oxímoron (Córdova 1973: capítulo 3). Aquellos que, como Womack o yo, han aceptado el papel en efecto revolucionario de los campesinos rebeldes —sin importar la ideología formal (el proyecto o propósito de carácter político)— son tildados de *campesinistas* románticos (Córdova 1989:14). Las severas críticas de Scott, que hacen eco a las de Lawrence Stone, son pertinentes: “Un examen histórico de los miembros de casi cualquier movimiento masivo revolucionario mostrará que usualmente los objetivos buscados son limitados, incluso reformistas, en tono, aunque los medios adoptados para alcanzarlos puedan ser revolucionarios” (Scott 1985:317-18, véanse también Scott 1990:77, 106; Knight 1986a: 1:161, 314). El no saber reconocer esto habla no sólo de una cierta incomprensión de la historia sino también, como señala Scott, de una peregrina adherencia a las gastadas certidumbres del leninismo (Scott 1985:297; 1990:151, que además argumenta en favor del superior valor táctico de la protesta popular “primitiva”).

Por último, el argumento de Scott acerca de la latencia de los sentimientos subversivos –y su crítica a la noción de hegemonía– es corroborado de manera sustantiva por la experiencia de 1910-11. Carecemos, desde luego, de estudios adecuados sobre el campesinado de finales del porfiriato: ningún proto James Scott sondeó a los campesinos de esa época con respecto a sus luchas cotidianas con los terratenientes y caciques, o a las actitudes subversivas que abrigaban debajo de una máscara de docilidad. Los antropólogos de la época solían estar muy ocupados midiendo cráneos, sobre todo en el sur de México, en la parte indígena, que era la región menos rebelde del país (por ejemplo, Cadow 1908; Starr 1908). Incluso la generación posterior de antropólogos (trabajando ya en el periodo posrevolucionario), que podría haber tratado de explorar los estados de ánimo prerrevolucionarios, tendió a confinarse a una serie de instantáneas sincrónicas, muchas de ellas tomadas a través de la lente del funcionalismo durkheimiano. Se hicieron de la vista gorda ante la historia y el conflicto por igual. Más recientemente, unos cuantos historiadores han recurrido a la historia oral o a documentos judiciales con la esperanza de reconstruir la mentalidad popular tal como era en vísperas de la revolución, pero aún no contamos con estudios del calibre y la magnitud de la escuela francesa.

Por mi parte, me quedé impresionado ante las proporciones de la insurrección popular en y después de 1910 (*sic*: no aguardó la caída de Madero en 1913. Cf. Tutino 1990:41). Aparte de las formas de protesta reconocidas por la historia convencional –las insurrecciones campesinas, las tomas de tierras y las campañas militares– hubo también muchas protestas “expresivas”, indicadoras de un “discurso oculto” popular imbuido de antipatías étnicas y de clase: humillación de los ricos, linchamiento de catrines, invasión del espacio público, por ejemplo cuando la horda salvaje recorrió jactanciosamente las lodosas calles de Torreón, viajó en tranvía sin pagar, desayunó en Sanborns, entró a las cantinas a caballo o subvirtió el decoro tradicional del paseo dominical en Guadalajara, forzando a las hijas de la gente decente a bailar con campesinos zarrapastrosos (Knight 1986a:1:210, 2:40, 177, 577). Su discurso también sonaba subversivo. Se corrió la voz de que no era necesario pagar impuestos; “la Revolución” justificaba las tomas de tierras (Knight 1986a:1:220, 244-45, 280-81). Mientras tanto, los grupos impopulares –terratenientes, mayordomos, funcionarios, militares, dueños de casas de empeño, agiotistas, españoles, chinos– eran ob-

jeto de frecuentes ataques, tanto en las ciudades como en el campo (Knight 1986a:1:206-8, 212-13, 279, 286, 343-44, 382-83, 2:38, 44, 119-20). Se veía a las mujeres campesinas entrando en las ciudades provistas de canastas, para llevarse los frutos del previsible saqueo. En Chiapas, los indios de la sierra tomaron sus viejas armas, íconos y estandartes y, bajo los auspicios clericales, se levantaron en rebelión, aterrorizando a la población de ladinos con "la sangrienta imagen de una guerra de castas" (T. Benjamin 1989:108-10; García de León 1985:2:37-41). Los ejemplos podrían multiplicarse; su incidencia y significación podrían debatirse extensamente. Pero es difícil eludir la conclusión de que México, durante y después de 1910, experimentó en buena medida un "mundo de cabeza", ese dramático trastocamiento de posición y clase que históricamente ha caracterizado la revuelta popular y la revolución (Hill 1975; Scott 1990:166-72).

En términos de conducta, el cambio fue pasmoso. Perplejo, Luis Terrazas lamentaba que los peones, antes leales, se hubiesen armado y amenazaran a sus amos (Knight 1986a:1:182). Dado lo inesperado del levantamiento, parece difícil creer que estas nociones radicales y populares hubiesen nacido *de novo* en 1910 o que fueran producto del programa político de Madero, sumamente moderado y respetable. Las actitudes populares (o ideología o cultura) probablemente están arraigadas mucho más profundamente y son más resistentes a los vaivenes repentinos. En otras palabras, la conducta es más elástica que la cultura. Admito que éste fue un problema que examiné pero que nunca traté de resolver en mi estudio de la revolución (Knight 1986a:1:528, n. 577). En mi opinión, lo importante no era el sustrato prerrevolucionario de la cultura popular—cuyo aspecto sociopolítico era muy difícil de comprender—, sino más bien los dramáticos y decisivos acontecimientos de 1910-1911 y lo que ocurrió después. Desde mi punto de vista, esos acontecimientos emanaron de una generación o más de abusos y tensiones crecientes, aunque no de crecientes protestas populares. De hecho, en este respecto, la segunda mitad del porfiriato—es decir, la posterior a 1893—fue más apacible que la primera, y el porfiriato en su conjunto fue más apacible que la década de 1840 o que los años de la República restaurada (véanse F. Katz 1986a:11, 1988b:11; Coatsworth 1988a:39).

Mi razonamiento acepta, y ciertamente acoge con beneplácito, la idea de un sustrato latente de oposición campesina que, como

indiqué sucintamente, estaba establecido en ciertas regiones, comunidades y familias, y se manifestaba en ciertas adhesiones políticas tradicionales, muchas de ellas de matiz "patriótico-liberal" (Knight 1985a:83, 1986a:1:162-64). Ello significaba que la protesta campesina estaba lejos de la violencia brutal, muda e inarticulada que algunos estudios han sugerido. Los campesinos se parecen más a los animales políticos aristotélicos que a los perros de Pavlov o a las palomas de Skinner (Knight 1986a:1:527, n. 558), aunque la protesta campesina derivó de aflicciones y tendencias socioeconómicas básicas del tipo que han subrayado las historias "tradicionales" de la revolución (Tannenbaum y otros) de una manera más bien vaga y simplista, con apoyo en las estadísticas. Las penurias socioeconómicas encontraron expresión en formas ideológicas y normativas, muchas de las cuales se ajustaron al modelo de Scott porque eran retrospectivas, nostálgicas y bastante moderadas, en especial al principio.

Hasta ahora he señalado, como lo prometí, mis estrechas concordancias con muchos de los argumentos de Scott. Desde mi punto de vista, operan muy bien para la revolución mexicana. Pero también hay algunos problemas. Sus argumentos se pueden aplicar a muchas zonas y actores "revolucionarios": regiones, comunidades, barrios, clientelas, clanes, familias e individuos. Pero no todo México era "revolucionario". Sin acudir a la burda dicotomía de "campesinos revolucionarios y no revolucionarios", tenemos que reconocer que en México, al igual que en Francia o Rusia o China o Bolivia o Cuba, la revolución tenía una geografía precisa. ¿Por qué algunas partes de México fueron especialmente apacibles después de 1910, por ejemplo, gran parte del noreste (Nuevo León, Tamaulipas), partes del Centro y del Bajío (Aguascalientes, Guanajuato, Querétaro), gran parte del sur y del sureste (Yucatán, Campeche y Quintana Roo)? Podríamos discutir detalladamente la incidencia y el significado de las protestas campesinas en estos y otros estados (cito los estados como una especie de taquígrafía geográfica, sin presumir que haya habido una uniformidad dentro de ellos). Si suponemos, no obstante, que nadie cree que la protesta campesina se haya extendido de manera uniforme a lo largo y ancho del país, ni que fuera absolutamente inexistente fuera de Morelos, como algunos revisionistas casi llegaron a afirmar (Ruiz 1980:7-8), entonces debe haber existido un patrón de protesta *relativa*. En mi opinión, el contraste entre los revolucionarios estados de Morelos y Tlaxcala, por un lado, y por otro

los, digamos, no revolucionarios Yucatán o Jalisco, es obvio y precisa una explicación. Pero, ¿qué hay detrás? Aquí los argumentos de Scott enfrentan, a mi parecer, algunos problemas.

De acuerdo con la tesis de la "economía moral", la protesta se deriva de la ruptura, bajo el impacto del mercado o del estado, de un equilibrio preexistente que, aunque explotador, era tolerable en la medida en que no implicaba la negación de los derechos básicos de subsistencia ni la eliminación de toda reciprocidad en la relación del campesinado con los terratenientes y el estado. Así como esta tesis sirve para explicar la revuelta popular en las regiones revolucionarias, como Morelos o Chihuahua, también explica la tranquilidad —es decir, la relativa ausencia de revuelta popular— en algunas otras. En una comunidad como San José de Gracia, donde los excesos de riqueza no rebasaban ciertos límites y donde el acceso a los recursos, aunque distaba de ser igualitario, no estaba sufriendo ningún gran trastorno, no es sorprendente la ausencia de impulso revolucionario; es la excepción que prueba la regla de la economía moral. (De manera que los josefinos pasaron los primeros meses de la revolución observando el cometa Halley o los fallidos intentos de Elías Martínez por volar con alas de paja lanzándose desde lo alto de un Fresno [González [1968] 1972:114, 118].)

En algunas otras áreas apacibles —quizás la mayoría— lo que garantizó la tranquilidad, por lo menos durante un tiempo, no fue tanto la ausencia de abusos o penurias como el predominio y la eficacia del control social. En un grado muy importante, la coerción mantuvo la plantocracia en Yucatán, así como en otras partes del sur: Campeche, Valle Nacional, las monterías de Chiapas. Aquí ingresamos a un paisaje de "armas de los débiles", como diría Scott. No era que los peones de Yucatán no padecieran penurias —éstas se pueden inferir no sólo de las escandalosas revelaciones de John Kenneth Turner, sino también del registro de esporádicas protestas populares en los últimos años del porfiriato (Joseph y Wells 1990a:169-74; C. Gill 1991). Más bien, carecían de la libertad para expresarlas, o para enfrentarse a la plantocracia, que manejaba un sistema de control social —excepcional incluso para los parámetros del porfirismo— que incluía la cuasi esclavitud, cazadores de esclavos, mano de obra deportada y castigos corporales (Joseph [1982] 1988b:71-80; Knight 1986a:1:87-89). De manera que la revolución popular en Yucatán fue más bien esporádica, confinada principalmente al interior; hasta la dramática irrupción del general Alvarado en 1915.

Sin embargo, no creo que estos casos de inmovilidad —fuese la tranquilidad idílica de San José o la tranquilidad a lo *Graña de animales* de Yucatán— puedan explicarse por completo en los términos de los dos principales argumentos de Scott. Dicho de otra manera, los campesinos apacibles no estaban necesariamente felices con su suerte (aunque era un destino tolerable, que implicaba una subsistencia adecuada), pero tampoco habían sido intimidados y condenados a la inacción por un sistema de coerción. Una tercera consideración, aplicable en cierta medida en los dos casos, así como en muchos otros, era la de “hegemonía”, que Scott parece haber descartado. Desde mi punto de vista, la noción de hegemonía (o sus diversas alternativas: mistificación, dominación ideológica, falsa conciencia) debe ser empleada con cuidado y parquedad, y ciertamente no como una especie de explicación global, análoga a esos descuidados *passé-partouts*: “carácter nacional” o “naturaleza humana”. Pero en algunas circunstancias la hegemonía, o algo parecido, parece ajustarse al patrón histórico, así como la “economía moral” o las “armas de los débiles” parecen ajustarse en otros casos.

Al descartar las nociones de hegemonía, Scott parece postular (especialmente en *Weapons of the Weak* y *Los dominados y el arte de la resistencia*) una condición constante de descontento campesino y subversión potencial en las sociedades agrarias (Scott 1976:4, 1985:317, 1990:70, 72). En este respecto parece aproximarse al argumento implícito de Skocpol: que la opresión y el descontento campesinos son *dados*, y por lo tanto las principales rebeliones y revoluciones están determinadas por acontecimientos y presiones que actúan sobre el estado, en especial a través del sistema estatal internacional —un argumento que resulta inútil para explicar el estallido de la revolución mexicana (Knight 1990d:2-3). En otras palabras y dicho en términos de la conocida metáfora de la olla de presión,¹ Scott y Skocpol imaginan un cocido humeante, cubierto por una tapadera firme. (Scott también hace hincapié en que la tapa está tan bien sellada que el guisado se cocina silenciosa y anónimamente.) Las explosiones sólo ocurren cuando la tapa es manipulada de manera indebida.

En contraste, podría alegarse que distintas ollas despliegan distintos niveles de actividad. Algunas son muy inestables, prontas a estallar en cualquier momento (por ejemplo, Morelos en 1910). En tales casos, la tapa no puede soportar las presiones internas; la manipulación externa puede o no ser importante, y en todo caso será

más el gatillo que la causa de la explosión. Y cuando la explosión suceda, el guiso llegará al techo. Otras ollas estarán en ebullición, pero la tapa es tan fuerte que podrá aguantar la presión, por lo menos hasta que empiecen de veras las manipulaciones indebidas (por ejemplo, Yucatán antes de 1915). Una tercera categoría de ollas, me atrevería a sugerir, está apenas a fuego lento. Las tapas firmes son innecesarias, porque hay poca lumbre bajo la olla, y aun si se quita la tapa, el guiso seguirá en su lugar.

Es esta tercera categoría la que merece algo de atención. En primer lugar: ¿puede presumirse que exista tal categoría? ¿O quizás sólo existe en las sociedades industriales desarrolladas? Me parece que la evidencia de cierta especie de "hegemonía" condicionante de actitudes y conducta en, digamos, los Estados Unidos, es fuerte, y (*pace* Giddens y tal vez Scott) no me convence totalmente el argumento de que los estados modernos tienen una capacidad de producir hegemonía fuera de toda proporción con los estados tradicionales (Giddens 1987:71-78, 209-12; Scott 1985:320-21, 1990:21, n. 3). Desde luego, los argumentos de Scott derivan en su mayor parte de sociedades puramente campesinas, de allí que las comparaciones con sociedades no campesinas puedan ser inválidas. Conforme los campesinos pierden su estatus como tales y cambian el cultivo de subsistencia por empleos asalariados, dice Scott, se convierten en "una especie híbrida con características únicas" (1976: 214-15).

Quizás esas características únicas incluyen una vulnerabilidad a la "mistificación" de la que carecían sus ancestros campesinos. No obstante, incluso en lo que se refiere a esos ancestros, Scott reconoce, en *The Moral Economy*, que el descontento no es algo determinado, que hay grados de descontento, que a su vez ayudarían a explicar la incidencia de la revuelta en tanto que opuesta a la inmovilidad (1976:239, n. 103). En contraste, todo *Weapons of the Weak* sostiene que la sumisión se consigue por coerción, no sólo físicamente, sino también por la "monótona compulsión de las relaciones económicas", de la que hablaba Marx (1985:246, 1990:66). La sumisión no significa aceptación por parte del campesinado o legitimación del statu quo; y dado cierto relajamiento del sistema de dominación, cierta apertura tentadora, la máscara de la sumisión caerá, y la sumisión dará paso a la protesta y la rebelión. Eso ocurrió en muchas partes del México revolucionario conforme los discursos ocultos se hicieron públicos. Podemos suponer que los subordinados de Te-

trazas, inquilinos y peones experimentaron una transformación similar en Chihuahua en 1910.

Pero no sucedió así en muchas otras partes del país. Y ese hecho, esa ausencia de protesta, no puede ser atribuido enteramente ni al bienestar material ni a la abierta coerción. Existen suficientes ejemplos, tanto durante como después de la revolución armada, de campesinos que desdénaron la tentadora apertura. No se levantaron, siguieron siendo leales al cacique o terrateniente, se opusieron a las reformas revolucionarias que les prometían tierra, escuelas, y a la desaparición de la autoridad del terrateniente (por ejemplo, Amerlinck de Bontempo 1982; González [1968] 1972:174; Gledhill 1991; Margolies 1975:39). Incluso en el revolucionario Morelos hubo campesinos —como los de Tenango— que supuestamente estaban “ligados solidariamente a la hacienda de una manera tal que no podían percibir la magnitud de la relación de explotación” que sufrían (Helguera R. 1974:68). Y al contrario: quienes se levantaban no eran los más pobres, aquellos que estaban más cerca de la miseria y las crisis de subsistencia; en realidad, podemos cuestionar si el México porfiriano sufrió alguna vez una crisis malthusiana que se comparase remotamente con la hambruna norvietnamita de 1944-45. Lo más cerca que México estuvo de una crisis malthusiana fue durante la revolución, y especialmente en 1917, el “año del hambre” (Coatsworth 1976; Knight 1986a:2:412-18).

¿Cómo deben explicarse estos casos de quietud? No niego que en muchos de ellos un cálculo racional haya inducido cautela. Los campesinos temían oponerse a terratenientes o jefes poderosos, cuya pérdida de autoridad quizás sólo fuera temporal. Después podía haber represalias. La reforma agraria posrevolucionaria frecuentemente fue obstruida por la indiferencia o la franca oposición de los peones, que temían que una solicitud ejidal les acarrearla la ira del terrateniente local y de sus pistoleros (Craig 1983:74-75; Friedrich 1977:90-92). Peones, inquilinos y aparceros se resistían a abandonar viejos convenios con el terrateniente en pos de un teórico beneficio futuro (Knight 1991:93-95). Para trazar un paralelo significativo, que corrobora tanto *The Moral Economy* como *Weapons of the Weak*, he argumentado en repetidas veces que las empresas extranjeras no figuraron entre los principales objetos de la hostilidad y los ataques populares durante la revolución, puesto que las empresas extranjeras en cuestión, como las grandes compañías mineras y petroleras, no eran consideradas ni como usurpadoras del

patrimonio agrario de los campesinos ni como amenazas para la seguridad campesina (Knight 1987:21-25, 53-69). Muy por el contrario: proporcionaban empleos y salarios más altos. En el Valle del Mayo, la United Sugar Company disfrutaba de relaciones bastante buenas con el campesinado indígena local; sí fueron objeto de la aversión de los campesinos los ladinos y mestizos de la élite terrateniente (M. Gill 1955). Una relación similar unió a los indios de los Altos de Chiapas y los cafetaleros alemanes de las tierras bajas (Knight 1986b:56-60). Nadie sostendría que existía un poderoso vínculo afectivo entre los jefes extranjeros y los campesinos y obreros mexicanos; sin embargo, la relación, que sobrevivió al colapso de la autoridad durante la revolución, tampoco se puede explicar en términos de coerción. Más bien, la relación era táctica, calculadora y utilitaria, susceptible de un análisis modificado de las "armas del débil", que hiciera hincapié en la "monótona compulsión" de la economía sobre la coerción abierta.

Por la misma razón, algunos terratenientes mexicanos conservaron la "lealtad" —es decir, la persistente sumisión— de sus trabajadores campesinos durante y después de la revolución. El cálculo económico, no la coerción —ni el afecto—, fue lo que prevaleció. Pero aunque el cálculo económico explica muchas cosas, no aclara todo el cuadro. ¿A qué se debe que la sumisión persistiera mientras, en el estado vecino, en el valle cercano, en el municipio más próximo, los campesinos se estaban movilizandando, marchando y atacando a los mayordomos a machetazos? ¿Y por qué, si de acuerdo con las evidencias que tenemos, la situación económica de las comunidades "sumisas" en tanto que opuestas a las "insurgentes" no siempre era distinta, y de hecho algunas veces era parecida?

Desde luego, algunas líneas de fractura obedecían a motivos económicos, ya fuera entre estados (un sumiso Aguascalientes comparado con un Morelos insurgente) o en el interior de ellos (un norte de Tlaxcala sumiso, un sur insurgente) (Buve 1990:239-40). Sin embargo, en el interior de estados como Puebla o Michoacán, y de regiones como la Ciénega de Chapala o los Once Pueblos, también existían marcadas discrepancias que aparentemente no se reducían a diferencias económicas bien delineadas. Cherán tenía "campos divididos muy inequitativamente", y sin embargo era un bastión del conservadurismo clerical, y era el coco de su vecino agrarista, Naranja (Friedrich 1986:162). Parece que la geografía de la revolución no puede reducirse a patrones económicos. Las comunidades

"rojas", "revolucionarias", "agraristas" se enfrentaban a comunidades conservadoras, clericales, antiagraristas, y en algunas comunidades había divisiones internas. Ello no prueba que la rebeldía se correlacionara claramente con la absoluta pobreza ni con el desahucio y el conflicto agrario. De allí que con frecuencia los revolucionarios enfrentaran graves dificultades para movilizar al campesinado, especialmente en aquellas áreas donde la movilización campesina era "secundaria" —es decir, donde no se basaba en una previa insurgencia campesina autónoma (Knight 1991:86, 89).

Mi argumento, entonces, es que la incidencia de inmovilidad campesina no se puede explicar solamente en términos de coerción (la que no podía impedir que hubiese rebeliones exitosas en muchos lugares) ni por los cuidadosos cálculos campesinos, fundados en consideraciones económicas —específicamente, la subsistencia. Después de todo, muchas revueltas campesinas, en especial durante 1910-1915, se produjeron contra lo que aconsejaban los cálculos más racionales. Como Scott ha dicho, la rebelión campesina no obedece a un cálculo utilitarista, de búsqueda de la felicidad. Es improbable que el cálculo individual y el interés propio desaten revueltas; los rebeldes pueden tener que "arriesgarlo todo", las revueltas pueden surgir "aunque todo parezca estar en contra" (Scott 1976:3, 191, pero véase Scott 1990:220, n. 33, que considera que los "actos de locura" son "excepcionales"). Y aun cuando, una vez que han comenzado, las revueltas atraen a sus oportunistas, sería caricaturizar a la revolución el atribuir la movilización popular principalmente al cálculo, el interés propio y la búsqueda de éxito. Las simples tasas de mortandad lo refutarían, a menos que hayamos de suponer que los campesinos eran demasiado estúpidos para apreciar el riesgo de la revuelta. A final de cuentas, a Saturnino Cedillo le pudo ir bien, pero muchos de sus semejantes murieron.

En otras palabras, así como la protesta y la revuelta tienen una dimensión normativa e ideológica, también la tienen la sumisión y la inmovilidad, que tampoco pueden ser reducidas a cálculos materiales, aunque con frecuencia éstos eran importantes, y a veces lo más importante, como en Sedaka. El mejor ejemplo de esto se halla en el apoyo campesino a la iglesia y la oposición al agrarismo revolucionario, una posición claramente resumida en las palabras que los peones de la hacienda Guaracha dirigieron a Cárdenas: "No queremos tierra, sino nuestra fe" (Gledhill 1991:36, 97). Éste es un tópico central para nuestra comprensión de la historia revolu-

ria. En su refutación de la noción de hegemonía, Scon soslaya en gran medida cuestiones de religión y magia (1985:320, 334; pero cf. 1976:220-21, 236-37; y 1990:24, 115). En el caso mexicano —en comparación con el malasio—, éste no es un desvío que debamos seguir. En México, religión y revolución fueron inseparables. Tanto durante la revolución armada como después, la iglesia se opuso generalmente a la revolución, y lo hizo con el beneficio de un considerable respaldo popular, especialmente en los estados de Jalisco y Michoacán, en el Bajío y en zonas del norte, principalmente Zacatecas, Durango y Nayarit. Este fenómeno —que alcanzó su apogeo en la guerra de los cristeros de 1926-1929— es complejo, y aunque existen algunos buenos estudios y una destacada *magnum opus*, todavía estamos lejos de comprenderlo.

La convencional explicación revolucionaria ligó a la iglesia con la “reacción”. La iglesia se alineó con los terratenientes, en oposición a las promesas de reforma de la revolución, en especial la de reforma agraria. Por lo tanto los cristeros fueron actores económicos: por una parte los terratenientes y los rancheros, deseosos de preservar sus propiedades, y por la otra sus dóciles adherentes, peones en ambos sentidos de la palabra. Algunos estudios recientes también interpretan la Cristiada en términos de simples factores económicos (Tutino 1986:313-45; Larín 1968). Pero por otro lado, Ramón Jrade brinda un panorama más sutil: hace hincapié en las divisiones políticas y de clase y argumenta que “los levantamientos cristeros fueron principalmente una respuesta [...] a los esfuerzos de la coalición revolucionaria por consolidar y centralizar su poder sobre los estados” (Jrade 1985, 1989:13). (Esto, aunque es cierto, supone una cuestión que todavía está por responder: ¿por qué esos esfuerzos, que abarcaron todo el país, produjeron una resistencia católica tan tenaz en algunas áreas pero no en otras?)

En contraste, al sostener la fundamental religiosidad del movimiento, Jean Meyer mantiene que la Cristiada fue un movimiento sumamente heterogéneo, que incluía representantes de todos los estratos de la sociedad (1974c). Para Meyer, el cristero no era un *homo economicus*. Más bien, la Cristiada conjuntó diversos segmentos de la sociedad católica e incluyó un masivo contingente popular, que no era de ninguna manera el dócil instrumento de las élites dominantes. En realidad, alega Meyer —tal vez exagerando, pero el punto es válido—, los caciques estaban escasamente representados en las filas de los cristeros, y éstos representaban una fuerza popu-

lar genuina, autónoma, análoga en muchos aspectos a la de los zapatistas de la década anterior. En mi opinión, la prueba de esto puede verse en la obstinada y prolija resistencia de los cristeros durante 1926-1929 (y en menor grado, durante la "segunda Cristiada" de los años treinta). Sea que los caciques y terratenientes hayan estado presentes o no, esa resistencia, que adoptó la forma de la clásica guerra de guerrillas, no habría sido posible sin una extensa participación y un muy arraigado apoyo popular ("fanatismo", lo llamaban sus enemigos). También hay pruebas evidentes durante la década de los treinta, cuando el anticlerical impulso agrarista del régimen de Cárdenas fue desafiado tanto por la indiferencia como por la franca hostilidad populares, especialmente en las regiones y comunidades de tradición cristera. De hecho, incluso hubo casos de agraristas —recipientes de títulos ejidales— que siguieron siendo fervientemente ("fanáticamente") católicos (Secretaría de Educación Pública [SEP] 1935).

¿A qué habría que atribuir este conservadurismo campesino popular —que recuerda el de la Vendée? Como ya he dicho, la coerción de las élites no es suficiente. Muchos miembros de la élite abandonaron la región durante la rebelión (J. Meyer 1974c:43). Aquellos que se quedaron difícilmente estaban en posición de sostener y dirigir una gran rebelión sobre la base de la coerción. Tenemos que aceptar que la Cristiada tuvo una base realmente popular y, en menor medida, también el anticardenismo neocristero de la década de los treinta, particularmente los sinarquistas ("en una menor medida" porque, hacia la década de 1930, la guerra civil abierta había terminado y las élites estaban, no obstante el reciente radicalismo del gobierno central, mejor situadas para ejercer su autoridad y defender su posición).

La fuerza de esa base popular —católica, antiagrarista, antirrevolucionaria y, por lo tanto, en cierto sentido, conservadora— puede interpretarse de diferentes maneras. (Y estas interpretaciones, debo subrayar, son mis propias destilaciones de argumentos a menudo complejos —y a veces embrollados.) Una interpretación —*grasso modo*, la de Meyer— hace hincapié en la religiosidad característica del campesinado de la zona centro-occidental de México. Pero aunque las raíces históricas de esta religiosidad pueden rastrearse (J. Meyer 1974b:43-53; Sullivan-González 1989), el argumento tiende a tomar el catolicismo como premisa, y a negar que sirvió como fachada de propósitos ulteriores. Si se acepta esa premisa, la cuestión de si el ca-

tolericismo operó como una forma de "mistificación" depende en gran medida de lo que uno piense acerca del catolicismo, o del cristianismo, o de la religión en general –cuestión que, por falta de tiempo y de temeridad, habré de esquivar. No obstante, la evidencia mexicana ciertamente sugiere un genuino (y voluntario) apego al catolicismo –incluyendo no sólo el catolicismo folklórico heterodoxo, sino también la iglesia institucional– que choca con la descripción del catolicismo hecha por Scott, ya sea en la Europa medieval o en la España de la década de 1930, sea como una fuente de "negación discursiva" y disidencia popular o como una fachada hueca, impuesta por las élites a una masa escéptica (Scott 1990:68-9, 215).

Este choque es todavía más impactante si vemos a la iglesia mexicana como algo más que un simple mentor espiritual y le atribuimos un papel sociopolítico significativo (no necesariamente el de tribuna del pueblo). Varios historiadores niegan la transparencia de la religión y buscan relacionar tanto al catolicismo como al clericalismo popular con factores sociopolíticos. Esta postura puede ir de un burdo reduccionismo ("opio del pueblo") a formulaciones más sutiles. De acuerdo con la tradicional explicación "revolucionaria" ya mencionada, el conservadurismo y catolicismo campesino obedecía a los intereses de la élite terrateniente y atestiguaba el poder de los clérigos. En la medida en que esto es cierto –que la autoridad clerical apoyaba a una conservadora élite terrateniente–, éste podría parecer un caso clásico de "mistificación" (o "falsa conciencia", etcétera). Ciertamente no faltan pruebas de ello. Los sacerdotes predicaron en contra de la reforma agraria, denunciaron la revolución, lanzaron invectivas contra la "educación socialista" y excomulgaron a quienes sucumbieron a tales herejías (Craig 1983:70-71; González [1968] 1972:173-74; Friedrich 1977:48, 120). Aparentemente, hasta llegaron a negar la extrema unción a los agraristas agonizantes y revelaron los secretos de confesión a las cuadrillas de matones de los terratenientes (Grüening 1928:218; Gledhill 1991:84). Lo más importante es que, con frecuencia, los rebaños campesinos se dejaban pastorear por sus curas. Declinaban demandar tierras por temor a la excomunión y el fuego infernal; atacaban a los protestantes creyendo que "el gobierno de México es protestante y [...] está tratando de cambiar la religión de nuestro pueblo al protestantismo"; boicoteaban las escuelas públicas y aislaban a los pioneros agraristas; tomaban las armas, ya fuera en valiente defensa de su fe o para agredir de manera brutal a los vulnera-

bles maestros rurales (Gruening 1928:282; Raby 1971: capítulo 5; SEP, 1935).

Esa hegemonía eclesiástica parece indudable –aunque no así sus alcances geográficos ni sus orígenes históricos. La tradicional explicación revolucionaria, que hace hincapié en la confabulación clerical con los terratenientes explotadores, casa cómodamente con la hipótesis de la “falsa conciencia”. De hecho, los radicales de los años treinta hablaban virtualmente en estos términos: la educación socialista había sido concebida para romper la hegemonía ideológica de los clérigos, terratenientes y capitalistas (SEP 1935). Si tenían razón, una gran parte del campesinado mexicano languidecía, no obstante su experiencia revolucionaria, atrapado en la falsa conciencia. No sólo no emplearon las armas de los débiles, sino que tomaron las armas para apoyar a sus explotadores clérigos y terratenientes. Evidentemente, esto no encuadra bien con el análisis general de Scott. Pues aunque Scott acepta que “las principales formas históricas de dominación se han presentado bajo la forma de una metafísica, de una religión, una visión del mundo”, duda de que tales presentaciones hayan tenido influencia. El narcótico (la “anestesia general”, en palabras de Scott) no funciona; la gente común abraza la religión en la medida en que ésta es subversiva, disidente, sustentadora del “discurso oculto” (Scott 1990:68, 115, 215).²

Una explicación más sutil, que adoptan Jrade y hasta cierto punto Meyer, amplía los principales motivos del catolicismo y los ve como un arma, un símbolo y un premio en la vieja batalla entre centro y periferia, una batalla agravada por la experiencia de la revolución. Por consiguiente, los cristeros no pelearon simplemente en defensa de los caciques y los terratenientes, sino en defensa de la patria chica, para mantener a distancia la detestable revolución, para conservar su autonomía local. Aunque este razonamiento no da por cierto el burdo argumento de una “falsa conciencia” –la movilización católica no servía a los intereses de la élite terrateniente *tout court*–, sí implica una noción de hegemonía. El conflicto entre la revolución y la iglesia, escenificado en los campos de batalla de Jalisco y Michoacán, es una lucha por la supremacía ideológica e institucional (J. Meyer 1974c:63-63). Volveremos sobre esto en la conclusión.

Una versión aún más franca de esta interpretación es evidente en algunos recientes estudios revisionistas, señaladamente el de Marjorie Becker (1987, 1988a, b). El análisis de Becker tiene una

particular relevancia porque ella trabaja explícitamente empleando el paradigma de las "armas del débil" (es decir, el paradigma que rechaza las nociones de hegemonía e interpreta las políticas campesinas en términos de una resistencia cotidiana a la dominación, indicativa de una mentalidad subversiva latente). Según Becker, el campesinado católico de Michoacán —en particular, el campesinado católico de Juanácuaro— combatió la imposición cardenista de un programa revolucionario que era anticlerical, agrarista y "socialista". Al hacerlo así, utilizaron su propia visión del mundo y sus tradiciones, y buscaron defender la integridad y autonomía de su comunidad. De acuerdo con este escenario, los campesinos de Michoacán desplegaron las armas de los débiles contra una nueva y amenazadora máquina de dominación: el estado revolucionario. Los cardenistas desempeñaron el mismo papel que los ricachones de la UMNO de Sedaka. Nótese que esto significa un completo tras-tocamiento de la interpretación tradicional (es decir, revolucionaria) de los acontecimientos, que consideraba que estos mismos campesinos sufrían la "reaccionaria" dominación de los terratenientes, sacerdotes y caciques, dominación que la revolución buscaba romper en nombre del progreso, la emancipación y el igualitarismo.

Aunque no cuestiono tanto el análisis de Juanácuaro que hace Becker, tengo dudas sobre su análisis del cardenismo en general (sea considerado como un movimiento de Michoacán o como un movimiento nacional). Hay dos problemas importantes que interfieren de manera directa con la utilidad del paradigma de Scott para el análisis de este fenómeno. Primero, es dudoso hasta qué punto puede considerarse al cardenismo como una eficaz máquina de dominación. Las imperfecciones, limitaciones y lagunas en su radio de acción efectiva eran impresionantes (Knight 1990b). Esto es evidente a partir de los propios datos de Becker, así como de muchas otras fuentes. El proyecto cardenista no le fue impuesto a un campesinado amedrentado, ni era la obra de una élite indisputable. En ambos aspectos, por lo tanto, los cardenistas en general no se asemejaban a la élite pueblerina incuestionablemente poderosa de Sedaka. El poder de los cardenistas era político y dependía de un gobierno central distante y a veces incierto, en tanto que la élite de Sedaka disfrutaba de un poder económico garantizado en la localidad. En algunas ciudades los cardenistas eran los amos del cotarro, es cierto, pero en muchas no lo eran —estaban aislados, eran vulnerables y a final de cuen-

tas, en algunos casos, fueron asesinados (Raby 1974:128-37, 147-60; Vaughan 1987, 1991). Como esta comparación lo indica, el mapa político seguía siendo sumamente matizado: pueblos rojos combatían (a veces literalmente) con comunidades clericales. El estado no podía establecer un amplio monopolio político; incluso los monopolios políticos municipales eran vulnerables. En una situación tan fragmentada y conflictiva, el argumento de las "armas de los débiles" parece un tanto inadecuado y sin duda forzado.

Esto nos lleva al segundo problema importante: en ausencia de tal monopolio, el campesinado conservaba cierta genuina influencia política, mucho mayor que la que los campesinos de Sedaka parecen haber disfrutado. Pero fueran católicos o agraristas, los campesinos del México de la década de 1930 vivían en una sociedad posrevolucionaria, la marea de la insurgencia popular había disminuido, pero las aguas seguían agitadas. La sociedad fue testigo de una sostenida movilización popular; propagandas rivales, políticas competitivas (aunque sucias) y una endémica violencia local. En un mundo tan hobbesiano aún no existía (*pace* algunos historiadores) un Leviatán, una élite dominante firme, ni un campesinado enteramente dominado. Los días de la gran guerra de guerrillas habían terminado pero, invirtiendo la célebre frase de Clausewitz, podemos decir que las políticas (agrarias) de la década de 1930 fueron, en muchos sentidos, la continuación de la guerrilla por otros medios.

La sola heterogeneidad del paisaje político —en todo México, pero en particular en Michoacán— requiere una explicación que vaya más allá de la coerción o de la renuente sumisión económica —esos gemelos determinantes de las políticas campesinas. Requiere, fundamentalmente, de una vuelta cuidadosa y parcial a la idea de hegemonía. En mi opinión, las polarizadas políticas del periodo posrevolucionario implicaban una batalla por la hegemonía entre élites rivales (y aquí defino élites de manera muy amplia). Como resultará claro por lo que ya he dicho, no considero a los campesinos como sujetos inertes de esta batalla: ellos participaron, lucharon por un cierto grado de autonomía y contribuyeron a la fabricación de nuevas ideologías y prácticas políticas (Knight 1990c:249-50). No podía predecirse lo que harían. Ésa fue una de las lecciones de 1910. La destrucción del viejo sistema porfirista de dominación política dejó un vacío que, en términos sencillos, los revolucionarios buscaron llenar y sus enemigos procuraron combatir.

Entre sus principales enemigos durante los veinte y los treinta,

destacaban la iglesia católica y los legos católicos militantes. Independientemente de que consideremos que el anticlericalismo revolucionario haya sido una fuerza emancipadora y progresista, como decía ser, una imposición autoritaria o incluso una cortina de humo para ocultar cuestiones "socioeconómicas" más profundamente arraigadas, en la realidad despertó sentimientos encontrados tanto en pro como en contra. Los revolucionarios buscaron conversos de manera muy activa y sus oponentes católicos —la exacta contraparte social, en algunos casos, de los militantes revolucionarios— se resistían (J. Meyer 1974a:53). Además, hay bastantes evidencias de que el campesinado estaba polarizado en esos extremos. Becker subraya la resistencia del campesinado bravío y temeroso de Dios a la dominación cardenista, pero no es difícil encontrar contraejemplos de valiente resistencia agrarista frente a la dominación clerical y terrateniente (Friedrich 1977; Craig 1983; Gledhill 1991). En otras palabras, el punto de vista revolucionario no era totalmente un mito autojustificatorio.

Si, como parece ser el caso, Michoacán —o México— se asemejaba entonces a un complejo mosaico de téseras políticas, ¿qué podemos concluir de ello? Puesto que en esta situación la dominación es fragmentaria, vulnerable y combatida, es equívoco considerar que el campesinado estaba encerrado en una prisión sin ventanas, con una capacidad muy limitada de resistencia cotidiana. La imagen de Sedaka no embona, ni ello es sorprendente, dada, como he dicho, la experiencia todavía reciente de la revolución social, que tiñó de manera muy profunda las percepciones y los cálculos mexicanos. Como el propio Scott ha dicho: "Sedaka no es Morelos" (1985:244). Además, la ausencia de un monopolio (o siquiera un oligopolio) político no implica ni indiferencia ideológica ni un pluralismo insulso; por el contrario: la gente se disparaba mutuamente con gran diligencia por sus creencias políticas y religiosas. La situación se asemeja a la de las guerras religiosas francesas más que al *butshellismo** británico. Por encima de las penurias materiales y de la ética de subsistencia que acompañaba y suscribía la protesta campesina, por encima del cálculo cotidiano de respiros y beneficios; por encima, por lo tanto, de los dos principales instrumentos explicati-

* En los años cincuenta y sesenta, se empleó el término *butshellism* en Inglaterra para referirse en una sola palabra al político conservador R. A. Butler y al laborista Hugh Gaitskell, con el fin de señalar el alto grado de similitud entre las propuestas de uno y otro [N. del T.].

vos que Scott brinda, y que conjuntados explican una gran cantidad de cosas, tenemos que considerar un plano adicional de comportamiento (perdón por la metáfora espacial) que abarcaba ideología, lealtades normativas y hegemonía. No digo que este plano mereciera la consideración más importante y comparto el disgusto de Scott hacia el "determinismo ideológico" –o el "idealismo rabioso"– que ahora está de moda en muchos círculos (Scott 1985: 317; Corrigan y Sayer 1985:2). Pero no estoy aún convencido de que "la noción de hegemonía y los conceptos relacionados con ella [...] no sólo no logran interpretar las relaciones de clase en Sedaka, *sino que también nos pueden desorientar gravemente en la comprensión de los conflictos de clase en la mayoría de las situaciones*" –incluyendo, probablemente, al México revolucionario (Scott 1985:317 –el subrayado es mío–; véase también Scott 1990:72).

Es cierto que hubo muchos Schweiks* mexicanos, plebeyos escépticos que rechazaron por igual a la iglesia y al estado, a la autoridad clerical y a la revolucionaria, o Cándidos** que cultivaron su milpa y prefirieron la cantina a la capilla o a la escuela socialista. Pero también hubo muchos mexicanos que tomaron partido en las grandes luchas sociales ocurridas entre 1910 y 1940, ejerciendo sus opciones y contribuyendo a los resultados. No hay duda de que ésa fue una situación especial –*qua* posrevolucionaria–, pero no fue única en términos históricos. Ni tampoco el paso del tiempo, podríamos añadir, ha deshecho por completo la obra de la era revolucionaria. La revolución –ella misma consecuencia de una hegemonía fallida (la porfiriana)– hizo nacer un estado que luchó para afirmar su autoridad frente a enemigos poderosos que hacían sus propias contrarreclamaciones a la autoridad. La gente común de México fue a la vez víctima y participante en esta lucha secular. Y el resultado fue, por lo menos en parte, una nueva hegemonía, más duradera que aquella del pasado: un Gran Arco mexicano, obra no sólo de los arquitectos de la élite, sino también de las encallecidas manos de los simples peones.

* Antihéroe, protagonista de *El buen soldado Schweik*, de Jaroslav Hašek, una mordaz sátira sobre la estupidez de la guerra [N. del T.].

** Personaje de la novela de Voltaire, *Candide* [N. del T.].

Ello nos lleva al análisis de Corrigan y Sayer, que también tiene una interesante presencia en el estudio de la historia mexicana moderna. Al hacer hincapié en la necesidad de “comprender las formas del estado culturalmente y las formas culturales como formas reguladas por el estado”, no sólo introducen la cuestión central de la formación del estado, que es un asunto vivo en los estudios mexicanos, sino también la cuestión del cambio cultural y su significado político (Corrigan y Sayer 1985:3). En este último respecto, se apartan de Scott, por lo menos en cierta medida (en especial del Scott de *Weapons of the Weak* y *Los dominados y el arte de la resistencia*). Desde luego, Corrigan y Sayer subrayan la importancia de la coerción; al igual que Scott, argumentan que la “quietud [...] no debería confundirse con la sumisión”, y los dos afirman que su libro no es un alegato a favor del “consenso” contra la “coerción” (1985:197,199). También parecen desechar la noción de falsa conciencia (1985:9).

No obstante que esos indescables han sido echados por la puerta principal, unas cuantas opiniones correligionarias han conseguido colarse por la puerta trasera. Invocando a Durkheim, Corrigan y Sayer insisten en la “dimensión moral de la actividad del estado”, manifiesta en la “regulación moral” y que es parte clave de la trascendental “revolución cultural”; la regulación moral implica “un proyecto de normalización, de volver natural, de dar por sentado, de volver, en una palabra, ‘obvias’ las que de hecho son [...] premisas de una forma particular e histórica de orden social” (1985:3, 4). Durkheim recibe una palmadita en la espalda por haber revelado que la “amplia regulación moral [y] la organización del consenso” son prerrequisitos indispensables para el orden civil. La “dimensión moral” de la actividad del estado es algo que los marxistas, a diferencia de Durkheim, no han atendido suficientemente (a pesar del famoso comentario de Marx: “toda burguesía debe ser capaz de presentarse a sí misma como representante de la sociedad en su conjunto”). Así que hay que congratularnos de que ahora los estudiosos se propongan “un enfoque oportuno en el ejercicio del poder como algo que se halla en la raíz de las formas de relación humana y en la construcción de subjetividades diferentes” (1985: 186, 191, 193, 205). “El orden capitalista –prosiguen Corrigan y Sayer– nunca ha estado sostenido solamente por la ‘monótona compulsión de las relaciones económicas’”. El papel del estado se ex-

tiende mucho más allá de la coerción para incluir “formas culturales” que penetran profundamente en la sociedad civil: “el enorme poder ‘del estado’ no es sólo externo y objetivo; también es, a partes iguales, interno y subjetivo, opera a través de nosotros. Opera, sobre todo, a través de los millares de maneras en que colectiva e individualmente nos (mal)representa, ‘estimula’ y engatusa y, a final de cuentas, nos fuerza a (mal)representarnos a nosotros mismos” (1985:180, 199).

Así, para poner un ejemplo concreto, el desempleado siente una “pérdida de autoestima” (1985:198-99). (Es interesante que “conforme caía la demanda de su fuerza de trabajo [los campesinos de Sedaka] han experimentado una correspondiente pérdida en el respeto y reconocimiento que les tenían” sus pares y sus superiores. Si la “humillación del ocio” es “internalizada” de esa manera, ¿acaso ello no indica una forma de “autotergiversación” colectiva o incluso de “mistificación”? [Scott 1985:239].) De manera más generalizada, argumentan Corrigan y Sayer, el estado inculca sentimientos adecuados, nacionales lo mismo que económicos (y lo hace con gran éxito: no se trata de “estímulos” vanos). El estado imperialista británico logró “durante largos periodos, encandilar a los subordinados de la metrópolis con el espectáculo del imperio”; los “límites de lo posible [...] son sancionados de manera masiva y espectacular en los magníficos rituales del estado y nos atrapan con una fuerza emocional difícil de resistir” [1985:195, 199]. (Compárese, para establecer un contraste, el repudio de Scott a la hueca teatralidad del estado laosiano [1990:58-61].)

No es mi intención enfrentar a Scott con Corrigan y Sayer en un pleito como los combatientes de una de las peleas de gallos balinesas de Geertz. Sus respectivos puntos de vista podrían avenirse (aunque con algún costo teórico) argumentando simplemente que Sedaka no es Morelos, pero tampoco es Inglaterra; que los campesinos malayos son, en conjunto, inmunes a las zalamerías del estado y de la clase gobernante de una manera en que, por lo general, los ingleses no lo han sido, y que esta discrepancia apunta, quizás, a una diferencia fundamental entre las sociedades agrarias “tradicionales”, analfabetas, por un lado, y sus contrapartes industriales, “modernas” y alfabetizadas, por otro (una diferencia que Scott reconoce pero que a veces vuelve borrosa).³ Dicho de otro modo, las diferentes ubicaciones espaciales y temporales generan conclusiones teóricas muy distintas. Estas últimas sirven, en el mejor de los

casos, como hipótesis de mediano alcance (?), relevantes sólo para su lugar de origen o máximo para sitios sustancialmente similares a su lugar de origen. No estoy seguro de si alguna de las partes que me interesa que sus hipótesis se limiten de esta manera y queden impedidas así de recorrer el mundo. Ya he citado a Scott en el sentido de que su tesis está hecha para aplicarse a "la mayoría de las situaciones de conflicto de clase", posición reforzada por su convencida mención de Abercrombie, Hill y Turner (ver Scott 1985:317; Abercrombie, Hill y Turner 1980; Scott 1990:77, para un rechazo razonado pero generalizado de la noción de hegemonía). Por lo tanto, una de las metas del presente debate puede ser tratar de probar estas hipótesis en un lugar —el México moderno— que ofrece tanto paralelos como contrastes con Malasia e Inglaterra. De esa manera podemos no sólo arrojar luz sobre México, sino también encontrar cuán globales —en vez de parroquiales— son estas hipótesis.

Aplicado a México, el argumento de Corrigan y Sayer reconocería (¿subrayaría?) la dimensión moral tanto de las fuentes de autoridad prerrevolucionarias como del propio estado revolucionario. Reconocería, en especial, la importancia del intento de "revolución cultural" —la batalla por la legitimidad, quizás— que el estado revolucionario emprendió desde su comienzo, y que se caracterizó por el nacionalismo, el anticlericalismo, la reforma agraria, la movilización obrera, los programas educativos, los proyectos artísticos y la formación del partido. El intento de revolución cultural en México se puede considerar, *grosso modo*, como un paralelo de la lograda revolución cultural inglesa —ése es el tema básico de *The Great Arch*. Tal enfoque hace hincapié en el largo plazo, y considera la revolución armada como un episodio de un proceso mucho más largo de construcción de la nación, formación del estado y desarrollo capitalista; un proceso que se puede considerar que comenzó con la era borbónica, se renovó con la Independencia y la Reforma, y fue acelerado posteriormente por la revolución de 1910. (Ésta es una opinión que algunos historiadores compartirían: véanse Semo 1978: 299, Knight 1985b:3.)

En consecuencia, la revolución de 1910 no subvirtió instantáneamente un modo de producción en favor de otro. Creer que la revolución de 1910 "debería" haber hecho esto, o que no fue una revolución propiamente dicha porque no lo hizo, y que otras revoluciones características, como la francesa, sí lo han hecho, es, como ya lo he mencionado, alihístico, falso y ridículo (cf. Ruiz 1980). Si

algo han demostrado de manera inequívoca los debates recientes acerca de las revoluciones inglesa y francesa es que la defunción del feudalismo y la instalación del capitalismo fueron un proceso lento, no el logro repentino de un *fiat* revolucionario (Hill 1981:118-19, 124). También existe un acuerdo sustantivo, en estos casos comparables, de que la pulcra ecuación de las facciones revolucionarias con las clases sociales no funciona; que los actores revolucionarios colectivos no deberían ser descritos como “figuras de cartón que representan de manera mecánica ‘intereses económicos’”, y que la imagen de una burguesía aferrándose deliberadamente al poder, y por lo tanto de una revolución como “un acontecimiento definido y fechado, en el que el poder político cambia de manos de manera visible”, es una burda sobresimplificación que debería matizarse con seriedad (Corrigan y Sayer 1985:75, 85). Pero eso no significa que la revolución armada, el breve episodio de levantamiento político y movilización popular, carezca de importancia para el proceso más largo, que sea un mero destello en la pantalla de la historia o que no pueda ser evaluada en términos de conflicto de clase o del trascendental cambio de un modo de producción a otro (Vanderwood 1987:232; 1989:312).

De manera que tengo simpatía por la idea de ubicar a “la Revolución” dentro de una franja más amplia de historia sin negar por ello la importancia crucial de “la Revolución” en el conjunto del proceso. También soy consciente de los peligros de este enfoque, al que Corrigan y Sayer aluden, señalando que su hincapié en la continuidad y linealidad puede “acercarlo peligrosamente a los principios de los Whigs” (1985:201). La advertencia es importante, dado que probablemente ya demasiada teleología y linealidad –en suma, demasiado whigerismo– han puesto una camisa de fuerza a la historiografía mexicana, que yo vería como algo bastante más jalonado, desordenado y tortuoso que muchos. (Quizás Corrigan y Sayer dirían lo mismo acerca de Inglaterra.) En todo caso, es factible y, creo yo, iluminador, aplicar el modelo de Corrigan y Sayer a México, para reubicar el Gran Arco entre los cactus del Anáhuac.

Se pueden hallar muchos de los componentes de la transformación cultural de Inglaterra, *mutatis mutandis*, en el amplio proceso de cambio que caracterizó a México a partir de 1760 (en especial desde 1880 y, *a fortiori*, 1920): la creación de una nación, de un mercado nacional, incluso de un ficticio “carácter nacional”; la profundización del capitalismo –es decir, producción comercial, acu-

mulación de capital y proletarización— dentro de ese mercado, facilitada por las mejoras en la infraestructura (ferrocarriles bajo el régimen de Díaz, carreteras bajo los de Calles y Cárdenas); la apelación a la intervención del estado para desarrollar la economía, no obstante el *laissez-faire* de la burguesía; esto a su vez se vinculaba a una “visión baconiana [...] de que el control y dirección estatales podían estimular el progreso material” (Corrigan y Sayer 1985:83; cf. Córdova 1973:236-47, 268-76); el establecimiento de una sociedad más homogénea, constituida idealmente por ciudadanos libres en vez de castas, esclavos o peones serviles, todos los cuales fueron emancipados mediante reformas liberales como las que Juárez practicó a nivel nacional y Alvarado a nivel local (Corrigan y Sayer 1985:183); el impulso a la alfabetización, al trabajo duro, la higiene y la sobriedad —que juzgaban necesarios tanto los porfiristas como los revolucionarios— para el desarrollo de la nación (French 1990, Vaughan 1982); la ruptura de los particularismos locales y la inculcación de sentimientos de lealtad hacia la nación y el estado (*forjar patria*: una tarea en la que los ideólogos porfiristas, como Justo Sierra, hicieron hincapié, y que los activistas revolucionarios como Manuel Gamio continuaron); la erosión, en especial, del poder de la iglesia, la más egregia institución antinacional (recuérdese que Calles promovió una iglesia cismática, un eco distante de la Reforma de Enrique VIII); la satanización de los enemigos del proyecto del estado (en especial de los católicos: jacobitas en Inglaterra, en México cristeros) (Corrigan y Sayer 1985:196); incluso el establecimiento, en una situación posrevolucionaria, de una oligarquía política —*de facto*, un régimen de partido único— basada en clientelismos y corruptelas, a final de cuentas resistente a la reforma y “conducente al capitalismo, aunque de manera compleja y contradictoria”, es decir, la “Vieja Corrupción”, alias el PRI (Corrigan y Sayer 1985: 88-89; Porter 1990:112).

Por temor de que algunos lectores —en particular historiadores— palidezcan ante estas comparaciones remotas, acaso traídas de los pelos (Calles como Enrique VIII, Enrique Gorostieta como el Príncipe Charlie, Portes Gil como el duque de Newcastle), permítaseme sugerir un paralelo más sincrónico y, por lo tanto, más aceptable: el fabianismo, que, con su preocupación por los abusos sociales, sus supuestos darwinistas sociales, su empeño por mejorar la intervención del estado, e incluso su afanosa colección de estadísticas, tuvo poderosas resonancias en el México posrevolucionario.

rio. "Fabianismo, gradualismo, elitismo, jerarquía, patriarcado y semiveneración 'del Estado' son rasgos clave del laborismo y del Partido Laborista", generalizan Corrigan y Sayer, ofreciendo una lista de verificación de los atributos políticos que han de encontrarse abundantemente en el México revolucionario (1985:172; cf. Córdova, 1973). Recuérdese, por ejemplo, que el primer partido auténticamente de masas surgido de la revolución fue el Partido Laborista, de Morones, nombre que no fue elegido de manera arbitraria (Garrido 1986:49). Así que surgen paralelos en dos dimensiones. En el largo plazo, el desarrollo mexicano parece desplegar algunos rasgos estructurales que recuerdan mucho la "revolución cultural" de Inglaterra (para usar ese término compuesto). En el corto plazo, el estado revolucionario mexicano parece adoptar algunas de las características específicas del fabianismo inglés (para usar otro) —tal vez como resultado de la imitación directa. (Desde luego, en otras partes habrán de encontrarse muchos paralelos similares o aun mejores —por ejemplo, si comparamos los procesos de cambios posrevolucionarios mexicano y francés.) Me concentro en el caso inglés no porque sea necesariamente el mejor o el más cercano, sino porque es el caso analizado en *The Great Arch*. De hecho, las revoluciones inglesa, francesa, mexicana y boliviana ostentan ciertas características comunes con relación a sus consecuencias que harían que valiera la pena hacer un análisis comparativo, quizás bajo un rubro amplio como revoluciones "burguesas".)

Para insistir un poco más en el paralelo inglés, y volviendo a la cuestión clave de la transformación y legitimación culturales —que yo considero como un punto potencial de discusión entre Corrigan y Sayer por un lado y Scott por el otro—, vale la pena recordar los enérgicos esfuerzos de dirección cultural emprendidos por el régimen revolucionario mexicano. Éstos no carecían del todo de antecedentes —había habido intentos en el porfiriato así como por parte de los liberales y de los borbones. Desde luego, esos esfuerzos envejecieron y quizás se vieron empequeñecidos por siglos de proselitismo católico. Pero el régimen revolucionario de México, como sus contrapartes de Francia, Rusia, China y Cuba, se embarcó en un ambicioso programa para "nacionalizar y reorganizar" al pueblo mexicano (Hunt 1984). Ello implicaba, por ejemplo, cambiar "los rituales de dominación [la] dilatada teatralidad del repertorio estatal", comisionar murales didácticos, construir monumentos, rebautizar las calles, reescribir la historia, insituir nuevas celebraciones

("fiestas seculares" ideadas para conmemorar aniversarios y héroes revolucionarios), ampliar la educación —especialmente la educación rural—, rehabilitar al indígena ideológicamente y mezclar indigenismo con nacionalismo (Corrigan y Sayer 1985:107; Friedlander 1981; O'Malley 1986; Knight 1990c).

Que había un proyecto estatal de transformación cultural parece indudable. Los revolucionarios, como ya he dicho, creían firmemente en nociones de hegemonía, e incluso de falsa conciencia (si bien no en esos términos). Pero, ¿qué tanto éxito tuvieron? En primer lugar, ¿transformaron la conciencia popular, legitimando el régimen revolucionario? (Y si lo consiguieron, podemos preguntar una vez más, ¿fomentaron una nueva "mistificación" o "falsa conciencia"? O, más bien, ¿combatieron con éxito una legitimación antagonica —por ejemplo, el conservadurismo católico— gracias a lo cual desmistificaron, rompiendo los grilletes de la falsa conciencia?) ¿O el proyecto revolucionario fue un fracaso, una fachada de oropel detrás del cual la gente común, los campesinos especialmente, seguían descontentos y rezaban a los antiguos dioses, intactos por la nueva legitimación? ¿Se trataba de un caso, no sólo de ídolos detrás de los altares, sino de ídolos detrás de altares detrás de murales?

Las respuestas no son fáciles de obtener, en parte porque las preguntas son muy refractarias, en parte porque apenas se han realizado investigaciones al respecto. Es claro que Scott tiene razón al hacer hincapié en que esa aparente sumisión no indica de ninguna manera lealtad genuina; los mítines del PRI pueden ser tan prefabricados como los de Pathet Lao (Scott 1990:58-61). Y debemos ser siempre cuidadosos de la reificación de "la Revolución" a que estas preguntas tienden. Hubo diferentes revoluciones, y por ende diferentes matices ideológicos, aun después de que el proceso de institucionalización —y legitimación tentativa— se puso en marcha. No obstante, descontando estas importantes salvedades, creo que puede argumentarse que la revolución logró establecer una legitimidad parcial: parcial en términos de regiones y grupos que respondieron de manera positiva a su mensaje, lo "internalizaron" y se convirtieron en portadores y agentes de la ideología revolucionaria, y que, al hacerlo, con frecuencia moldeaban y rehacían esa ideología, puesto que, como ya he dicho, ella no era impuesta de manera unívoca y vertical.

Por otra parte, algunos grupos importantes fueron indiferentes

o francamente hostiles. En otras palabras, no se dio en el periodo 1910-1940 un proceso de legitimación lineal sino una secuencia de batallas ideológicas, unas violentas y otras pacíficas, unas libradas de manera local y silenciosa, y otras a escala nacional y ruidosamente. También había una escabrosa correlación de posturas en el sentido de que cuando, por ejemplo, los revolucionarios adoptaban la reforma agraria y el anticlericalismo, sus enemigos conservadores se oponían a esa reforma y apoyaban a la iglesia. Hacia los años treinta, los problemas internacionales también se habían incrementado mucho y endurecían estas posiciones ideológicas antagónicas. La polarización propició las habituales apropiaciones mitopoiéticas de autoridades y de héroes. Los revolucionarios se remontaron a Cuauhtémoc, Hidalgo y Juárez; los conservadores a Cortés, Iturbide y Alamán. Los primeros (en algunos casos) ondearon la bandera roja; los segundos favorecieron la bandera tricolor o el estandarte de la Virgen de Guadalupe. (A los cristeros la bandera roja sólo les parecía adecuada para los expendios de carne. Véase J. Meyer 1974c:284-85, 287.) Los revolucionarios invocaban la leyenda negra del colonialismo español, y los conservadores denunciaban a los protestantes, masones y gringos. En tanto que las campañas cristeras (según se nos dice) estaban saturadas de religiosidad católica, y los militantes católicos de la Unión Popular se empeñaban en "penetrar y transformar desde dentro el tejido de la vida social", sus enemigos revolucionarios y anticlericales buscaban crear toda una contracultura, una "religión substituta" que emulaba las prácticas católicas a la vez que se burlaba de ellas instaurando los Lunes Rojos, las bodas socialistas y las fiestas seculares —estas últimas dedicadas no a la virtud, a la magnánima usanza francesa, sino más bien a los alimentos nativos, como el coco o el plátano (Friedrich 1986: 156; J. Meyer 1974c:272-81; Jade 1989:7; Martínez Assad 1979:45-48, 125).

Este conflicto por los signos y símbolos (¿nadie ha acuñado todavía el neologismo *semionarquía*?) ha comenzado a llamar la atención en la historiografía mexicana. (Es de esperarse que, conforme la atención crezca, no estimulará esa "decodificación", cerebral y enrarecida, que se ha puesto tan de moda en otras partes.) Los historiadores tienen que preguntarse cómo y por qué tales símbolos fueron adoptados por grupos particulares y con qué grado de éxito y sinceridad fueron enarbolados —preguntas difíciles, una vez más. A estas alturas, yo insistiría en tres puntos. El primero es que la apro-

piación ideológica de los símbolos estaba condicionada históricamente; de ahí que estuviera lejos de ser uniforme. El estado de Tabasco, revolucionario, contrastaba con Jalisco, católico, y, como ya he mencionado, en cada estado había muchas y complejas variaciones. Los factores que determinaban la lealtad “revolucionaria” también eran variados. Entre los más importantes estaba una historia de luchas agrarias que, en Morelos, Tlaxcala, La Laguna y partes de Michoacán, ayudó a crear apoyos para la revolución tanto en su etapa armada como en su etapa institucional (aun durante etapas en que el gobierno nacional frenó la reforma agraria). Con el agrarismo llegaron –de manera general, pero no uniforme– el apoyo a la educación federal, el anticlericalismo y, hacia finales de los treinta, la República española y la nacionalización del petróleo. Aunque tal adopción de causas revolucionarias con frecuencia fue instrumental –había casos de agraristas que se fingían anticlericales, o de grupos cuyo agrarismo era superficial y táctico (J. Meyer 1974c:62; Buve 1990:255, 262)–, sería erróneo asumir que las lealtades revolucionarias en general eran sólo de dientes para afuera, hechas por oportunismo o bajo coerción, como muchos tienden hoy a inferir. Contra los oportunistas y ventajosos debemos destacar a los dedicados –y, muchas veces, vulnerables– agraristas que buscaban movilizar a los campesinos aun en circunstancias hostiles –los de Lagos de Moreno, por ejemplo (Craig 1983). Por lo tanto, el éxito, en términos de movilización revolucionaria, dependía en gran medida de las circunstancias materiales locales. No es sorprendente que la comunidad de San José de Gracia –próspera, mestiza y poblada por terratenientes– despreciara en su mayor parte el agrarismo, en tanto que Mazamitla, su cercana rival, dueña de un pasado indígena e insurgente, fuera más receptiva (González [1968] 1972:17475).

Si el factor material era crucial, las predisposiciones históricas también importaban. Con *predisposiciones históricas* quiero decir las actitudes culturales y políticas que distinguían a algunas comunidades o regiones. Al invocarlos como factores significativos, estoy concediendo una cierta autonomía a “ideología” o “cultura”, aunque acepto que en esos factores se mezclan (no diría llanamente que se *ocultan*) otras consideraciones. Los mensajes revolucionarios eran recogidos con vehemencia –fuese en 1910, cuando la revolución comenzó, o más tarde, cuando procedió a institucionalizarse– por ciertas comunidades, familias e individuos que se alineaban históricamente a la izquierda (otro término taquigráfico), o que –tomc-

mos un préstamo de la terminología política francesa— adoptaban el partido del “movimiento” contra el partido del “orden”. Con ello me refiero a aquellos que se adherían a la tradición liberal, radical y patriota: aquellos que en el siglo XIX pelearon por la independencia, respaldaron a los liberales y resistieron a los franceses, y que en el siglo XX apoyaron a Madero y a Cárdenas.

Por supuesto, hubo muchas discontinuidades e incoherencias en esta larga historia. Pero creo que puede demostrarse que, en México como en Francia, ciertas comunidades y regiones adquirían, a través de sus experiencias históricas, actitudes políticas y culturales de considerable tenacidad (Bois 1971). Aunque reforzadas por los factores materiales ya mencionados, esas lealtades eran en cierta medida autónomas y autosustentables. Con frecuencia eran reforzadas por la rivalidad con comunidades vecinas de filiación opuesta, y por canciones, sociedades, fiestas y memoria oral (Loera 1987:35-39). La revolución armada de 1910 ayudó a cimentar antiguas lealtades y a crear otras nuevas. Entretanto, no hay que olvidar que las huestes católicas también hacían proselitismo, reclutaban y cambiaban de composición. En el porfiriato se dio una exitosa aunque poco estudiada campaña de proselitismo, especialmente en los estados del centro y el occidente de México: una especie de conquista espiritual porfiriana (González [1968] 1972:70-71; García de León 1985:2:21-24; Sullivan-González 1989). Ésta, así como —y yo supondría, más que— la nueva ola de catolicismo “social”, dio a la iglesia y a las bases católicas un apoyo más amplio y más fuerte, que se volvería evidente durante la sangrienta Cristiada de los años veinte. Y ese episodio creó, desde luego, nuevos mártires y héroes, recuerdos y canciones. No es sorprendente, por lo tanto, que esas bases se opusieran de manera tenaz a las políticas anticlericales y la educación socialista de los treinta.

Tuvieron también éxito considerable en esa resistencia. Aunque el régimen revolucionario derrotó a los cristeros en el campo de batalla, su campaña para ganar corazones y mentes no tuvo tan buenos resultados. Parece probable que, en el largo plazo, la educación en México haya servido para inculcar nociones de nacionalismo. Pero el programa revolucionario de los veinte y los treinta era mucho más ambicioso y radical que eso. Por ejemplo, buscaba romper la influencia del catolicismo sobre el pensamiento mexicano (especialmente sobre el pensamiento femenino), y fracasó casi por completo. Buscaba —por lo menos en los años treinta— fomen-

tar una "solidaridad" campesina, cooperativa y con conciencia de clase, y su fracaso fue también mayor que su éxito. Eso no quiere decir que la ideología revolucionaria no alcanzara un arraigo popular ni que se mantuviera meramente como una ideología de élites —sirviendo, por ejemplo, para unir a la élite revolucionaria ante sus enemigos, como se dice que lo hacen las "ideologías dominantes", aun cuando no alcancen hegemonía sobre la sociedad en su conjunto (Abercrombie, Hill y Turner 1980; Knight 1992). El proselitismo revolucionario fue mucho más allá. Pero sus éxitos eran muy irregulares y dependían de circunstancias materiales y culturales anteriores. Podemos adelantarnos a advertir que ha sobrevivido una especie de ideología revolucionaria popular, si bien cada vez más remendada y contrapuesta con la ideología revolucionaria "oficial" del PRI. Esto se volvió evidente en 1988, cuando la campaña de Cuauhtémoc Cárdenas claramente aprovechó las reservas de apoyo de regiones como La Laguna, en donde el cardenismo había florecido cincuenta años antes.

Esas tradiciones radicales y populares no son ni imposiciones de la élite ni construcciones enteramente populares. Son una mezcla de ambas cosas. Así como el catolicismo, una creación de la "Gran Tradición" española, fue adoptado y modificado por la "Pequeña Tradición" mexicana (más taquígrafa), así las ideologías seculares como el liberalismo, el anarquismo y el socialismo fueron transmutadas y particularizadas cuando las abrazaron las comunidades campesinas (Knight 1990c:234, 250). Los nuevos mitos y héroes seculares ingresaron al panteón tradicional: Marx y Madero se codearon con Cristo y la Virgen de Guadalupe; a causa de su martirio, Carrillo Puerto asumió una apariencia similar a la de Cristo —la incoherencia no arredra al pensamiento popular. Este nuevo sincretismo, edificado sobre otros más antiguos, brindaba un puente entre la cultura elitista y la popular, entre la alta política y la baja, entre las tradiciones Grande y Pequeña. Aunque sería una gran exageración hablar de una "ideología dominante", creo que sería correcto decir que la ideología de la revolución brindaba un conjunto de ideas y de símbolos del que muchos de los actores sociales —no todos— pudieron adueñarse, abrazarlo y utilizarlo en sus mutuos acuerdos —y en sus luchas.

Al hacerlo, probablemente esa ideología acrecentó la unidad política nacional —lo cual no quiere decir que haya anestesiado a la sociedad civil o "mistificado" al pueblo para llevarlo a una miope obediencia. A veces sirvió para justificar la represión, para fortalecer la

cohesión de la estrecha élite gobernante: *"la révolution en danger"*, invocada contra la iglesia en los años veinte y contra las compañías petroleras extranjeras en los treinta, también pudo ser invocada contra el movimiento estudiantil en los sesenta. Pero en otras épocas la ideología de la revolución –igualitaria, nacionalista, populista– ha dado cierta influencia a grupos y demandas populares. Pues en la medida en que el partido gobernante afirma gobernar en nombre de la revolución, no puede burlarse absoluta, flagrante y repetidamente de los preceptos populares legados por esa revolución. El año de 1910 fue para México lo que 1688 fue para Inglaterra. "Los grupos gobernantes –observa Scott– pueden verse obligados a asumir la imagen idealizada que presentan a sus subordinados"; los traspuntos públicos encarnan elementos en torno de los cuales pueden movilizarse grupos populares y presionar a las élites para que sean coherentes con sus pregonados principios (Scott 1990:54). De ahí la periódica renovación de las políticas "revolucionarias" y el diálogo con el pueblo (son ejemplo de ello la presidencia de Echeverría e incluso el programa de Solidaridad del régimen de Salinas). De allí, tal vez, la no tan abierta represión de los movimientos populares en México, en comparación con Centroamérica o el Cono Sur.

Lo fascinante de la actual coyuntura en la política mexicana no es sólo la brecha entre los preceptos revolucionarios y la práctica real (que no tiene nada de nuevo), sino también –o quizás más aún– el abierto abandono de muchos de esos principios. Mientras que los anteriores regímenes habían respetado los símbolos aun cuando transformaban sus prácticas, los gobiernos de la década de los ochenta empezaron a desmontarlos: pusieron a Cananea entre las empresas en venta y, de manera más general, repudiaron el nacionalismo económico, le dieron la bienvenida al Papa y renegaron del anticlericalismo revolucionario, plantearon abiertamente la "flexibilización" –¿la eutanasia oficial?– del ejido. No fue sorprendente, sino que más bien evidenció la persistencia de las lealtades populares revolucionarias, el hecho de que los viejos lemas, epíftetos y recuerdos resurgieran en 1988 cuando Cuauhtémoc Cárdenas, hijo de Lázaro, contendió por la presidencia como candidato de la oposición. "No queremos seguir siendo líderes del PRI" –le escribió una delegación de Oaxaca a Cuauhtémoc. "En lo que a nosotros toca usted es el ganador, y estamos aceitando las armas que usamos en 1910 para derrocar a la dictadura" (Gilly 1989:73).

En conclusión: Scott y Corrigan y Sayer brindan perspectivas iluminadoras pero contrastantes sobre la historia revolucionaria mexicana. *The Moral Economy* ofrece una sólida explicación fenomenológica del descontento campesino estableciendo sus raíces en circunstancias materiales y cambios estructurales al tiempo que reconoce las dimensiones morales e ideológicas de la protesta. Así, el análisis (ético) de los factores materiales y estructurales se vincula con el reconocimiento (émico) de las demandas, los símbolos y el discurso campesinos. “Embona” bien con el caso, que, por supuesto, es el de una amplia movilización popular, en el contexto de una revolución social (descriptiva). Con *Weapons of the Weak* y *Los dominados y el arte de la resistencia*, Scott ofrece un punto de vista alternativo, derivado de un contrastante contexto sociopolítico (caracterizado por la dominación de la élite y la sumisión campesina), que retrospectivamente puede ayudar a nuestra comprensión del porfiriato y de la repentina conmoción, el brusco cambio de discursos, que marcó su caída. En suma, estos análisis brindan explicaciones sobre el porfiriato, su caída y el breve pero crucial periodo inmediato en que el mundo se puso de cabeza. Sin embargo, su utilidad disminuye conforme entramos al periodo posrevolucionario de reconstrucción, edificación del estado y confrontación ideológico-institucional, especialmente entre la iglesia y el estado (1920-1940 aproximadamente). En este punto, el análisis de Corrigan y Sayer sobre la “transformación cultural” es sugerente.

Corrigan y Sayer hacen hincapié en la necesidad de contemplar las fases revolucionarias –las revoluciones “descriptivas”– como episodios, si bien como episodios axiales, dentro de procesos de cambio más largos y más amplios. Por ende, dirigen nuestra atención a la transformación secular de la sociedad, la economía, la política y la cultura que se halla subsumida en la metáfora del Gran Arco. En México, la revolución armada catalizó procesos de cambio a largo plazo, parte importante de los cuales implicaron el continuo choque de símbolos e ideologías rivales. Los campesinos fueron protagonistas activos –no víctimas desventuradas– de esos procesos (de allí que Sedaka, una comunidad poco familiarizada con la revolución, no sea un paralelo adecuado). Aunque aún estaban claramente subordinados –si no lo hubieran estado, ya no habrían sido campesinos–, los de México disfrutaban de una autonomía política y

una influencia limitadas pero reales. También presentaban marcadas diferencias regionales y culturales, que no se pueden interpretar en términos de unas causas materiales anteriores sin correr el grave riesgo de reduccionismo. Las circunstancias materiales –la lucha por la tierra, el agua y la subsistencia– eran cruciales, y probablemente fueron los principales determinantes de inclinaciones y lealtades. Pero, especialmente en el ancho reino de la religión, la ideología y la cultura, disfrutaban por lo menos de una relativa autonomía, alimentadas y condicionadas por tradiciones y experiencias históricas: la Reforma y la intervención francesa, la “conquista espiritual” porfiriana, la revolución armada y la Cristiada. En la medida en que estas experiencias fueron singulares en términos históricos, así, en un examen más detenido, las políticas campesinas parecen revelar “lealtades cambiantes, contradicciones internas, riñas personales, el papel de las personalidades y de las minorías militantes [...] la pasión, la confusión, la credulidad, el mito, la anarquía, el ruido” (Cobb 1972:121).

Estas experiencias, en toda su infinita variedad, dieron forma a las lealtades de los individuos, familias, barrios, pueblos y regiones –lealtades que, aun fuertemente condicionadas, no estaban necesariamente determinadas (ni siquiera “en último análisis”) por las condiciones materiales, por una coerción ni por la “monótona compulsión de las relaciones económicas”. ¿Todas esas lealtades tan diversificadas, fueran revolucionarias o conservadoras, reflejaban la “falsa conciencia”, es decir, una traición de los intereses “objetivos” de los campesinos (sin olvidar que los distintos bandos del debate atribuyen la elaboración de la falsa conciencia tanto a los revolucionarios como a las élites católicas, según la preferencia o el prejuicio)? Tal vez convenga más dejar esa pregunta a los filósofos morales que a los historiadores.

II Estudios empíricos

REFLEXIONES SOBRE LAS RUINAS: FORMAS COTIDIANAS DE FORMACIÓN DEL ESTADO EN EL MÉXICO DECIMONÓNICO

■ Florencia E. Mallon

“El búho de Minerva, que porta la sabiduría, vuela al anochecer.” Eric Hobsbawm emplea estas palabras en el último párrafo de su reciente libro sobre las naciones y el nacionalismo, sugiriendo que los historiadores sólo le prestan atención a un fenómeno cuando ha pasado su momento culminante (Hobsbawm 1990:183). Por ende, quizás sea adecuado que mi análisis sobre la formación del estado en el México del siglo XIX se titule “Reflexiones sobre las ruinas”. A comienzos de la segunda mitad de los años ochenta, el estado mexicano enfrentó un enorme desafío a su estabilidad. La campaña presidencial de Cuauhtémoc Cárdenas en 1988 puso en tela de juicio el predominio del PRI durante más de medio siglo. La respuesta del PRI al desafío cardenista durante el régimen de Carlos Salinas de Gortari consistió en desechar buena parte de la herencia revolucionaria plasmada en la Constitución de 1917. ¿A quién, entonces –aparte de los anticuarios–, puede resultarle útil comprender lo que ya ha sido destruido?

Comenzaré por afirmar que la arqueología de las instituciones políticas importa a mucha más gente aparte de los anticuarios. En tanto que productos de conflictos y confrontaciones previos, las instituciones tienen incrustados en su seno los sedimentos de las luchas anteriores.¹ Descubrirlo nos ayuda a comprender no sólo la historia de cómo se formaron, sino también su carácter actual y su potencial futuro. Desde esta perspectiva, cavar hasta lo más profundo también puede ayudar a discernir las tendencias contemporáneas de transformación, las sendas de destrucción e incluso las continuidades ocultas.

En este intento de arqueología política me ha parecido particularmente útil el concepto de hegemonía. Sin embargo, no igualo hegemonía con una creencia en –o una incorporación de– la ideología dominante. En cambio, defino hegemonía de dos maneras distintas, aunque a veces relacionadas. Según la primera, la hegemonía es un conjunto de procesos incubados, constantes y en curso, a través de los cuales las relaciones de poder son debatidas, legi-

timadas y redefinidas en todos los niveles de la sociedad. Según esta definición, hegemonía es proceso hegemónico: puede existir y existe en todas partes, en todo momento. De acuerdo con la segunda, la hegemonía es un punto final real: el resultado de un proceso hegemónico. Se llega a un equilibrio siempre dinámico o precario, un contrato o acuerdo entre fuerzas disputantes. Quienes se hacen con el poder rigen, entonces, a través de una combinación de coerción y consentimiento. En palabras de Philip Corrigan y Derek Sayer, eso es una "revolución cultural": la generación de un proyecto social y moral común que incluye nociones de cultura política del pueblo y de la élite.²

Si contemplamos la hegemonía como un proceso, todos los niveles de la política se convierten en terrenos intervencionales, en los que el poder es disputado, legitimado y redefinido. Unos proyectos políticos siempre derrotarán a otros, y unas facciones predominarán sobre otras. Las interacciones entre diferentes terrenos políticos –por ejemplo, entre las comunidades y las regiones, o entre las regiones y el estado central– no sólo redefinen a cada uno internamente, sino que también colaboran a redefinir el equilibrio de fuerzas entre ellos. En esta constante y compleja interacción entre terrenos de conflicto y alianza, existen momentos de cambio o transformaciones de mayor envergadura: movimientos revolucionarios o radicales, momentos en que, según las palabras de James Scott, "la cortina es [...] rasgada" (Scott 1985:329). Esos momentos pueden explicarse analizando la articulación histórica de diferentes procesos hegemónicos en una coalición o movimiento político más amplios.

Aquí es donde entra la definición de hegemonía como resultado final. Los líderes de un movimiento determinado o de una coalición alcanzan la hegemonía final sólo cuando reúnen efectivamente legitimidad y apoyo duraderos. Y lo logran si incorporan de manera parcial las aspiraciones políticas o los discursos de los partidarios del movimiento, articulando elementos de procesos hegemónicos previos a su proyecto hegemónico naciente. Sólo entonces pueden regir mediante una combinación de coerción y consentimiento, controlar los términos del discurso político a través de la incorporación y de la represión, y producir en efecto una revolución cultural.

Un marco así nos permite contemplar el poder político como interactivo, y comprender su acumulación como una serie de procesos incubados e interdependientes. Si los conceptos de hegemo-

nía y contrahegemonía están siempre ligados, cada impulso hegemónico implica un impulso contrahegemónico. La hegemonía no puede existir o reproducirse sin la constante –aunque parcial– incorporación de la contrahegemonía.³ Las alianzas cambiantes en un nivel afectan las relaciones o coaliciones en otros terrenos políticos. Los discursos y los movimientos políticos continuaban ejerciendo influencia y teniendo importancia incluso después de haber sido reprimidos o hundidos.

En este ensayo, contribuyo a la arqueología política en general mostrando los efectos subterráneos que tuvieron los discursos y movimientos populares del siglo XIX sobre las primeras décadas del siglo XX, cuando los creadores del estado mexicano encararon difíciles decisiones entre hegemonía y dominación. Excavo con detalle algunos de los procesos hegemónicos del siglo XIX en la Sierra de Puebla que tienen importancia directa para nuestra comprensión de la revolución mexicana de 1910. Al concentrarme en un estudio de caso especialmente rico, puedo combinar niveles de análisis comunales, regionales y nacionales. En las comunidades, los desacuerdos entre las facciones se negociaban constantemente a través de separaciones de género, etnicidad, edad, riqueza y diferencias ecológico/espaciales. En la región, los conflictos por el poder reconstruían y redefinían continuamente el contenido de la cultura política. Y en el nivel nacional, las élites políticas y económicas luchaban entre sí por la hegemonía mediante la construcción de coaliciones suprarregionales que podían conquistar y reconstruir el poder del estado. No es posible comprender realmente la complejidad de una consecuencia hegemónica si no es a través de la combinación de estos tres niveles.

La última parte de mi ensayo ubica la Sierra de Puebla en un marco mexicano mucho más amplio –en el que los procesos hegemónicos produjeron la hegemonía resultante hacia 1940– y se apoya en una comparación con Perú, donde hasta el día de hoy los procesos hegemónicos han resultado en una refragmentación política. Al comparar México con Perú no deseo desarrollar el caso peruano de manera sistemática, cosa que, desde luego, está más allá de los límites de este ensayo y de este libro, sino destacar los logros específicos del sistema político mexicano entre 1920 y 1940. Sin duda hay que hacer hincapié en la represión, la violencia y la exclusión que formaron parte importante de las políticas revolucionarias institucionalizadas en México durante aquellos años. Pero el colo-

car a México al lado de Perú —donde no se ha alcanzado una hegemonía resultante final en toda la historia poscolonial de ese país—, sirve también para subrayar la exitosa construcción de la sociedad civil y política del México del siglo xx. Asimismo, ello nos permitirá trazar algunas continuidades políticas que persistieron incluso durante la crisis de los ochenta.

LOS PROCESOS HEGEMÓNICOS EN LA SIERRA DE PUEBLA: LA REVOLUCIÓN DE 1910 DESDE LA PERSPECTIVA DE UN SIGLO XIX

Uno de los factores que explican la estabilidad del estado mexicano posrevolucionario fue su capacidad de llegar hasta el nivel local. Después de 1920, los forjadores del estado revolucionario iniciaron un proceso de articulación que pondría a pueblos y municipios en relación directa con el gobierno central. Ese proceso alcanzó su culminación durante la presidencia de Lázaro Cárdenas, quien institucionalizó la revolución a través de la reforma agraria, la educación socialista, el apoyo a los obreros y el nacionalismo económico. Ése habría de ser el *statu quo* hasta que en los noventa Carlos Salinas de Gortari revirtiera la mayoría de las políticas revolucionarias del estado mexicano.⁴

Hasta aquí podemos concordar, por lo menos en un nivel abstracto. Sabemos menos sobre cómo se elaboraron esas políticas y por qué alcanzaron resonancia, aunque conflictiva, a nivel local. Espero mostrar, a través del examen de procesos hegemónicos específicos en la Sierra de Puebla durante el siglo xix, que los elementos para muchas de esas políticas ya habían sido generados, en pueblos y en ciudades, durante la “revolución liberal” y la República Restaurada. El genio de los forjadores del estado revolucionario del siglo xx fue que llegaron hasta el fondo de la reserva de esas tradiciones populares. El “gran arco” que construyeron tenía, por ello, sólidos cimientos en la cultura popular local.

EL DISCURSO SOBRE LA TIERRA: LOS EJIDOS REVOLUCIONARIOS DESDE LA PERSPECTIVA DEL SIGLO XIX

Para comenzar con una de las principales piezas del discurso revolucionario mexicano, tomaremos el ejido y la reforma agraria. Como muestran varios autores de este libro, y como ya han señalado Jean

Meyer y Marjorie Becker (Joseph y Nugent 1994), las dotaciones estatales de ejidos fueron frecuentemente problemáticas a nivel local. Las dotaciones casi nunca correspondían a las mismas tierras que los campesinos habían hecho suyas a través de procesos locales y personales de trabajo, denominación y lucha. De hecho, el estado revolucionario, a través de un higienizado discurso oficial de generosidad, se presentaba a sí mismo como el magnánimo patrón que recreaba las comunidades campesinas a su imagen.⁵ No obstante estos problemas, la reforma agraria fue un éxito espectacular, en especial del régimen cardenista. ¿A qué se debió?

Una posible explicación es que la política ejidal del estado se vinculaba con anteriores discursos estado-pueblo sobre los ejidos y las tierras de los pueblos, que se remontaban por lo menos hasta la "revolución liberal" de 1855. Como es bien sabido, las leyes liberales originales sobre la privatización de las propiedades corporativas se aplicaban tanto a las tierras de la iglesia como a las tierras comunales, y convocaban a la privatización de unas y otras, para desarrollar una sociedad de mercado de individuos que pudiesen ser completamente iguales ante la ley. No obstante, en la práctica, tales principios resultaron ilusorios (J. Meyer 1971, 1984). Por lo tanto, después de la aprobación original de la ley de desamortización en junio de 1856, Miguel Lerdo de Tejada expidió una serie de decretos esclarecedores sobre la desamortización de las pequeñas propiedades municipales o comunales, que pueden ser considerados como una reinterpretación de la manera en que podía aplicarse la ley liberal al campesinado comunal y pequeño propietario.

Como lo explicó Miguel Lerdo de Tejada en su circular original y más importante, dada a conocer el 9 de octubre de 1856, los intentos de aplicar las leyes agrarias de junio habían generado una serie de confusiones y abusos. Los campesinos más pobres habían sido excluidos del proceso de adjudicación porque no tenían el dinero para pagar las cuotas necesarias o porque los especuladores se les habían adelantado a presentar solicitudes de parcelas específicas. Era necesario remediar esos abusos y convencer al campesinado pobre con pequeñas propiedades de que la ley se había hecho para beneficiarlo; de otra manera, "la ley sería nulificada en uno de sus principales propósitos, que era el de subdividir la propiedad agrícola". Así pues, Lerdo ordenó que todas las parcelas que tuvieran un valor inferior a los doscientos pesos fuesen adjudicadas en forma gratuita y necesariamente a sus propietarios *de facto*, a menos

que ellos renunciaran en forma clara y específica a su derecho a tales parcelas.⁶

Un mes más tarde, ante un caso que le fue presentado por el poblado de Tepeji del Río, el presidente decidió declarar la tradición de la propiedad comunal —que él interpretaba como la propiedad de la tierra otorgada a las comunidades indígenas por la corona española junto con la prohibición de venderla o transferirla— totalmente pertinente y legítima en el contexto liberal. Los pobladores de Tepeji habían solicitado, sólo una semana después de la circular original de Lerdo, que sus tierras comunales *de repartimiento* no fuesen incluidas entre aquéllas afectadas por los procedimientos de adjudicación. El presidente respondió:

las tierras del caso deben ser conservadas y disfrutadas en propiedad absoluta por los indios referidos, que reciben de esta manera el derecho a empeñarlas, rentarlas y venderlas, y a disponer de ellas como cualquier propietario hace con sus cosas, y sin que los mencionados indios necesiten pagar ningún costo, puesto que no están recibiendo las tierras por adjudicación, dado que ya las poseían, sino que simplemente están siendo librados de impedimentos inadecuados y anómalos vinculados a esa propiedad.

Con esta interpretación, la legislación liberal sólo modificaba los derechos de la propiedad comunal permitiendo la libre circulación de las parcelas; por lo demás, la identidad de los propietarios y la tradición de su calidad de propietarios debían permanecer inmutables.⁷

En la Sierra de Puebla, la interpretación alternativa de la ley agraria liberal, presente ya en los debates en el seno del estado liberal, se articulaba con un naciente discurso regional acerca del significado de la propiedad. En tres contextos específicos —el de la guerra civil entre conservadores y liberales (1858-1861), la intervención francesa (1861-1867) y los conflictos de la República Restaurada (1867-1868)— los serranos y sus aliados dieron forma a su interpretación de “propiedad” mediante alianzas y conflictos políticos y la práctica discursiva. En el discurso que surgió, la propiedad de la tierra no era ante todo, o de manera más legítima, una cuestión de derechos individuales o privados, sino que estaba interrelacionada con la historia de usos y derecho común que se remontaba a la conquista española. Los humildes y los indígenas

tenían una legitimidad mayor en los conflictos de tierras simplemente por su estatus: eran propietarios a menos que pública y expresamente dijeran lo contrario.

El primer conflicto que ayudó a dar forma a este discurso fue una pelea entre facciones liberales de la Sierra de Puebla, entre 1859 y 1860, donde la cuestión central era la interpretación de las leyes agrarias liberales. La facción más radical, dirigida por los comandantes mestizos de la guardia nacional Juan N. Méndez y Ramón Márquez Galindo, protegía los derechos de los indios totonacas de las comunidades de las tierras bajas de Tenampulco y Tuzamapan frente a los vecinos blancos en la adjudicación de tierras municipales del área de Teziutlán-Tenampulco. En contraste, la facción liberal más moderada, encabezada por el ex gobernador de Puebla, Miguel Cástulo de Alatríste, apoyaba las pretensiones de los residentes blancos de Teziutlán.

Las tierras que se disputaban distintos distritos o municipalidades eran especialmente difíciles de definir durante los procesos de adjudicación. Los agricultores comerciales de Teziutlán habían rentado o poseído tierras en estas regiones —tierras tropicales magníficas para ganado u otros usos comerciales— y deseaban privatizarlas. Las municipalidades tampoco eran claras en cuanto a la ubicación de las líneas divisorias entre ellas. Bajo tales circunstancias, los aliados de Alatríste en Teziutlán comenzaron un proceso de desamortización liberal del que esperaban beneficiarse, empleando la interpretación más literal de la ley de junio de 1856: las tierras eran para quienquiera que tuviera la posesión en ese momento. Márquez y Méndez, por otra parte, articulaban los reclamos de los pobladores al espíritu de la ley de 1856 tal como estaba representada en los esclarecedores decretos y circulares emitidos de octubre a noviembre del mismo año, y respaldaban las acciones de autodefensa de los indígenas contra los propietarios blancos que querían adjudicarse las propiedades municipales.⁸

Cuando Rafael Ávila —vecino de Teziutlán y funcionario político local nombrado por Alatríste— protestó por las acciones de Márquez en su pueblo, formuló la protesta en términos de la primera interpretación de la ley agraria liberal. Acusó a Márquez de ofrecer armas a los campesinos de Tenampulco y El Chacal para expulsar de Teziutlán a los vecinos de las tierras municipales, y predijo que habría una “guerra de castas” si Alatríste no adoptaba contramedidas severas. Tres días después, las predicciones de Ávila comenza-

ron a cumplirse, según su punto de vista, cuando soldados indígenas enviados por Márquez invadieron el pueblo e intentaron arrestar a los funcionarios locales a cargo del proceso de desamortización.⁹

No obstante, es ilustrativo contemplar los conflictos desde la perspectiva de la otra interpretación de la ley liberal. Si el derecho original y legítimo de propiedad era la dotación dada a las comunidades indígenas por la corona española, y si en verdad uno de los principales propósitos de la legislación agraria liberal era la redistribución de la tierra, entonces los campesinos indígenas de Tenampulco, Tuzamapan, El Chacal, Jonotla y poblaciones asociadas tenían más derecho a las tierras municipales en disputa que los blancos y adinerados habitantes de Teziutlán. Además, dado que estos campesinos no habían renunciado a sus derechos a la tierra de ninguna manera legal o explícita, todo proceso de adjudicación que se llevara a cabo en Teziutlán no sólo era ilegítimo sino ilegal. De hecho, a la luz de la circular del 9 de octubre de 1856, Ávila y los de su índole bien podían ser considerados como "especuladores". En este contexto, las acciones de los campesinos indígenas cuando intentaron recuperar sus tierras y cuando trataron de arrestar a las autoridades políticas encargadas de las adjudicaciones estaban justificadas legalmente.

Durante la intervención francesa, esta interpretación más popular y populista de la política agraria liberal se articuló con la defensa de la nación y la lealtad al estado-nación. En marzo de 1864, cuando los serranos de Puebla se hallaban bajo el ataque de las fuerzas intervencionistas, el comandante militar de Zacapoaxtla, José María Maldonado, emitió una circular para los comandantes de las poblaciones indígenas de Xochitlán, Nauzontla y Cuetzalan. El principal objetivo de Maldonado era explicar las leyes de reforma, cuyos primeros beneficiarios, decía, eran las clases humildes. Las leyes agrarias liberales estaban hechas para salvarlos de los abusos de la élite sacerdotal y para darles acceso a la tierra. En el contexto de la invasión extranjera, a Maldonado le interesaba, por supuesto, acrecentar las bases de la resistencia popular (cf. Mallon 1995, capítulos 2 y 4). Pero aquí lo que más nos interesa para nuestros propósitos es que el discurso sobre la tierra contenido en su circular conectaba con las circulares nacionales y las resoluciones de octubre-noviembre de 1856, y con las articulaciones que se dieron en el conflicto de 1859-60 entre Méndez y Alatríste.

Según Maldonado, el propósito de las leyes de desamortización era “convertir la propiedad nacional en propiedad privada, enriqueciendo así a multitud de familias”, y “las tierras comunales de los poblados deberían distribuirse entre los indios en partes iguales para satisfacer sus necesidades sin que tengan que pagar nada”. No obstante, pese a sus esfuerzos por hacer cumplir estas disposiciones de la manera más justa posible, algunas personas creían que sus intereses habían sido lastimados, en particular aquellos que, “abusando de la autoridad que tenían, se habían apoderado de las tierras comunales que había en la sierra, en detrimento de los pobladores”. Por lo tanto –dijo a las autoridades de los pueblos– era su tarea hacer cumplir la ley y asegurarse de que todos los terratenientes blancos (*de razón*) y aquellos que poseyeran más de una fanega de tierra (equivalente más o menos a 6 500 m²) pagaran los impuestos necesarios para que sus adjudicaciones fueran legales. Quienes se resistieran perderían el acceso a la tierra, que se repartiría entonces entre los pobres.¹⁰

Hasta aquí, Maldonado se basaba en discursos alternativos existentes, seleccionando algunos miembros de la comunidad, indígenas pobres, como aquellos que tenían especial derecho de que se les hiciera justicia de acuerdo con las reformas. Al igual que en los ejemplos previos, en su análisis la propiedad se hallaba compensada por la justicia y situada en el contexto de la redistribución y de un compromiso con la igualdad. Pero Maldonado fue aún más allá: vinculó el derecho a la propiedad con la defensa de la nación. “Puesto que los traidores han demostrado no merecer consideraciones por parte del gobierno –concluía– a todos aquellos que posean tierras comunales en los pueblos y no busquen el perdón inmediatamente se les despojará de sus tierras que serán repartidas [entre los pobres]”.¹¹

Al vincular la defensa de la nación con el derecho a la propiedad, Maldonado abrió una nueva línea de razonamiento acerca de las tierras de los poblados. La propiedad no era ya un mero asunto particular sino que se reincrustaba en el tema de la conducta colectiva, el bien común y las responsabilidades de la comunidad. La comunidad y sus representantes tenían el derecho de juzgar quién era merecedor y quién no, de acuerdo con principios político-morales. Aquellos que defendían la nación –soldados de cualquier rango– tenían, por implicación, derecho a la tierra.

Un pronunciamiento análogo tuvo lugar en diciembre de ese

mismo año, cuando el gobernador de Puebla, el liberal Fernando María Ortega, firmó un decreto concediéndole al poblado serrano de Xochiapulco los derechos de propiedad formal sobre las tierras de las haciendas Xochiapulco y La Manzanilla, así como sobre las tierras del para entonces extinto poblado de Xilotepéc. Ortega también le concedió estatus de municipio independiente a Xochiapulco, convirtiéndolo en una *villa* en vez de un simple *pueblo*, y dándole el nombre de Villa del Cinco de Mayo. Como lo demuestra ese nuevo nombre, el decreto se justificó en un discurso sobre los derechos de propiedad, la recompensa para los “buenos” ciudadanos y sobre cómo el estado podía conceder la tierra en ese contexto. Las tres justificaciones que aparecían al principio del decreto eran: que el estado tenía derecho de recompensar los servicios de ciudadanos y poblaciones; que los habitantes de Xochiapulco habían “brindado destacados servicios en la noble causa de la independencia de México y sus soldados se habían distinguido, entre otras brillantes acciones de guerra, en la gloriosa batalla del 5 de mayo”, y que, por el bien público, a veces era necesario apoderarse de una propiedad, tras evaluarla y pagar su precio justo. En el decreto el estado aparecía como el mediador entre Xochiapulco y los hacendados. El acceso a la tierra para todos los miembros de la comunidad quedaba legitimado a través de una serie de justificaciones imbricadas, debido al papel del poblado en la resistencia contra los franceses, pero también, según su rango, para los soldados que habían combatido el 5 de mayo.¹² Por lo tanto, a final de cuentas la contextualización de la propiedad privada y del acceso a ella implicaba cuestiones de servicio a la nación y a la comunidad.

Un tercer momento en el desarrollo de los discursos local y regional sobre la tierra tuvo lugar en el periodo de la posguerra inmediata, durante la consolidación de la República Restaurada. Mientras fue gobernador provisional del estado de Puebla, en agosto de 1867, Juan N. Méndez alentó interpretaciones más populistas de los derechos de propiedad mediante el nombramiento de una comisión, encabezada por el general náhuatl Juan Francisco Luca, para supervisar la adjudicación de las tierras comunales en el área. Basados en los discursos regionales elaborados durante la guerra civil y la intervención francesa, las comunidades de la Sierra de Puebla respondieron vinculando el derecho del pueblo a la tierra comunal con su valentía y sus contribuciones a la causa de la república. La relación entre estos diversos momentos discursivos y po-

líticos era especialmente clara en casos en los que ya se había entablado un debate sobre los derechos de propiedad, como en Tenampulco, Tuzamapan y Cuetzalan.

En marzo de 1867, mientras la lucha continuaba, los poblados de Jonotla, Tuzamapan y Tenampulco —el mismo que se había unido con Méndez en 1860 para pronunciar un contradiscurso liberal acerca de la tierra— se reunieron en una asamblea comunal para reflexionar sobre la circular del gobierno liberal acerca de la desamortización. Las tres comunidades estaban de acuerdo con la desamortización siempre y cuando se cumplieran las siguientes condiciones: que todas las adjudicaciones recayeran en los vecinos del poblado o del distrito, que la desamortización de la parcela en posesión de los vecinos se hiciera sin cargos y que todos los problemas de demarcación y usurpaciones se resolvieran de inmediato y con justicia. Pero quizás lo más interesante era la justificación que se daba para la exención de cargos en la adjudicación. Puesto que los pueblos habían colaborado de manera asidua y habían pagado todos sus impuestos durante la década de 1860 —es decir, durante las guerras—, ahora tenían derecho a sus propiedades sin cargo alguno. Jonotla y Tuzamapan mencionaron en especial los mil trescientos pesos con que habían contribuido a la resistencia en 1863, mientras que Tenamuco recordó haber sido siempre puntual en el pago de sus impuestos, además de haber proporcionado mano de obra para construir un hospital rural en Espina.¹³

En Cuetzalan el debate sobre la desamortización de las tierras comunales se intensificó en 1867. En 1862, las autoridades comunales del barrio indígena de Tzicuilán, en Cuetzalan, habían dirigido una petición a José María Maldonado que era el comandante militar en Zacapoaxtla. Se quejaban de que algunos vecinos nuevos en Cuetzalan habían dejado que su ganado dañara los cultivos del barrio y que, dada la reputación de Maldonado “por [sus] ideas [...] sumamente liberales”, sin duda “se inclinaría [...] a ser un decidido partidario de los débiles y en especial de la raza indígena, que había sufrido siempre [a manos de] sus dominadores...”

Maldonado, en efecto, se comportó como correspondía a su reputación liberal y consiguió un acuerdo entre los pobladores de Tzicuilán y los tres vecinos blancos, que estipulaba la necesidad de retirar del área todo el ganado y rentar algunas tierras comunales a dos de esos tres vecinos durante un periodo de cinco años (Thomson 1991).

Sin embargo, para enero de 1868 los arrendatarios blancos estaban listos para desamortizar sus parcelas y los pobladores indígenas de Tzicuilán se rebelaron contra lo que consideraban un continuo abuso de sus derechos comunales sobre la tierra. Haciéndose eco de las consideraciones sobre el derecho a la propiedad aireadas en las anteriores interpretaciones de las leyes agrarias liberales, hechas por las comunidades de Tuzamapan y Jonotla, el capitán de la guardia nacional en Cuetzalan, Francisco Agustín, dejó muy claro en su carta a Ignacio Arrieta, jefe político del distrito, que la gente del barrio de Tzicuilán consideraba que tenía derecho a las tierras comunales por su lealtad y relación con la facción del populista Méndez en la política estatal (Thomson 1991:221-26; la carta de Agustín aparece citada *in extenso* en la página 222). Y esa asociación se basaba a su vez en la compleja construcción de un discurso liberal popular sobre la tierra, desde la década de 1850.

Así, hacia finales de los años sesenta y setenta, las comunidades del centro y el oriente de la Sierra de Puebla propugnaban una interpretación colectivista, orientada al estado, de la ley agraria liberal. Durante los veinte años precedentes de lucha habían aprendido a esperar dos cosas: primero, que los campesinos tenían derechos originales e irrevocables sobre sus tierras comunales, que les habían sido concedidos por el estado colonial, y segundo, que el estado podía intervenir legítimamente para garantizar esos derechos contra los terratenientes rapaces, en especial cuando los campesinos eran partidarios leales de la nación. Tal como fue formulado por el estado liberal y las comunidades campesinas durante los años cincuenta y sesenta, ese discurso liberal alternativo sobre los derechos de propiedad desafiaba otros enfoques, más orientados hacia el mercado. Sin embargo, al mismo tiempo, tenía una firme base en las circulares esclarecedoras dictadas por Lerdo en octubre y noviembre de 1856 y en la política local formulada en la sierra a lo largo de los años sesenta.

Durante la República Restaurada y en la segunda mitad del porfiriato, los planificadores liberales volvieron a darle prioridad a definiciones de la propiedad de la tierra puramente orientadas al mercado. En ambos casos, el resultado sería la rebelión campesina. Los principios del liberalismo popular sólo resurgieron a nivel nacional en las décadas posteriores a la Revolución. En los veinte, eran visibles en el canje de concesiones agrarias por lealtad hacia la nación; en la década de 1930, en la legítima intervención del esta-

do para garantizar los derechos comunales originales sobre la propiedad del ejido. Durante esos años el genio de la reforma agraria consistió en resucitar los discursos y aspiraciones populares presentes desde la década de 1860.

PROCESOS HEGEMÓNICOS EN LA SIERRA DE PUEBLA: EL CASO DE LA EDUCACIÓN

En el área educativa hubo reverberaciones parecidas entre el discurso liberal decimonónico y la política posrevolucionaria. Algunos de los ensayos incluidos en la versión en inglés de este libro y otros trabajos locales sobre la educación posrevolucionaria han comenzado a exhibir los efectos contradictorios de los programas estatales. En los veinte y los treinta, los esfuerzos del estado por expandir la educación se combinaron con intentos de capacitar a las poblaciones campesinas e integrarlas a la sociedad y a la economía nacionales, con propósitos, menos loables, de control social. La respuesta de las poblaciones locales en ambas décadas también fue variada. Mientras que algunos recibieron con beneplácito los intentos de mejorar y transformar la vida local, otros se resistieron mediante el ausentismo, el asesinato de maestros o, en los años veinte, la rebelión cristera.¹⁴ Como lo muestra claramente Elsie Rockwell en su ensayo (Joseph y Nugent 1994), cada escuela local posrevolucionaria se construyó a través de procesos cotidianos de conflicto y controversia. Pero aquí también hay fuertes paralelismos con lo que ocurría anteriormente en la Sierra de Puebla.

En la región central de la Sierra de Puebla, entre 1867 y 1872, los funcionarios locales trataron de abrir escuelas primarias públicas en diversas municipalidades del distrito de Tetela. Ese esfuerzo fue, en parte, respuesta a las aspiraciones populares que veían en la educación una manera de abrir puertas al éxito, la participación y la ciudadanía. Incluso antes del final del Segundo Imperio, la gente del barrio de San Nicolás había escrito al Concejo Municipal de Tetela acerca de su deseo de abrir una escuela primaria. Luego de explicar que habían ahorrado cien pesos de un proyecto agrícola comunal, vinculaban el advenimiento de "una paz estable y duradera" con la "prosperidad y el progreso ilustrado" que esperaban que les proporcionaría una escuela primaria. A juzgar por el número de escuelas que se abrieron en el municipio de Tetela entre 1867 y 1870, tales aspiraciones eran compartidas por mucha gente. El que

hubiera fondos para abrir un número tan grande de escuelas en un momento de gran pobreza y escasez, tras quince años de guerra civil e intervención extranjera, es prueba de la profundidad de las esperanzas puestas en la educación.¹⁵

Pero tal como se puso en práctica en esa región durante aquellos años, la apertura de escuelas también se convirtió en una manera de enseñar a la gente a marchar al compás del estado. Los niños necesitaban ser educados en los modos de la "civilización": llegar a la escuela puntuales, aprender el respeto, darle a la escuela una prioridad más alta que al calendario agrícola o a la economía de la familia. Casi de inmediato, a medida que los maestros experimentaban la frustración de una baja asistencia y una aparente despreocupación por aprender, surgió la cuestión de la imposición y de la vigilancia. En ese contexto, la educación ya no era una aspiración popular al progreso, bajo formas y con calendarios que el pueblo controlase. En vez de ello, se convirtió en un discurso potencialmente racista y autoritario sobre la necesidad de forzar a los pobladores ignorantes o religiosos, indígenas casi sin excepción, en contra de su propio juicio y por su propio bien, a que ingresaran en la esfera ilustrada de la "ciencia". Y fueron los intelectuales oriundos de los diversos municipios de Tetela de Ocampo —maestros, jueces de lo civil, funcionarios municipales y funcionarios de las comisiones locales de enseñanza pública— quienes se pusieron al frente de esa batalla y ayudaron a definir el rumbo que tomaría.

La actitud que los maestros adoptaron era casi de misioneros. Se trataba de llevar el entendimiento, el saber y la civilización a los ignorantes. En muchos casos ellos mismos hacían sacrificios viviendo en condiciones muy pobres para enseñar. Sin duda debe haber sido difícil, en tal situación, no tomar como algo personal las ausencias y demás obstáculos. Y esto, que fue válido en las décadas de 1860 y 1870, igualmente lo sería en las décadas de 1920 y 1930.

Un caso particularmente revelador fue el de Valentín Sánchez, maestro de la escuela del barrio de San José, quien envió una carta al Concejo Municipal de Tetela en octubre de 1871. En ella explicaba que había estado enseñando en San José desde abril de 1870. Los padres y las autoridades políticas no habían mostrado sino indiferencia, con el resultado de que "los avances de los jóvenes han sido pocos e insignificantes". Sánchez confesaba sentirse avergonzado durante las visitas de la comisión local de enseñanza pública porque era incapaz de mostrar mayores progresos. "Pero, ¿qué

puede hacer un maestro –se preguntaba– cuando los muchachos sólo vienen cuatro, seis u ocho días en el curso de todo un mes?” Tan pronto como aprendían las lecciones, las olvidaban. De los cuarenta y dos muchachos inscritos en la escuela, veinte simplemente no se presentaban. El resto sólo aparecía de vez en cuando. Aunque ya les había escrito a las autoridades locales, éstas no hacían nada. Si no se podía hacer algo, concluía Sánchez, se vería obligado a renunciar. El 21 de octubre, nueve días después de su solicitud original, el Concejo Municipal pidió a la comisión local de enseñanza pública “llevar el caso a la corte correspondiente, de manera que los niños comiencen a asistir a la escuela o que sus padres reciban el castigo apropiado”.¹⁶

A veces la situación podía llegar a la confrontación personal. Donaciano Arriaga, maestro en La Cañada desde 1867, presentó una queja ante el municipio de Tetela en febrero de 1871. Su problema era familiar: los muchachos se ausentaban de la escuela; cuando iban, llegaban tarde, y los padres no cooperaban. La diferencia en este caso fue que Arriaga acusó a un padre, Antonio Tapia, de organizar a los otros padres en contra suya, con la intención de quitarlo de su puesto. Según el maestro, la única razón por la que Tapia se oponía, era que “constantemente regañaba a los niños por la insubordinación a la que están acostumbrados, los hurtos que no faltan, las bromas, y otras diversas cosas que hacen sin cesar”.

Arriaga sentía una profunda responsabilidad por los niños y parecía concentrar en Tapia y su hijo el origen de todas sus dificultades. Decía que no podía disciplinar al hijo de Tapia, porque cuando lo hacía su padre se quejaba “públicamente de que los niños son maltratados de manera injusta y por ello es que no adelantan con el actual maestro”. También utilizaba al hijo de Tapia como ejemplo de su honda frustración cuando los padres no enviaban a sus hijos a la escuela con regularidad aunque éstos estuvieran avanzando.

Varios de los muchachos que ya escriben, y principalmente éste [el hijo de Tapia] debido al trabajo que su padre le obliga a hacer, llegan a la escuela a las once de la mañana y por la tarde a las cuatro [...]

Otra diferencia en este caso fue que se solicitó al juez de paz de La Cañada que investigara y escribiera un informe en el que confirmó las ausencias, los retardos y la insubordinación de los niños, y

dijo que ello sucedía con el consentimiento de los padres. También informó sobre una entrevista personal con Arriaga y con Tapia. En esa reunión Tapia reconoció que, junto con otros dos padres, había tratado de fundar una escuela privada. Pero se disculpó diciendo que cualquier cosa que pudiese causar problemas había sido “por enojo y sin reflexión” y que no volvería a hacerlo. El juez de paz finaliza su informe con la confirmación de que varios padres habían acudido a su oficina solicitándole una reunión de barrio para fundar una escuela privada, pero que él había rehusado. El 25 de marzo, más de un mes después de la primera queja de Arriaga, la comisión local sobre enseñanza pública le pidió al juez que acordara una reunión con los individuos implicados en el caso para determinar las culpabilidades y los castigos correspondientes.¹⁷

El caso de Donaciano Arriaga y la escuela de La Cañada permite observar lo que ocurría en la mayoría de las confrontaciones entre los padres, los maestros y los funcionarios municipales. Un componente crucial en la mayoría de esos casos, pero especialmente claro en el de La Cañada, era la lucha entre los padres y los maestros sobre el tiempo que los niños trabajaban. En la economía agrícola local, el control de los padres sobre el tiempo de trabajo de los hijos era muy frecuentemente clave para la organización y la división del trabajo y para el sistema de autoridad patriarcal (Mallon 1995, capítulo 3). La interferencia de forasteros, fuesen maestros o funcionarios municipales, era a la vez mal vista y potencialmente peligrosa. Así, la cuestión no era si la educación es deseable o no en abstracto, sino más bien quién controlaría el proceso educativo y quién pagaría el mayor costo.

En este contexto, los debates a propósito de las escuelas privadas son especialmente reveladores y denuncian claramente cómo se manejaban las escuelas públicas a nivel local. Tal como la plantaban los maestros, las autoridades municipales y las comisiones de enseñanza pública, la educación no servía a las necesidades de la población, y a pesar de ello obligaba a que la economía familiar pagara la mayor parte del costo. Y si las cosas eran así, ¿por qué no fundar escuelas privadas? Desde la perspectiva de los padres de La Cañada, una escuela privada les permitiría controlar el proceso a quienes pagaban los costos más elevados.

No obstante, a los maestros locales y las autoridades políticas que se hallaban en medio de la refriega les resultaba difícil ver las cosas bajo esta luz. En vez de ello, tendían a tomar tales conflictos

de manera muy personal. Se explicaban la situación a través de imágenes de sí mismos en las que se veían luchando por llevar la civilización al ignorante. En Xochiapulco, esas imágenes oponían una "ciencia" superior a las supersticiones asociadas con la "religión", como puede observarse en un conflicto ocurrido en 1870 entre el barrio de Cuauximaloyan y la cabecera de Xochiapulco.

A comienzos de diciembre de ese año, diez vecinos de Cuauximaloyan se quejaron con el jefe político del distrito de Tetela de que su cabecera municipal les había prometido proporcionarles fondos de la tesorería municipal si querían fundar una escuela. Sin embargo, lo que había hecho era exigir un impuesto mensual de un real por persona para patrocinar la escuela que se hallaba en la cabecera. Por lo pronto, la gente de Cuauximaloyan estaba en la pobreza, "sin semillas, sin maíz y sin nada más porque todo se había perdido con la revolución". Le pidieron al jefe que les permitiera conservar su dinero para pagar su propio maestro.¹⁸

Una semana después el juez municipal de Xochiapulco respondió encolerizado. A su manera de ver, el barrio de Cuauximaloyan había acordado ya que la educación primaria era lo suficientemente importante para justificar la contribución de un real por persona. Sin embargo, tras haber aceptado en una asamblea pública, habían presentado una petición al jefe político. Gente que había sufrido aún más que los vecinos de Cuauximaloyan, insistía el juez, no rehusaba pagar el impuesto. Lo que en realidad sucedía, según la conclusión del juez, era que

están más interesados en construir una iglesia que no necesitan que en construir el más augusto de los templos, el consagrado a la ciencia. Para construir la primera, ha habido y hay un peso [ocho reales] por persona; pero para el segundo, no hay ni siquiera un real por mes para la educación de sus propios hijos; además, cuando se trata de dar para la educación, hay multitudes de ancianos, hay muchos que están enfermos, o que son pobres, pero no así para la iglesia...¹⁹

El asunto de la religión era importante y polémico en Xochiapulco, un pueblo que le debía su existencia misma a la "revolución liberal" de 1855. Por otra parte, cuando Dinorin acusó a los habitantes de Cuauximaloyan de preferir la religión a la educación, lo hizo en el contexto de una discusión pública ya existente que había

concedido tanto a la iglesia como a la escuela una legitimidad pública equivalente, en el sentido de requerir labor comunal para ambas. De hecho, tan sólo un mes antes de la confrontación con Cuauximaloyan, el alcalde interino de Xochiapulco le había escrito al jefe político de Tetela solicitándole permiso para organizar una fiesta laboral comunal para construir una pequeña casa o santuario para los santos del pueblo. Una vez que la escuela primaria quedó terminada —explicaba el alcalde— el concejo municipal había decidido que debería invitarse a los mismos vecinos que la habían construido

para cooperar con trabajo voluntario [...] de modo que de la misma manera en que pueden ayudar para construir una casita en donde proteger a sus santos, que a causa de la guerra los entonces enemigos de los intereses del pueblo llevaron al barrio de Las Lomas, donde fueron abandonados, sin la veneración de sus propietarios.²⁰

Así, las anteriores discusiones comunales no habían privilegiado la educación por encima de la religión, salvo para conceder que se construyera primero la escuela; tanto una como otra eran consideradas legítimas. En realidad, al denigrar a Cuauximaloyan por su devoción a la religión, Dinorín estaba atando los cabos anticlericales presentes en el liberalismo, y empleándolos para desviar la atención sobre importantes asuntos subyacentes. La lucha con el pueblo de Cuauximaloyan no estaba relacionada con el esquema educación contra religión, por lo menos no en sentido abstracto, sino con el control del barrio sobre las escuelas y el uso equitativo de los impuestos en todos los barrios del municipio.

El jefe político comprendía la importancia de esos asuntos subyacentes, y su resolución del conflicto lo puso en claro. Decidió que a partir del 1º de enero de 1871, Cuauximaloyan tendría su propia escuela. El concejo municipal de Xochiapulco nombraría un maestro para la escuela y fijaría su salario, que pagaría la tesorería municipal. Los habitantes de los barrios de Cuauximaloyan y de Aztlán continuarían contribuyendo a los gastos educativos a través del impuesto de Chicontepec, de la misma manera que los habitantes de la cabecera seguirían pagando. Si ese impuesto no bastaba para cubrir los gastos de todas las escuelas, el concejo municipal encontraría la manera de saldar la diferencia recurriendo a otros fondos, distribuyéndolos equitativamente en todo el municipio.²¹

Es indudable que el jefe político en Tetela estaba ocupadísimo con disputas de esa naturaleza. Meses antes, en 1870, Juan José Galicia, un indio totonaca de Tuzamapan, había protestado ante el jefe por el castigo que había recibido de manos del alcalde del pueblo. El alcalde, José Galván, se quejó ante el jefe de que éste no le pidiese a él un informe antes de escuchar a Galicia. Al parecer, Galicia había sacado a su hijo de la escuela primaria una vez que el muchacho llegó a un nivel avanzado, “leyendo bastante bien, escribiendo con un nivel de segundo grado y en religión había llegado a aprenderse el Padre Nuestro”. Galván había castigado a Galicia, quien fue entonces a Tetela a protestar, en donde consiguió que el jefe político le escribiera a Galván una carta privada diciéndole que dejara de molestarlo. Según Galván, cuando Galicia regresó a Tuzamapan

empezó a decirle [a todo mundo] que sólo aquí se molestaba a la gente, que en Tetela nadie decía nada y dejaban que los niños dejaran la escuela, y que se ha metido tal desorden que [los niños] han empezado a padecer muchos resfríos, como lo prueban las listas de asistencia y las cotidianas ausencias que yo he incluido, de manera que usted pueda responder diciéndome qué debo hacer: si debo dejarlos en esta situación o si debo obedecer la ley relativa a las escuelas [públicas].

A lo largo del documento, Galván parece más interesado en afirmar su autoridad que en el progreso de la educación, y justifica sus actos y su conocimiento superior mediante la denigración incesante de las familias totonacas. Explica que las autoridades se vieron forzadas a castigar a las familias por no enviar a sus hijos a la escuela, y que habían tenido éxito a pesar de graves dificultades, como lo probaba el hecho de que los niños, “a pesar de ser totonacas hipócritas y cerrados, han adelantado mucho”. Después justifica sus prácticas autoritarias aseverando que, desde su punto de vista, tenía el deber de llevar la educación a la gente a pesar del torpe criterio de ésta, “dado que como indios totonacas lo que es bueno les parece malo”.²²

En Xochiapulco y Tuzamapan los conflictos y las tensiones existentes eran utilizados por los intelectuales locales para explicar—desde su punto de vista—por qué la población local se resistía a la educación. Ya fuera que el conflicto previo tuviese que ver con la

religión, como en Xochiapulco, o con negociaciones étnicas por el poder local, como en Tuzamapan, la cuestión subyacente no era la educación per se sino la manera en que era implementada y controlada.²³ En el discurso de los intelectuales locales, las protestas de los vecinos por su falta de control sobre el proceso, su deseo de encontrar maneras de acceder a la educación y de organizarla de manera equitativa por encima de las líneas étnicas y de los disjuntos barrios, se transformaron en prueba de su ignorancia, de su falta de entendimiento. Después, esa ignorancia fue considerada como superstición, en el caso de Xochiapulco, y como inferioridad racial, en el caso de Tuzamapan.

En ambos casos, quizás podamos comprender la frustración e impaciencia de los maestros locales y de los funcionarios municipales cuando, después de muchos esfuerzos y sacrificios, se conseguía una escuela, sólo para que los padres se resistieran a que sus hijos acudieran. Y sin embargo, desde la perspectiva de los propios padres, los discursos de ilustración y civilización superior, las justificaciones de que era "por su propio bien", provenientes de la frustración de las autoridades, eran cualquier cosa, menos liberadores. De hecho, tales discursos y justificaciones podían fácilmente vincular a los intelectuales locales que maniataban a los pobladores con redes más vastas de complicidad y control social que surgieron en México después de 1867.

Las luchas alrededor de la "revolución liberal" de 1855 ayudaron a afilar una serie de discursos racistas sobre el control social que se utilizaron de manera muy difundida, tanto por conservadores como por liberales, para justificar la represión de los movimientos sociales agrarios. Los reprimieron mediante la "outrificación" de la población campesina indígena —identificando a los campesinos indígenas con la ignorancia, la superstición, la falta de juicio político y la tendencia a la violencia y el pillaje. Los conservadores se valieron de estos discursos como justificaciones de sus políticas corporativas y autoritarias: dada la gran población campesina indígena, se igualó democracia con matanza y carnicería; México no estaba listo para políticas de participación amplia. En su empeño por controlar el poder político, los liberales articularon discursos similares: los campesinos no sabían cómo actuar públicamente; necesitaban un liderazgo fuerte; cuando se les dejaba a sus propios recursos, el único resultado era la anarquía.²⁴

Los discursos locales sobre educación se vinculaban especial-

mente bien con las variantes liberales. En ese contexto, los campesinos indígenas no estaban listos para participar en la esfera pública; antepusieron sus intereses familiares y sus creencias religiosas al deber cívico de educar a sus hijos. En ese contexto, el racismo se convirtió en un discurso incubado de control; los intelectuales locales, regionales y nacionales de tendencia liberal tenían la obligación de educar a las masas a pesar de ellas mismas. Los liberales tenían que crear al ciudadano, a través de un proceso de educación y vigilancia continua.

Las campañas educativas de la segunda y la tercera décadas del siglo XX parecen una espectral repetición de muchas de estas cuestiones. La combinación de educación y vigilancia, de capacitación mezclada con control social, también se halla presente en las campañas de maestros misioneros de los años veinte y en el movimiento de educación socialista de los treinta. Y también la combinación de entusiasmo local y resistencia. En cierto sentido, estas últimas campañas tuvieron éxito porque vincularon los debates ya habidos en la sociedad de esos pueblos, con cuestiones y asuntos surgidos de manera continua durante seis o más décadas. Pero la clave del éxito del estado posrevolucionario en las comunidades campesinas sería la alianza con los intelectuales locales: maestros y funcionarios políticos que a lo largo de los años se habían considerado a sí mismos solitarios combatientes contra la ignorancia y la superstición. Esas personas serían cruciales, no sólo en las campañas educativas, sino también en la reconstrucción de las políticas locales.

AUTONOMÍA MUNICIPAL Y HEGEMONÍA COMUNAL: PATRIARCADO DEMOCRÁTICO EN LA SIERRA DE PUEBLA

Junto con la tierra para los que la trabajan, la autonomía política ha sido reconocida desde hace mucho tiempo como el segundo ingrediente clave del programa popular de la revolución de 1910. Expresada también como autonomía municipal, el fin de los jefes políticos o, para decirlo con John Womack, "voto real sin caciques" (Womack 1968:55), esta aspiración de contar con voz política animó a muchos a apoyar la transformación revolucionaria. No obstante, precisamente por esa razón resulta curioso que, con la institucionalización del régimen revolucionario en los años treinta, los gobiernos locales se convirtieran en los delegados del estado central invasor. El municipio libre, obtenido a sangre y fuego,

se convirtió en el abrevadero local o campo de pruebas para los miembros del PRI.

¿Cómo ocurrió esto y qué hizo tan exitoso el proceso de centralización posrevolucionario? Una vez más, a través del análisis de procesos paralelos que tuvieron lugar en el siglo XIX, mostraré que los creadores del estado en el siglo XX tuvieron éxito porque se vincularon con los debates preexistentes sobre poder, legitimidad y justicia que habían ocupado la política de los pueblos desde el periodo colonial. Al aliarse con sectores específicos de la comunidad, señaladamente con los intelectuales varones y jóvenes, los líderes posrevolucionarios establecieron lazos perdurables entre el partido institucional y los grupos de votantes campesinos.

En la Sierra de Puebla, la política local y las instituciones comunales eran campos de intereses en los que el poder se negoció y acumuló a lo largo del periodo colonial y hasta entrado el siglo XIX. Los conflictos por el poder ayudaron a transformar y reconstruir las instituciones locales una y otra vez durante cuatro siglos. Tales transiciones no eran tersas ni funcionales, y es demasiado poco lo que sabemos sobre ellas para hacer algo más que especular. Pero lo que surgió hacia mediados del siglo XIX —combinando las fracturas y los cambios puestos en marcha por el colonialismo con los nuevos experimentos en el gobierno del municipio originados por la independencia— fue una nueva forma de proceso hegemónico comunal. Esa nueva forma de política, organizada en torno a una jerarquía civil y religiosa de funcionarios que unificó los puestos municipales y los de cofradía en un único sistema de cargos, era una solución negociada entre facciones comunales, particularmente entre jóvenes y viejos o entre barrios y linajes organizados espacialmente, respecto a la redefinición y el control del poder a nivel local (Mallon 1995, capítulo 3).

En un sentido, este nuevo sistema de cargos ayudó a negociar las viejas tensiones generacionales que habían existido en la cultura náhuatl. Mientras los hombres de diferentes generaciones colaboraban para controlar la fuerza laboral, la sexualidad y el potencial reproductivo de la mujer, las ancianas y los ancianos colaboraban en la reproducción de la autoridad y de los privilegios generacionales. Estos vínculos y conflictos transversales, a veces representados y resueltos en la familia y el ámbito doméstico, también estaban en la raíz de las políticas comunales. Incluso antes de la conquista española, la milicia brindaba una ruta alternativa a los más jóvenes para

circunvenir el poder de los mayores. Al comienzo del período colonial, los indios más jóvenes buscaron nuevamente el poder mediante alianzas con funcionarios españoles, tratando de pasar por alto la autoridad generacional y patriarcal de los más viejos. Y con la independencia, el surgimiento del municipio también proporcionó a los más jóvenes y educados una fuente diferente de poder local y de mediación con el estado poscolonial emergente (Mallon 1995, capítulo 3).

Al brindar un escalafón de edades por el que podían transitar los hombres en su paulatina consecución de autoridad y prestigio comunales, el sistema de cargos ayudó a organizar y administrar los constantes conflictos por el poder. Combinaba funciones políticas y religiosas y sometía todos los puestos a la vigilancia de un consejo de ancianos o *pasados* —ancianos que habían agotado sus servicios a la comunidad después de haber ocupado todos los puestos en la jerarquía civil y religiosa. Así, también brindaba vigilancia comunal sobre la nueva institución del municipio. Sin embargo, dado el poder que aún conservaban los *pasados*, el sistema de cargos combinaba legitimidad y conflicto aun cuando buscaba resolver este último.

La jerarquía civil-religiosa, con su escalafón claramente definido a través del cual —teóricamente— todos podían ascender, en realidad estaba dividida en un nivel superior (cargos principales) y un nivel inferior (cargos comunes). Idealmente, los dos niveles sólo estaban separados por las edades de los hombres que los ocupaban; pero en la realidad, no todos los individuos que desempeñaban cargos comunes lograban llegar a los principales. Los *pasados* fiscalizaban los procedimientos, nominando y aprobando candidatos para los distintos puestos y reforzando aún más la diferenciación. Con frecuencia la división también reproducía distinciones regionales, étnicas, económicas y sujeto-cabecera. Los pueblos políticamente dependientes (*sujetos*), que eran más pobres o predominantemente totonacas, tenían menos representación en los puestos superiores del sistema de cargos que sus *cabeceras*, más prósperas o de origen náhuatl. No obstante, al mismo tiempo esas divisiones no estaban grabadas en piedra; había cabida para la movilidad individual o de grupo hasta el estatus de anciano o *principal*, dependiendo de factores como la riqueza, los servicios prestados o el talento, la guerra o la rebelión (cuando los hombres más jóvenes podían evidenciar cualidades especiales), y en especial la separación de un poblado sujeto y la fundación de un sistema de cargos nuevo, autónomo.²⁵

Algunos de esos conflictos y divisiones podían resolverse en las asambleas comunales, que eran la arena cuidadosamente construida donde se dirimía el discurso comunal y donde los diferentes grupos de interés, facciones o individuos buscaban la aprobación colectiva de sus proyectos o su estatus. Esas asambleas tenían prácticas bien establecidas, casi ritualizadas, y en su seno se hallaban representados los círculos concéntricos del poder. La elección del idioma —ya fuera el español, una o más lenguas indígenas, o una combinación de todos ellos— colaboraba constantemente a reconstruir las relaciones de autoridad. El español, por ejemplo, representaba la capacidad del hablante para mediar con la sociedad en general y con el sistema político, pero los *pasados* que no hablaban español podían recurrir a su probada autoridad comunal para dejar a un lado el poder simbólico de la lengua dominante. Además, en las asambleas comunales más grandes y más importantes, las mujeres y los hombres más jóvenes podían servir como una suerte de coro aprobatorio o reprobatorio, aun cuando no poseyeran ni el estatus generacional ni de género, ni la capacidad lingüística para intervenir. Así, los líderes indígenas locales, a través del sistema de cargos y del concejo de ancianos, podían contrarrestar la acumulación de poder por parte de los más jóvenes o de mediadores más asimilados culturalmente —funcionarios o secretarios municipales— recurriendo al apoyo de la comunidad en su conjunto, robustecida dentro del espacio discursivo de la asamblea. No obstante, haciendo a un lado la autoridad de los *pasados*, podían surgir en el mismo espacio nuevos líderes, que recurrieran a la aprobación colectiva del coro comunal (Sierra Camacho 1987).

La comunidad, tal como vivía y se reproducía en la Sierra de Puebla, se reconstruía constantemente a través de una compleja red de conflicto y cooperación que vinculaba a mujeres, hombres y generaciones en familias, barrios, poblados y cabeceras. Vínculos transversales de generación, género y etnicidad definían a la comunidad como una combinación de familias organizadas internamente de acuerdo con una estructura patriarcal por edades. Los líderes locales, varones, sin excepción, ganaban autoridad y prestigio al sustentar un cargo en una estructura paralela de puestos religiosos y políticos con un orden de importancia ascendente. Mientras más viejo era un líder, más puestos había tenido y más grande era su autoridad; a final de cuentas, el concejo de ancianos supervisaba todas las demás formas de actividad política. Y era esa combinación

de familias y ancianos patriarcas lo que le daba a la comunidad su identidad y legitimidad. Se acostumbraba iniciar las peticiones políticas y demás documentos apelando a "Nuestra comunidad, compuesta de sus familias y sus *pasados*".²⁶

La relación entre familia y comunidad era recíproca. La autoridad de los varones de mayor edad, así como su responsabilidad de velar por el bien común, eran claramente comprendidas en ambas instituciones, y el mantenimiento de esa autoridad en una institución reforzaba su mantenimiento en la otra. En la comunidad, los *pasados* tenían la obligación de ganar de manera continua su autoridad y prestigio aconsejando, representando y arriesgándose por el bien común. Los patriarcas tenían responsabilidades paralelas en el seno familiar. Así como los *pasados* tenían que proteger a la comunidad en su conjunto, los varones ancianos de las familias tenían la obligación de cuidar y proteger a sus dependientes. Además, dada la interdependencia de las dos instituciones, las autoridades de la comunidad podían intervenir legítimamente en las familias para preservar la dependencia mutua de las relaciones familiares recíprocas. Un patriarca abusivo amenazaba no sólo a sus propios dependientes, sino también al tejido colectivo de la comunidad. Así, en última instancia tenía que estar sujeto a la autoridad de la comunidad.²⁷

Es en la relación, mutuamente fortalecedora, entre familia y comunidad, y en las obligaciones recíprocas que vinculaban a los miembros de diferentes familias y comunidades, donde se halla la base de la hegemonía comunal. La idea de justicia para todos no era algo que se identificara con igualdad absoluta, sino con las relaciones recíprocas mantenidas por el "buen" patriarca. Los *pasados* eran justos si protegían sus comunidades y se sacrificaban por el interés común. Los funcionarios municipales eran justos si mediaban equitativamente entre los ciudadanos y garantizaban a todos la subsistencia, como lo haría un buen padre. Los funcionarios del estado eran justos si respondían a las necesidades de todos sus "hijos".

En ese contexto, es especialmente interesante que Juan Francisco Lucas, el más destacado y prestigioso líder de la resistencia guerrillera contra los franceses, fuese conocido en sus últimos años como "el patriarca de la sierra". Lucas se tomó con toda seriedad su obligación de velar por el bien común, incluso cuando envejeció, se hizo rico y más poderoso. Por ejemplo, en determinado momento solicitó a los funcionarios del municipio que realizaran un des-

linde entre sus propiedades y el poblado vecino. Como explicaba en el documento, no era cuestión de resolver conflictos sino de prevenirlos; quería asegurarse de que todo mundo estuviera contento con la demarcación y que se mantuvieran buenas relaciones. El papel del buen patriarca era conservar la paz obrando de manera justa.²⁸

En una situación en la que la justicia del buen patriarca funcionaba, todo mundo, por ende, se beneficiaba. Más allá de la familia, o del ámbito doméstico, los *pasados* eran quienes mejor encarnaban este principio. Su estatus reflejaba recursos y compromisos, autoridad y servicio; obtenían ese estatus gracias a que personificaban las características ideales del padre bondadoso, que también les valían el derecho de supervisar las relaciones políticas en general, así como de mediar en ellas, manteniendo la paz entre los individuos y en la comunidad en su conjunto. Y en tanto que los ancianos cumplieran su trabajo correcta y justamente, todo mundo tenía la obligación de seguir luchando por los principios comunes de la hegemonía comunal, pues la mejor manera de lograr justicia era asegurando la sobrevivencia de “las familias y los *pasados*”.

Si la hegemonía comunal estaba organizada internamente en torno de un concepto de justicia generacional y de género, era igualmente importante para su reproducción cabal la forma que adoptaran las relaciones con la sociedad y la economía en general. La gente que poseía talento para tal mediación –fundamentalmente, la educación, la eficacia en el lenguaje y los contactos para manejar interacciones económicas o políticas fuera de la comunidad– seguía, no obstante, sujeta a la supervisión y control de la colectividad, especialmente la que encarnaban los *pasados*. También tenía que ganarse el privilegio de representar a la comunidad. Las negociaciones sobre quién desempeñaría las funciones de mediador, incluyendo al secretario y al juez municipales, por lo general buscaban equilibrar el prestigio adquirido en la comunidad a través del sistema de cargos con las destrezas aprendidas en la escuela, el comercio regional u otros sectores de la sociedad exterior. El aunar tales características podía entrañar la elección de un juez o de un alcalde prestigioso a nivel local, pero que no sabía hablar español o era analfabeta, y que tenía que trabajar junto con un ladino, un mestizo o un secretario indígena asimilado a la cultura predominante.²⁹ Pero fuera cual fuera el resultado en algún caso concreto, el mantenimiento del consenso comunal descansaba sobre los pilares gemelos de la justicia interna y la exitosa mediación externa.

Así como la independencia ayudó a articular las jerarquías civiles-religiosas emergentes a las instituciones municipales poscoloniales, la “revolución liberal” de 1855 introdujo otra ola de nuevas dinámicas en la reconstrucción del consenso comunal. En la Sierra de Puebla, de 1840 en adelante, el crecimiento económico generó nuevas oportunidades en el comercio y en la producción agrícola, especialmente en áreas como el comercio a larga distancia o la agricultura comercial que, de acuerdo con las divisiones del trabajo existentes, era terreno de los hombres. Además, las nuevas oportunidades para educarse o migrar abrieron rutas alternativas a la influencia económica y política de los más jóvenes, que ya no necesitaban aguardar su herencia y podían emplear nuevas capacidades para construir alianzas a nivel de la comunidad.³⁰

De esa manera, las dos décadas de resistencia guerrillera después de la revolución de 1855 tuvieron lugar en comunidades que ya estaban implicadas en los nuevos procesos de tensión interna y cambio. La propia “revolución liberal”, al favorecer la forja de conceptos radicalmente nuevos de ciudadanía y participación política, dispuso el escenario para una reconstrucción de los procesos comunales hegemónicos. Si bien no abolió las jerarquías internas de género, étnicas y generacionales, la presencia de las fuerzas guerrilleras liberales en la franja centro-oriental de la Sierra de Puebla puso en cuestión las formas de política hegemónica comunal surgidas entre finales de la colonia y principios del periodo independiente.

Las operaciones de la guerrilla liberal en la Sierra de Puebla acrecentaron el poder potencial de los hombres más jóvenes, en especial de los jóvenes indígenas, al posibilitar su participación en los batallones de la guardia nacional que encabezaban la resistencia. Solía elegirse a los oficiales de esos batallones según criterios de dedicación y valentía que tenían poco que ver con la edad o la etnicidad. Los indios nahuas sin apellido combatían codo a codo con los mestizos. La guardia nacional también jugó un nuevo papel en la mediación con la sociedad en general; a través de sus oficiales y de las acciones de sus hombres, los pueblos se integraban al movimiento liberal y recibían reconocimiento o recompensas por su valentía y dedicación.³¹

Por lo menos potencialmente, este nuevo acceso al poder y a la influencia a través de la guardia nacional representaba un desafío al monopolio de los *pasados* y podría haber creado tensiones con

funcionarios o prácticas comunales más antiguos. No obstante, los soldados de la guardia nacional y sus líderes ocuparon un espacio intermedio entre el estado liberal y la política comunal con gran creatividad y dinamismo. A nivel local, combinaban los conceptos indígenas locales de comunidad y responsabilidad colectiva con definiciones radicales de ciudadanía liberal, alimentando una visión democrática sobre cómo debería organizarse la sociedad. De acuerdo con esa perspectiva, los funcionarios municipales electos tenían que ser responsables ante todos los ciudadanos de la comunidad, distribuyendo de manera equitativa las obligaciones fiscales y laborales, así como los ingresos. A nivel regional y nacional, las unidades de la guardia nacional utilizaban su posición en la sociedad local y la ideología de reciprocidad, central para el consenso comunal, para conceptualizar una relación más igualitaria con el estado central. La gente debería tener el derecho de elegir a sus representantes y exigir respuestas y participación política y económica para todos. De acuerdo con la definición que hacía la guardia nacional de la Sierra de Puebla, la nación estaba compuesta de todos sus ciudadanos y el estado tenía igual obligación de asegurar la prosperidad de todos (Mallon 1995, capítulos 2-4).

Lo que surgió de esa interacción entre la hegemonía comunal y la lucha liberal fue lo que podría llamarse, según Judith Stacey, "el patriarcado democrático" (Stacey 1983:116-17, 155-57). En el corazón se encontraban las progresivas negociaciones entre los pobladores varones sobre las fuentes de legitimación del poder y de prestigio local. En esas negociaciones, las tropas de la guardia nacional retenían el nuevo acceso al poder estatal así como el control sobre los medios locales de violencia y autodefensa. Sin embargo, toda referencia a, o uso de la solidaridad comunal por parte de la guardia nacional tenía que obtener la aprobación de los *pasados*, custodios del comunismo "legítimo" que eran la encarnación misma de las ideas comunales de justicia, es decir, de los conceptos de reciprocidad y responsabilidad contenidos en la idea del buen patriarca. Ese mutuo reconocimiento de poder e influencia, pues, subyace en la construcción del "patriarcado democrático".

Sin embargo, la tensión oximorónica entre democracia y patriarcado era igualmente importante para el concepto. En este caso, democracia significaba la extensión de la influencia y el prestigio a hombres que anteriormente habían estado en los márgenes de la estructura de poder comunal. Patriarcado significaba la progresiva

exclusión de las mujeres de la definición ampliada de ciudadanía. Y esta tensión oximorónica también estaba presente en las luchas sociales y culturales a través de las cuales se construía el patriarcado democrático, en tanto que forma emergente de cultura política popular.

El patriarcado democrático no era sólo una negociación entre hombres, sino también un intento de los pobladores campesinos, hombres y mujeres, de confrontar las nuevas posibilidades políticas que emergían con la "revolución liberal". Literalmente al calor de la batalla, los hombres y mujeres de esos poblados luchaban por salvar la brecha entre sus dinámicos y debatidos conceptos de mutualidad y justicia, y las ideas de libertad individual e igualdad contenidas en el liberalismo decimonónico. Al situar estas ideas en el contexto de la reciprocidad y el comunismo indígenas, los campesinos de la sierra mitigaron el individualismo y fortalecieron las promesas de igualdad que contenían tales ideas. Al hacerlo, moldearon una visión liberal muy distinta, tanto en términos de clase como étnicos, de la que sostenían muchos intelectuales urbanos (Mallon 1995, capítulos 2 y 4). Al mismo tiempo, su visión tenía limitaciones de género, y sus posibilidades de igualdad necesariamente estaban mediadas por las tradiciones y relaciones patriarcales existentes.

En las innumerables luchas que se dieron en la Sierra de Puebla durante la "revolución liberal" y la intervención francesa, el año de 1868 resultó un parteaguas. Con la derrota del Imperio y el reestablecimiento de la República (1867), el poder y la autonomía del liberalismo popular comenzaron a decaer. Cuando la desamortización de las tierras comunales empezó en serio, la respuesta comunal unificada también cobró mucha importancia. En tales condiciones, el poder independiente de la guardia nacional empezó a decrecer y la hegemonía comunal se reorganizó una vez más en torno a un eje generacional revitalizado. Esa reorganización brinda la mejor explicación de los hechos que ocurrieron en 1869, cuando los poblados nahuas de los alrededores de Cuetzalan, descontentos por la abusiva privatización de las tierras comunales que tenía lugar en su región, participaron en una rebelión regional aliados con las unidades de la guardia nacional de Xochiapulco y Tetela de Ocampo. Los funcionarios de la Secretaría de la Defensa de México no sabían qué hacer con los líderes guerrilleros capturados. Todas las fuentes militares insistían en que esos líderes eran peligrosos y

debían ser enviados a una suerte de exilio interno. Sin embargo, en la ciudad de México quienes se encontraban al mando apenas podían creer en tales juicios; la edad promedio de los prisioneros era de noventa y dos años!³²

Pero quizás la mejor prueba de esa revitalización de la política generacional se encuentre en la transformación de Juan Francisco Lucas. Nacido en 1834, su acta de bautismo no registra apellidos ni de sus padres ni suyos. A los veinticuatro años se unió al batallón de la guardia nacional de Xochiapulco y pronto lo comandó, ascendiendo en menos de diez años al rango de general. Mantuvo correspondencia personal con el presidente de la república y se hizo compadre de personajes influyentes, incluido el propio Porfirio Díaz.

Su juventud y falta de vinculación con el sistema regular de cargos puede haber desorientado a los líderes étnicos. Su ambivalencia ciertamente se ve reflejada en dos peticiones de los *pasados* y de las autoridades de Cuetzalan en 1863, donde se refieren a Lucas sucesivamente como “Señor Capitán Don Juan Francisco Lucas”, luego como “Señor Don Juan de Político”, casi como si él se estuviese disfrazando como autoridad política. Sin embargo, durante los años de la “revolución liberal”, aunque respetaba a los líderes y a las autoridades comunales, Lucas tenía la última palabra en la región bajo su mando. Tal vez las cosas cambiaron después de 1867, cuando algunos de sus antiguos aliados se volvieron contra él y encontró entre los nuevos a muchos de los viejos *pasados* a los que había desafiado o embaucado.

En 1868, Lucas desposó a Ascensión Pérez, hija de uno de los mestizos más ricos y prominentes de Tetela, cosa que lo llevó a heredar uno de los pocos grandes fundos de la región, que usó como base para continuas rebeliones en la sierra. Al final, como hemos visto, sería conocido como “el patriarca de la sierra”; pero en su boda, tres meses antes de cumplir treinta y cuatro años, el general Juan Francisco Lucas mintió sobre su edad. Al declarar que tenía treinta y cinco años, reconoció de manera simbólica los cambios que ya se percibían en el aire. Durante el resto del siglo XIX, el liberalismo popular de la guardia nacional tendría que sacrificar la democracia potencial a cambio de la sobrevivencia comunal. Los capitanes de veinte años de la guardia nacional cedieron nuevamente espacio a los *pasados* y a los aliados de éstos.³³

Hacia finales del siglo XIX, la tendencia de los hombres jóvenes a rebelarse y desafiar la autoridad generacional en la política de los po-

blados era frecuente en los periodos de guerra o de fluctuación política. De hecho, desde la conquista, los compromisos entre generaciones, grupos étnicos y poblados habían influido en por lo menos tres transiciones institucionales y discursivas en la sociedad local: el escalafón de puestos civiles estaba asociado con los *gobiernos de república* de la colonia; las jerarquías civiles-religiosas se articulaban, después de la independencia, con los nuevos municipios; y el aparentemente efímero patriarcado democrático alió a los *pasados* con la guardia nacional en el periodo 1855-67. Con la revolución de 1910, las milicias basadas en los poblados volverían a intentar negociaciones generacionales y étnicas con los líderes comunales; una vez más éstas implicarían relaciones de poder marcadas por el género.

Durante la revolución de 1910, la demanda de autonomía municipal que inspiró la imaginación popular contenía la doble promesa de un retorno a la democracia comunal y a la solidaridad familiar (que la mayoría de las veces significaba que todos los hombres tendrían autoridad sobre "sus" mujeres). Sin embargo, como es bien sabido, las promesas de democracia popular nacieron muertas en el periodo de la consolidación posrevolucionaria.³⁴ Ilene O'Malley ha explicado esto examinando el proceso a través del cual surgieron las imágenes de los varones revolucionarios en la cultura revolucionaria oficial. O'Malley señala que la dominación de la clase burguesa se articulaba a través de la construcción de distintas masculinidades para diferentes héroes revolucionarios. El control del estado se hizo eficaz a través del discurso patriarcal, empleado contra todas las mujeres, pero quizás de manera aún más importante contra los varones rebeldes de las clases más bajas, quienes aparecen, en este nuevo sistema, como los perpetuos adolescentes que confrontan la autoridad –benevolente, pero firme– del padre burgués (O'Malley 1986).

Es útil recordar aquí que la metáfora de la rebelión adolescente no es simplemente un tropo utilizado por el estado posrevolucionario. Hemos visto que en la Sierra de Puebla los conflictos generacionales se encontraban en el centro mismo de las negociaciones que construyeron la cultura política comunal y ayudaron a definir el perfil del patriarcado democrático. Por lo tanto, la inteligencia del estado posrevolucionario reside no sólo en la manipulación discursiva de la masculinidad, sino también en la capacidad para vincularse con el conflicto generacional como metáfora y práctica en la cultura popular.

En este contexto, es tentador sugerir que la revolución institucionalizada de los treinta y más tarde representaba la institucionalización del patriarcado democrático. En la Sierra de Puebla la propagación de la economía del café, las crecientes oportunidades de migración para la fuerza de trabajo y el menor acceso a la tierra en los pueblos contribuyeron a aflojar las ataduras de la gerontocracia y a generar nuevas opciones para la fuerza de trabajo de las mujeres y hombres jóvenes en la economía de mercado (Arizpe 1973, Dow 1974, Nutini e Isaac 1974 y Taggart 1975). El ensayo de Jan Rus (Joseph y Nugent 1994) da indicios inquietantes de que durante los años del cardenismo se desarrollaron tendencias parecidas en Chiapas, y podemos especular, con base en datos indirectos, que lo mismo ocurrió en todo el país. La reforma agraria masiva, patrocinada por el estado, la difusión de la agricultura comercial, las crecientes oportunidades para la migración de la fuerza de trabajo, el desgaste de las formas comunales de acceso a la tierra: todas estas tendencias colaboraron a aflojar las ataduras de la gerontocracia a lo largo de la frontera. La importancia de los mediadores y de los intelectuales locales, con gran frecuencia hombres jóvenes con más años de educación, aumentó en todas partes bajo la hegemonía del partido gobernante. En cierto sentido, si los *pasados* ganaron la batalla con la guardia nacional después de 1867, perdieron la guerra después de 1920.

Así, visto desde el lado del proceso hegemónico comunal, se vuelve más fácil explicar el surgimiento del municipio libre posrevolucionario —con su eficaz combinación de populismo y autoritarismo. Tal como fue el caso durante la “revolución liberal”, el populismo implicaba vínculos efectivos con los intelectuales más jóvenes a nivel local. Para esos ambiciosos habitantes de los pueblos, predominante aunque no exclusivamente varones, el partido gobernante se convirtió en boleto para acceder al poder y a la influencia local. Al mismo tiempo, el uso de las metáforas y prácticas del patriarcado democrático para mantener el control social hizo que se reconstruyera el autoritarismo, porque garantizó que el lado patriarcal de la diáda continuara dominando sobre el lado democrático de la política mexicana.

Desde la perspectiva de los procesos hegemónicos locales o regionales, se vuelve mucho más fácil explicar el éxito del estado posrevolucionario para obtener un resultado hegemónico. Aunque aquí he limitado mi análisis a tres áreas políticas específicas –reforma agraria, educación y gobierno local–, probablemente podrían darse formas similares de análisis sobre otras áreas. Si consideramos el argumento de William Roseberry (desarrollado en este mismo libro) de que la hegemonía no es el pleno acuerdo o la aceptación ideológica, sino el establecimiento de un marco discursivo común, entonces el estado mexicano del siglo XX fue hegemónico precisamente porque se vinculó a los debates y discursos existentes en la sociedad local.

Con relación a la cuestión de la reforma agraria, el liberalismo popular ya había definido, en la segunda mitad del siglo XIX, el derecho del estado a intervenir en favor de algunas personas para darles acceso a la tierra, y había vinculado el derecho a la tierra a la defensa de la nación. Obregón y Cárdenas se apoyarían en esas tradiciones. Sobre el asunto de la educación, los maestros y funcionarios municipales del siglo XIX habían luchado para vencer la resistencia local en torno a la disciplina y la asistencia a la escuela. La oposición entre educación y religión, educación e ignorancia, la educación de resistencia con superstición y de los maestros con misioneros de la ciencia y la ilustración son discursos que tendrían una profunda resonancia entre los intelectuales de los pueblos. Por último, al articular los gobiernos municipales locales a los debates y discusiones existentes en torno al patriarcado democrático, así como al privilegiar a los hombres jóvenes como mediadores, también se vinculó el municipio libre posrevolucionario con el proceso comunal hegemónico que venía desde la independencia.

Así, mi análisis del patriarcado democrático sugiere que la a veces incomprensible combinación de populismo y autoritarismo que subyace al dominio del PRI es una herencia de la progresiva articulación de los procesos hegemónicos comunales con la construcción de la política nacional. En la cultura política mexicana, los autoritarismos perdurables coexisten de manera incómoda con tercas y recurrentes contrahegemonías democráticas. Ambas tienen sus raíces en la construcción dinámica y contradictoria de políticas hegemónicas comunales y nacionales.

Cuando Perú y México ingresaron al siglo XX, sus estados tenían mucho en común superficialmente. En Perú, Nicolás de Piérola y su sucesor, Eduardo López de Romaña, encabezaron gobiernos interesados en el orden, el progreso y el desarrollo económico. Descaban conducir su país a la era moderna, y presidieron el comienzo de una sustancial inversión estadounidense en la producción y en la construcción de nuevas carreteras y ferrocarriles. En México, Porfirio Díaz alentó tendencias similares, si bien mucho más acentuadas. Asimismo, en ambos países los estados se apoyaban en coaliciones cuyos centros estaban conformados por clases empresariales y terratenientes, en combinación con capital extranjero. La reproducción de esos estados y de las coaliciones que los respaldaban requirió, en diversos momentos y de diversas formas, la represión violenta de los movimientos sociales y de la resistencia popular. Pero en conjunto, la apariencia era de prosperidad y orden, modernización y progreso (Mallon 1983, Cosío Villegas 1956).

Lo que no resultaba tan obvio era que cada uno de estos estados se había formado y consolidado de una manera históricamente distinta. En México, Porfirio Díaz llegó al poder como un héroe de la resistencia popular contra la Intervención Francesa y el Segundo Imperio, montado en una coalición compuesta por múltiples movimientos regionales contrahegemónicos. Cada movimiento regional tenía una dinámica interna singular, basada en el particular proceso histórico a través del cual se había construido su propia cultura política y en su particular experiencia durante la Intervención Francesa, el Segundo Imperio y la República Restaurada. Pero la coalición en su conjunto dio a Díaz el mandato de construir una política nacional sobre la base de la negociación y la incorporación antes que sobre la represión y la dominación (Mallon 1995: capítulos 4, 5, 8).

Lo que estaba por verse, en 1876 y después, era lo que Díaz haría con ese mandato. Hasta cierto punto, cumplió sus promesas durante los primeros años, por lo menos en el centro del país. Inicialmente, los gobernadores y otros funcionarios políticos de los gobiernos estatales eran veteranos de luchas liberales anteriores que se habían ganado la confianza de su electorado. Servían como

mediadores entre la política local populista y el gobierno nacional. Incluso cuando se consolidó el poder, los movimientos y las coaliciones regionales siguieron siendo escuchados –si bien no siempre atendidos. Ése fue el caso durante las administraciones de Juan Nepomuceno Méndez y Juan Crisóstomo Bonilla en Puebla; ése fue el caso, en cierta forma más tardíamente, del gobierno de Manuel Alarcón en Morelos. Pero en algún punto del camino, el equilibrio de la coalición que mantenía a Díaz en el poder comenzó a cambiar. Su centro empezó a apoyarse cada vez menos en las alianzas o movimientos populares que lo habían llevado al poder, y se trasladó a la clase empresarial ubicada en la Ciudad de México y a los socios que había hecho entre los inversionistas extranjeros (Guerra 1985, 1988:1:78, 79, 98, 101; 2:22; Womack 1968:13-15; Goldfrank 1979: 151-53).

Este cambio de fuerzas en el equilibrio porfiriano fue un importante factor desencadenante de los movimientos populares que encabezaron la revolución de 1910. En Puebla, el octagenario Juan Francisco Lucas rehusó responder la llamada de su compadre Díaz y se unió a la revolución debido a que tenía la sensación de que las promesas se habían roto. En Morelos, cuando los poblados de Auenecuilco y de Ayala, anteriormente porfiristas, se declararon en favor de la revolución, ello se debió a la elección abiertamente fraudulenta que le robó la gubernatura a Patricio Leyva, el hijo de Francisco Leyva, e instaló al primer representante directo de la clase propietaria de las plantaciones. Cuando el terrateniente Pablo Escandón hizo campaña en Cuautla en 1909, las primeras palabras en boca de la multitud que lo recibió en la estación del tren fueron las mismas del lema contrahegemonista de 1810 y 1855-61: “¡Mueran los gachupines!”³⁵

En Perú, por contraste, Nicolás de Piérola recibió el poder de manos de un descolorido caccerismo incapaz de estabilizar una coalición gobernante. Después de la Guerra del Pacífico (1879-1884), el presidente Andrés Cáceres se negó a identificarse por entero con sus enemigos de antaño, los terratenientes que habían colaborado con la ocupación chilena, o con sus ex aliados, las guerrillas campesinas que habían encabezado la resistencia contra el ejército chileno (Mallon 1983, 1987; Manrique 1981, 1988). Hacia 1894, la muerte del presidente caccerista Remigio Morales Bermúdez inició un conflicto armado por el control del estado entre los cacceristas y el Partido Demócrata liderado por Piérola. Para marzo de 1895,

Piérola había tomado Lima y había comenzado la reorganización del estado.

Los pierolistas anhelaban construir un estado que fuera "relativamente autónomo", libre de los intereses de clase específicos de las facciones políticas. Según su razonamiento tal estado, situado por encima de los antagonismos políticos, podría llevar a un verdadero progreso a todos los ciudadanos del país y establecer una autoridad efectiva y legítima en todo el territorio nacional. Sin embargo, esa autoridad efectiva contradecía directamente la autonomía del estado, y esa contradicción se hallaba en el centro del proceso por el que el estado pierolista estableció su dominación.

Por debajo del discurso positivista de progreso y modernización, yacían las antiguas prácticas de favoritismo político y represión violenta. El "moderno" estado peruano, en su inicial forma pierolista, se construyó a través de una serie de negociaciones zigzagueantes entre esos contradictorios creadores de progreso y amiguismo, modernización y represión.³⁶ Así, Piérola edificó el estado sobre el cadáver del movimiento popular del siglo XIX, a través de una alianza con sectores de la clase hacendaria en diferentes regiones peruanas.

El impacto de esas alianzas y contradicciones fue especialmente claro en las nuevas definiciones de ciudadanía y nación. En 1895, el primer congreso pierolista ratificó una reforma constitucional hecha por la última legislatura cacerista, que limitaba el derecho al voto a aquellos que supieran leer y escribir. Por primera vez desde la independencia, los indígenas y otros miembros de la comunidad quedaban excluidos del sufragio. La comisión del senado de 1895 dejó en claro la justificación de este cambio: "El hombre que no sabe leer ni escribir no es, ni puede ser, un ciudadano en la sociedad moderna".³⁷

Así, más que a través de una consideración seria de las inquietudes y exigencias de los movimientos campesinos, se restableció la dominación mediante la fragmentación y el aislamiento de los electores políticos y su capacidad de defenderse. Dividir y dominar antes que incorporar; reunificación neocolonial antes que consolidación nacional. De hecho los discursos sobre salvajismo y primitivismo que acompañaban y legitimaban la jerarquía fueron generados por una alianza entre los ambiciosos notables locales y el estado supuestamente "nacional" incapaz de incorporar de manera efectiva las demandas y visiones de las guerrillas indígenas campesinas. Ese mismo estado, en su forma pierolista, trepó hasta el siglo

xx sobre las espaldas del campesinado reprimido a sangre y fuego. Un estado que, sin embargo, se construyó una imagen de indigenista benevolente, mito paralelo al de un campesinado aislado y pasivo sin interés por el mundo exterior.

La subsecuente historia política de Perú indica que la fragmentación y el clientelismo también impidieron la posterior consolidación de un estado verdaderamente nacional. En la década de 1920, y luego otra vez en la de 1960, cuando las nuevas olas de los movimientos populares renovaron la posibilidad de una revolución nacional, se extendió y fortaleció en cambio el legado de represión a través de la fragmentación. No sería sino hasta finales de los años setenta cuando volvería a concederse el voto a los analfabetas en Perú.³⁸

Volviendo a la imaginaria de Corrigan y Sayer, podemos considerar la formación del estado en México y en Perú como revoluciones culturales que se prolongan durante un dilatado período, durante el cual la gente construye cada "gran arco" con materiales cultural e históricamente distintos. No he examinado aquí toda la duración del proceso, pero espero haber dejado en claro cuán diferente era cada "gran arco" en su nacimiento. En México, aunque faltaran ladrillos y rellenos, se terminó la segunda mitad del arco, y los cimientos se han sostenido bastante bien. Tal perduración se debe a la fuerza de la cultura política popular, sumergida y reprimida durante el siglo XIX pero reorganizada y reconstruida en la primera mitad del XX. Su parcial incorporación al estado postrevolucionario ayudó a construir la hegemonía en México, precisamente a través del establecimiento de un proyecto moral y social común. Aunque se trata de un asunto discutible, la sobrevivencia hasta entrada la década de los ochenta de ese proyecto, cada vez más desgastado y maltrecho desde 1968, ayuda a explicar por qué la crisis política de los últimos años todavía se ha peleado dentro de las estructuras estatales existentes.

En Perú, la construcción sólida del "gran arco" se detuvo en algún momento a la mitad de la tarea, y el resto de la estructura sólo tenía el revestimiento. La mayor fragmentación de las culturas políticas populares, su eficaz represión según el lema colonial "divide y vencerás", impidió que llegara a desafiarse la autoridad del estado en los años veinte. Por lo tanto, la historia subsecuente de Perú ha consistido en la repetida marginación de los movimientos contrahegemónicos y la imposibilidad de construir un proyecto social y moral común —aunque no por falta de intentos. En este contexto, la crisis de los

ochenta aparece como un colapso de la autoridad del estado. Se ha combatido, no dentro de las estructuras estatales, sino a través de los conflictos armados que crecen cada vez más en sus márgenes.

Percibimos una diferencia parecida si comparamos los procesos hegemónicos. En México, la naturaleza de los procesos hegemónicos del siglo XIX permitió el resurgimiento de un amplio y poderoso movimiento popular que transformó la crisis de la sucesión de 1910 en una muy importante revolución social. Hacia 1940, ésta se había convertido en un estado eficaz y hegemónico. Por otro lado, en Perú, el legado popular, más fragmentado, fue incapaz de transformar las crisis de los años veinte y sesenta en revoluciones sociales. Aunque tuvieron lugar movimientos populares agrarios y urbanos bastante amplios, en especial en los años sesenta, el resultado final fue mayor represión y crisis en vez de hegemonía. Esta disparidad en los procesos hegemónicos se halla en la raíz de la diferencia entre el estado mexicano de los años noventa, maltrecho pero aún en funciones, y el estado peruano, en un avanzado estadio de descomposición.

Una última imagen remacha esas diferencias: la del contraste entre Cuauhtémoc Cárdenas, héroe contrahegemónico por lo menos parcialmente ya que su padre construyó el estado hegemónico, y Sendero Luminoso, activo precisamente en aquellas áreas del Perú central donde también combatieron las guerrillas decimonónicas. Para Cárdenas, el conflicto borda sobre lo que realmente significa el legado hegemónico. Para Sendero, tiene que ver con la total bancarrota del estado peruano. En Puebla y en Morelos, en 1988, los ciudadanos lucharon por la legitimidad del proceso mediante el cual se contaron sus votos; a comienzos de los años noventa, lucharon por el auténtico significado del legado agrario de 1910. En Junín y en Ayacucho, las luchas entre los senderistas y las milicias antisenderistas formadas por campesinos —llamadas *rondas*— siguen reproduciendo la figura de una guerrilla que vigila eternamente en los márgenes de una nación inexistente.

PARA REPENSAR LA MOVILIZACIÓN REVOLUCIONARIA EN MÉXICO:

Las temporadas de turbulencia en Yucatán, 1909-1915

■ Gilbert M. Joseph

Para los historiadores del México moderno, sigue siendo prioritario emprender un análisis sugerente del periodo de transición que conectó la caída del viejo régimen porfirista con la emergencia de un nuevo estado revolucionario. Intrigan especialmente los años 1909-1913, que marcan el surgimiento y la caída del movimiento nacional de reformas liberales de Francisco Madero. Es claro que muchas de las restricciones impuestas a los movimientos populares por el estado porfiriano fueron revocadas durante el interludio maderista, lo que hizo emerger movimientos locales en extremo divergentes en distintas regiones de México.

Sorprende entonces que —con excepción de trabajos importantes sobre lo que ocurría en Morelos, Puebla y Tlaxcala en el núcleo central de México, y lo recientemente investigado para el caso del estado de San Luis Potosí— poco se ha hecho por explicar tales movimientos o por examinar la suerte que corrieron (Womack 1968; Buve 1975; LaFrance 1984, 1989, 1990; Ankerson 1984; Falcón 1984). Sin embargo, tiene enorme importancia entender el carácter de la “revolución épica” (1910-1917) y el tipo de estado que surgió de ésta.

La variante yucateca de la *apertura maderista* guarda un interés particular. Como en otras regiones de México, durante este periodo Yucatán presenció la apertura de un nuevo espacio político, el movimiento de nuevos actores y alianzas políticas en este espacio y, en apretada sucesión, una serie de revueltas, algunas orquestadas, otras más espontáneas y faltas de coordinación. No obstante, aunque en el resto de México esa intensificación surgida en lo local condujo inexorablemente a la guerra civil y a la destrucción del orden oligárquico tradicional, en Yucatán el viejo régimen sobrevivió. En consecuencia, en marzo de 1915 la revolución mexicana tuvo que abrirse camino desde fuera.

Esa notoria diferencia enmarca las interrogantes básicas de un estudio más amplio que emprendí con Allen Wells en torno a la política y la sociedad del último periodo porfirista y del primer periodo revolucionario (Joseph y Wells 1997).

Primero, cómo es que a mediados de 1913 el orden oligárquico tradicional se las arregló para torcer los primeros desafíos a su poder, pese a las protestas y revueltas, frecuentes y extendidas, que se habían producido por todo el ámbito rural yucateco en los cuatro años precedentes.

Segundo, cuál era la naturaleza de esta protesta rural; qué formas características asumió la resistencia entre los comuneros campesinos y los peones de hacienda. Y de igual importancia: cómo se tejió dicha resistencia hasta configurar tendencias de largo plazo. Por último, cómo fue que durante el periodo maderista, en repetidas ocasiones, la resistencia se movilizó y luego se disolvió, qué papel jugaron las élites regionales y el estado en el control de la insurgencia.¹

El rompecabezas de las fallidas rebeliones rurales en Yucatán es también campo fértil para examinar una de las preocupaciones centrales que tienen hoy los historiadores de los movimientos revolucionarios en México y otras partes: el grado de continuidad entre las formas de autoridad en la era revolucionaria y la conciencia de las formas propias del viejo orden. Por ejemplo, ¿quiénes eran esos nuevos hombres que condujeron las revueltas yucatecas llenando el vacío creado en 1910 por el debilitamiento del estado central? ¿Cómo reclutaban y mantenían a sus seguidores? ¿En qué medida estas revueltas, encabezadas por los jefes locales (sus contemporáneos los denominaban *cabecillas* o *caciques*), abrevaron en las subculturas de resistencia locales y configuraron rebeliones autónomas verdaderamente “populares” en contra de los intereses y valores del viejo régimen? Es esto lo que arguye Alan Knight, otorgándole voz nueva a la venerable corriente populista de interpretación revolucionaria.

¿O fue más significativo que permitieran a los elementos móviles y en ascenso (ligados a las élites existentes) un primer acceso a una clientela lograda entre las masas y sobre cuyas espaldas algún día consolidarían una versión más eficiente del viejo régimen? Esto es lo que han argumentado recientemente numerosos autores auto-proclamados “revisionistas” (ver Carr 1980; Brading 1980; S. Miller 1988; Fowler-Salamini 1993, para profundizar en esta discusión).²

Es claro que los revisionistas han logrado situar la revolución mexicana en relación con las fuerzas de cambio a escala mundial y llamar la atención sobre importantes continuidades entre el régimen porfirista y el nuevo estado revolucionario. Empero, junto con

Alan Knight, sostendría que con frecuencia reducen la revolución a “una serie de episodios caóticos, producto de profesionales, en los cuales las fuerzas populares aparecen, a lo sumo, cual instrumentos de los *caiques* manipuladores” (Knight 1986a:l:xi). Al estilo de Tocqueville, colocan como elemento clave de la revolución épica el surgimiento de un estado central maquiavélico –algunos incluso argumentan que éste es el único elemento importante. Pero tal “estatalatría”, como la denomina Knight, confiere una falsa homogeneidad a la compleja historia de la revolución mexicana. Más aún, ignora las presiones, surgidas de abajo que sufre un estado; enfatiza erróneamente la inercia que impulsa a campesinos y obreros y la hegemonía intacta de las élites y los estratos medios. Tal punto de vista tiene problemas para explicar cualquier década posterior a 1910 y es particularmente sesgado en su visión del periodo previo a 1920, o del sexenio cardenista (1934-1940) (Knight 1984b). Finalmente, y hasta ahora, pese a atribuirle existencia real al “Estado Leviatán”, los revisionistas no han sido particularmente claros en qué es exactamente este estado o cómo “esta cosa” ha logrado tragarse las culturas populares de México como si fueran minúsculos peces. De hecho, el estado revolucionario permanece como una especie de caja negra a nivel conceptual y con mucha frecuencia se le figura como una presencia ominosa que ronda en las alturas, pero que se mantiene (sinistramente) alejada de los avatares mundanos de la sociedad mexicana.

En el capítulo introductorio de este volumen, Daniel Nugent y yo planteamos que es necesario sintetizar las interpretaciones populista y revisionista y arribar a una que integre sus contribuciones y, en el proceso, las trascienda. Esto entraña aplicar, con mayor amplitud, el tipo de análisis que proporcionan muchos de los autores de este libro: una reconstrucción mucho más sofisticada de las movilizaciones de campesinos y obreros (y sus desmovilizaciones), y una evaluación más profunda del impacto –local, regional, nacional y en ocasiones internacional– que tuvieron estos movimientos populares sobre los proyectos de transformación social del estado porfirista y del estado revolucionario. En esto, los análisis de las movilizaciones de la era revolucionaria deben ir más allá del tipo de aseveraciones dogmáticas y generales que los académicos populistas vuelcan en sus historias nacionales a propósito de la resistencia y el ejercicio de un poder real (véanse Tannenbaum 1933; Hart 1987; Silva Herzog 1963; Valadés 1963-1967).³ En cambio, median-

te un examen minucioso de las culturas políticas populares, los académicos deben dedicarse a *deconstruir* lo “popular”, es decir, mostrar lo aparentemente “primordiales” que son las formas socio-culturales –las nociones de comunidad, economía campesina, identidades étnicas o de género– y cómo, de hecho, se construyen históricamente (O’Brice y Roseberry 1991). En el proceso, tal aproximación comenzaría a generar elaboraciones empíricas del carácter y las limitaciones de la conciencia subalterna, situando la producción de esta conciencia en la relación dinámica entre procesos de dominación y formación del estado que son, con frecuencia, cotidianos y continuos. Esto evitaría los excesos que se perciben en gran parte del trabajo académico reciente en torno a la resistencia en América Latina y otras partes, el cual sobredimensiona la “autenticidad”, la “irreductible integridad” de las culturas subalternas, y en consecuencia asigna una autonomía injustificada a la política y la ideología de las luchas populares.⁴

Sólo con estos elementos conceptuales en su sitio podremos tener la posibilidad de reconstruir, con mayor precisión, el modo en que la iniciativa popular típicamente condujo a cierto grado de negociación desde abajo, en los múltiples espacios en los que se promovían los proyectos del estado. (Sobre algunos de los resultados ya logrados pueden evaluarse consultando los ensayos de Mallon, Nugent y Alonso, Becker, Rus y Rockwell, incluidos en la edición en inglés.)

Con el ánimo de practicar algo de lo que predico, me permitiré abocarme a examinar las temporadas de turbulencia que intermitentemente dominaron Yucatán durante el periodo maderista. Mi investigación, que en gran medida abrevia en el extraordinario conjunto de testimonios personales que se hallan en las actas de los tribunales recogidas en el Archivo General del Estado de Yucatán (AGEY)⁵ –y de tradiciones orales y otras fuentes más convencionales–, me permite enfocar el estudio en los habitantes de los pueblos y en los peones que participaron en las revueltas encabezadas por los incipientes jefes revolucionarios y por los forjadores del estado en Yucatán.

Esto es justamente lo que no han hecho las “historiografías de élite”, ni de la izquierda ni de la derecha. Muchos de los historiadores de Yucatán se han saltado el periodo maderista para enfocarse en los más connotados regímenes radicales de Salvador Alvarado (1915-1918) y Felipe Carrillo Puerto (1922-1924), épocas en que

Yucatán era vitoreado como laboratorio social de la revolución mexicana (Joseph 1986: capítulo 5). Cuando los historiadores han abordado las temporadas de turbulencia ocurridas en el periodo maderista, las han mostrado, por lo general, al modo del discurso “oficial” de entonces –como inútiles motines de peones vengativos, carentes de representación y plenos de brutalidad. Los autores locales, de tendencia conservadora o marxista, han “explicado” el desencadenamiento de esos estallidos violentos como si se tratara tan sólo del trabajo de “agitadores externos” sin escrúpulos (izquierdistas o hacendados, ustedes elijan), que hicieran presa en las crédulas mentes de los campesinos ignorantes.⁶ Por supuesto, “no es ya posible negarle al campesinado atributos intelectuales o ideológicos, equipararlo con ‘la idiotez de la vida rural’, ni asumir que el contenido ideológico de la conciencia revolucionaria del campesino es necesariamente una importación del ‘exterior’, llegada a través de contactos urbanos, o gracias a la intervención de algún partido de vanguardia o cualquier agencia externa” (Knight 1981).

EL VERANO DE DESCONTENTO⁷

Las pistas más significativas para entender tanto el estallido como las limitaciones de las revueltas del periodo maderista, nos remiten a la historia de las dos décadas previas. Como buena parte del México regional, durante el último cuarto del siglo XIX los requerimientos del capitalismo industrial estadounidense y sus fluctuantes ritmos impulsaron en Yucatán una profunda transformación. Durante el Porfiriato la producción de henequén aumentó furiosamente y las exportaciones anuales se incrementaron de 40 mil pacas de fibra cruda a más de 600 mil pacas. Una pequeña élite terrateniente de entre trescientas y cuatrocientas familias cultivaba henequén en predios situados en el cuadrante noroeste de la península. Estos hacendados no eran actores independientes. Un grupo menor, mucho más cohesionado, de entre veinte y treinta familias, constituía la camarilla hegemónica, oligárquica (les llamaban la *casta divina*, término que ellos mismos comenzaron a usar a principios del siglo XX). Esta facción dominante, basada en el parentesco entre Olegario Molina y Avelino Montes (una verdadera familia extensa), tenía intereses homogéneos, una membresía relativamente cerrada y –gracias a su colaboración con el principal

comprador de fibra, la International Harvester Company— un control tal de las palancas políticas y económicas del poder, que le fue posible bloquear los intentos de otros grupos de élite rivales, que surgieron en los últimos estadios de la sociedad porfiriana.

El poder económico que le confirió la asociación entre International Harvester y el clan Molina-Montes tuvo un efecto complementario de agitación sobre la arena política. No sólo era Olegario Molina el gobernador del estado de Yucatán durante la primera década del siglo XX, sino que sus parientes y asociados ocupaban los escalafones superiores de la burocracia estatal. Como fue típico en el México porfiriano, esta *clique* oligárquica en el poder fue incorporada a la superestructura nacional. En 1907, al término de su primer periodo como gobernador, Molina mismo se unió al gabinete de Díaz en calidad de secretario de Fomento.

El *boom* henequenero le redituó millones al clan Molina-Montes. No obstante, para la gran mayoría de los hacendados henequeneros de Yucatán, que juntos constituían una de las clases más adineradas del México porfiriano, las condiciones económicas eran de lo más inseguras. En la mayoría de los casos no sólo gastaban en grande sino que especulaban constantemente, buscando nuevas formas de maximizar sus ganancias en medio de las problemáticas fluctuaciones de una economía de exportación, y en el proceso con frecuencia se sobregiraron. Por cada caso de éxito genuino, muchos más henequeneros vivían en un perpetuo estado de endeudamiento e inestabilidad fiscal que los condujo periódicamente a la bancarrota.

Entre 1902 y 1915, cada vez era más frecuente que los miembros de la burguesía henequenero-mercantil se endeudaran con la casta divina de los Molina. Para cumplir con sus obligaciones, se vieron forzados a comprometer sus productos a futuro, a un precio ligeramente menor al del mercado. Es más, fue el tener acceso a capital extranjero y la capacidad de International Harvester para concentrar grandes sumas en las coyunturas críticas, lo que sirvió a Molina y a su facción oligárquica para allegarse bienes hipotecados, comprar fincas al contado y consolidar su influencia sobre las comunicaciones, la infraestructura y las operaciones bancarias regionales. Todo lo anterior le garantizó el control de la producción local de fibra pero, por lo general, hizo bajar su precio.

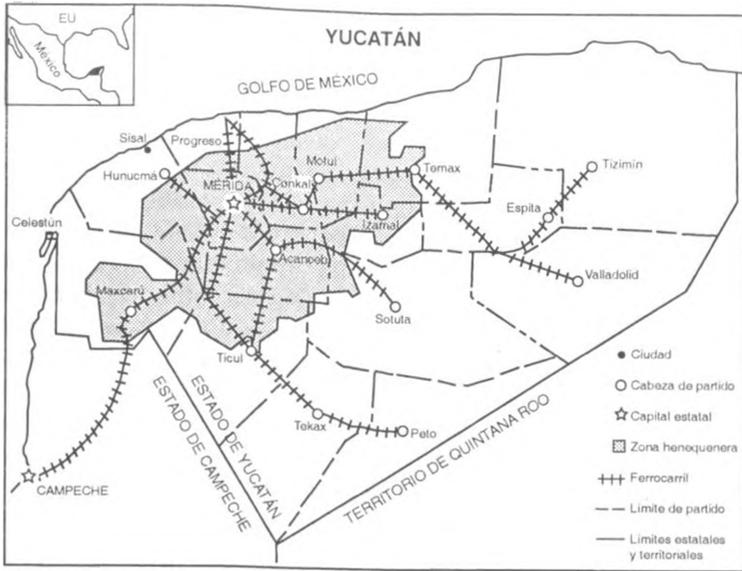
La caída del precio de la fibra durante los últimos años del Porfiriato hizo aumentar las tensiones dentro de la élite regional y cristalizó la creencia, común entre la mayoría de los hacendados, de

que la camarilla de Molina se resistía a ceder parcela alguna de su control económico. Para 1909, la situación se hizo imposible. Se pensaba que la actividad política y, de ser necesaria, la rebelión eran los únicos medios para restaurar un reparto más equitativo de los dividendos del henequén.

Con su retórica democrática, el movimiento nacional de reformas liberales encabezado por Francisco Madero estimuló a las facciones subordinadas de la clase henequenera y a sus aliados de las clases medias a desafiar a la oligarquía dominante en Yucatán. Dos partidos rivales, encabezados por facciones descontentas de la élite terrateniente, entraron a escena tan pronto se abrieron espacios políticos en el periodo maderista. Estos dos partidos eran conocidos a nivel popular como los "morenistas" y los "pinistas", en alusión a sus representantes visibles, Delio Moreno Cantón y José María Pino Suárez, ambos periodistas. Financiados por sus simpatizantes henequeneros, cada uno de estos partidos intentó construir alianzas con la intelectualidad de la clase media, con la pequeña clase trabajadora y artesanal urbana y, lo que es más importante, con el campesinado maya —cosa que hasta ahora realmente no se ha explicado.

Para los propósitos de este ensayo, me enfocaré particularmente en ese campesinado diverso. El surgimiento del monocultivo del henequén transformó dramáticamente las vidas de decenas de miles de campesinos que conformaban la fuerza de trabajo. (Un examen más detallado de las condiciones sociales en las fincas henequeneras puede hallarse en Joseph y Wells 1988.) Las plantaciones devoraron a casi todas las comunidades campesinas independientes en la zona henequenera, localizada, a grandes rasgos, dentro de un radio de setenta u ochenta kilómetros a partir de Mérida, la capital del estado (ver mapa). A la vuelta del siglo, la gran mayoría de los *pueblos libres* mayas de la zona habían perdido su tierra.⁸

Para el final del periodo colonial, los blancos ya habían despojado a estos pueblos de la riqueza de sus cofradías (o hermandades religiosas). Ahora, la erosión de las tierras de la comunidad hizo obsoletas las redes de parentesco patrilineal, que mantenían intercambios de trabajo, y a las cuales subyacía una élite político-religiosa hereditaria. Al presidir el ciclo anual de fiestas, centro de la experiencia religiosa de la comunidad, esta élite maya pudo orquestar un catolicismo sincrético que resistió la dominación de los blancos —y promovió lo que Nancy Farriss ha denominado "la empresa colectiva de sobrevivir" (1984).



Yucatán durante el periodo revolucionario

Ahora, la incapacidad creciente para contener la expansión de las plantaciones de henequén empujaba a los campesinos de Yucatán hacia las fincas y luego los aislaba relativamente en ellas. Los henequeneros se aseguraron de que su fuerza laboral fuera un grupo heterogéneo, para lo cual mezclaron grandes concentraciones de peones mayas con grupos menores de extranjeros étnicos y lingüísticos —deportados yaquis, inmigrantes asiáticos precontratados y *enganchados* provenientes del centro de México. No sólo los peones mayas tenían escaso contacto con sus compañeros de otras fincas; quedaron también aislados de sus posibles aliados urbanos. Los propietarios yucatecos confiaron en que estas precauciones, aunadas a un régimen de trabajo intenso y un sistema de vigilancia y represión de varios niveles —que incluía a la guardia nacional, a los batallones federales y estatales, a cazadores de recompensas privados y a la agencia estatal de investigación (ominosamente denominada “policía secreta”)—, impedirían otra Guerra de Castas.

Esta estrategia preventiva se extendió también al plano discursivo: la élite henequenera intentó reinventar los términos usuales de la etnicidad regional. Durante los días más oscuros de la Guerra de Castas —cuando los insurgentes mayas rebeldes tenían sitiados a los

blancos en Mérida—, se les concedió, por sus esfuerzos, el título de hidalgos a aquellos peones y comuneros mayas que pelearon al lado de los blancos o que cumplieron tareas esenciales para sus tropas (ver Bojórquez Urzáiz 1977, 1979). Luego, una vez que los blancos conquistaron las tierras altas y los llamados *indios bravos* se retiraron a los chaparrales que se extendían al otro lado de la frontera con Quintana Roo, se les comenzó a llamar *mestizos*, eufemísticamente, a aquellos mayas que permanecieron en la zona henequenera del noroeste. Así, al menos en lo tocante a la política oficial, en Yucatán dejó de existir oficialmente la clasificación étnica de *indio*.⁹

De hecho, los testimonios campesinos de la época y las historias orales que he recogido pasan por alto el hecho de que en Yucatán el término *mestizo* ha llegado a diferir del uso mexicano corriente. Ahora connota a una persona o atributo —un estilo de vestido o morada— que tiene sus raíces en lo maya, pero que con el tiempo recibió la influencia de la cultura hispánica (ver Joseph y Wells 1987: 27-40, esp. 29). Ciertamente, mucho antes del final del siglo, los peones y comuneros hablantes de maya se diferenciaban a sí mismos de los *indios bravos* que nunca capitularon ante los gobiernos estatal y federal.¹⁰ De hecho la constante es que se refirieran a sí mismos como “mestizos” o “campesinos”, o simplemente como “pobres”, y nunca como “indios” o “mayas”.¹¹ Al mismo tiempo, estos peones y los habitantes de los pueblos se hacían pocas ilusiones de que los *dzules* —los señores, los patrones blancos que dominaban la sociedad regional— los consideraran algo más que *indios ignorantes y borrachos*. Es verdad que éstos eran los términos que usaban los dueños de las plantaciones al describir a sus trabajadores “fuera de escena”, términos que de tan repetidos llegaron hasta los archivos judiciales de la época.¹² El aforismo típico de los dueños de plantaciones para referirse a su fuerza de trabajo maya era: “El indio no oye, sino por las nalgas”, evidentemente una justificación sardónica del látigo.¹³

Pese a las varias precauciones tomadas —y a no dudarlo, por la naturaleza draconiana de algunas de ellas—, los patrones blancos de Yucatán vivían en constante miedo de algún levantamiento maya. Los temores de los hacendados eran justificados.

Es interesante que, a diferencia de las élites porfiristas, los autores modernos menosprecian la capacidad de protesta de los peones ante las exigencias de sus amos, excepto, quizá, en los casos en que los trabajadores llegaron a un punto de ebullición y estallaron.¹⁴

No cabe duda de que los dueños de las plantaciones utilizaban el palo y la zanahoria con efectividad, mezclando incentivos paternalistas y medidas de seguridad basadas en mecanismos restrictivos de coerción y aislamiento.

No sorprende entonces que estos peones carecieran del potencial revolucionario —o como dice Eric Wolf, la “movilidad táctica”— de los habitantes de los pueblos, los vaqueros, los mineros y los *serranos* que formaron los ejércitos revolucionarios del centro y el norte de México.¹⁵

No obstante, los estudios hechos por Wells y yo en los archivos judiciales matizan la noción predominante: que los peones eran incapaces de resistir ante sus patrones. Pese a que la estructura de dominación característica de la cultura del henequén restringía el potencial para una insurrección autogenerada desde las fincas, veremos que con frecuencia no pudo evitar que los peones se unieran a las revueltas que se originaron en la periferia de la zona henequenera durante los primeros años de la era revolucionaria. Más aún, aunque los peones yucatecos no fueran abiertamente rebeldes, como sí lo fueron los comuneros de la periferia o de fuera de la zona, esto no significa que no resistieran al régimen del monocultivo. Sus testimonios personales —así como una lectura cuidadosa de los archivos de las fincas, de la correspondencia entre obispos y dueños, y de los relatos de los viajeros— sugieren que los peones participaron en “formas de resistencia cotidianas” y “más calladas”, que además de ser más seguras lograron —en el largo plazo— combatir mejor, en lo material y en lo simbólico, los acelerados ritmos de trabajo y otros aspectos explotadores del monocultivo del henequén.¹⁶ Por lo general, los peones rechazaban el *ethos* débil y paternalista de sus patrones, y mostraban su insatisfacción de varias maneras: las más comunes eran huir, eludir las tareas y recurrir al alcohol. En menor medida, quemaban clandestinamente los campos de henequén, participaban en actos puntuales de violencia, a fin de cuentas fútiles, y —en un número aterrador de casos— se suicidaban.¹⁷

Mientras tanto, en los márgenes de la zona henequenera, a lo largo de la cadena sur de colinas enanas conocidas como el Puuc, y al sur y al oriente de las principales haciendas de Temax, los pequeños propietarios independientes defendían obstinadamente sus tierras y su autonomía en contra de las incursiones de los hacendados locales y de los jefes políticos molinistas. Los propietarios y contratistas blancos ejercían ya cierto control sobre un número significati-

vo de estos campesinos de base comunitaria, y era corriente que hubiera facciones dentro de cada pueblo.¹⁸ No obstante, cuando las tierras tradicionales de la comunidad estaban amenazadas, se acentuaban los lazos de solidaridad entre sus pobladores. En varios casos, grupos significativos de comuneros optaron por pelear contra las autoridades locales antes que someterse al deslinde y parcelación de sus tierras tradicionales.¹⁹

A partir de 1907, las autoridades tuvieron cada vez menos capacidad para contener el desasosiego social en estas áreas periféricas, ya que los insurgentes y los “bandidos” —a veces la misma gente, pese a los sobrenombres deslegitimadores que les endosaba el estado— se escabullían fácilmente hacia los chaparrales.²⁰ Fue aquí, en los márgenes del régimen de monocultivo, donde el concepto de *hombre libre* ingresó al léxico cotidiano de los pequeños propietarios, de los mercaderes ambulantes, de los artesanos que poblaban las villas y los pueblos rurales.²¹ Casi no sorprende, entonces, que estas áreas transicionales fueran un suelo fértil para reclutar a los *cabecillas* y a las bases de las primeras rebeliones del maderismo.

TEMPORADAS DE TURBULENCIA: LAS MOVILIZACIONES

¿Cómo fue entonces que el pendenciero “verano del descontento” en Yucatán se pudrió hasta crear numerosas temporadas de turbulencia que sacudieron el orden oligárquico? Y una vez desatada la insurgencia, entre 1909 y 1910, ¿cómo se las arregló el antiguo orden para aplazar una conflagración general hasta que el formidable ejército constitucionalista del general Salvador Alvarado la importó a la entidad en 1915?

Aunque aquí debo limitarme a los trazos gruesos, intentaré esbozar los mecanismos y las consecuencias de las movilizaciones y las desmovilizaciones que acaecieron en Yucatán entre 1909 y 1915. En el proceso, procuraré enfocar los planes y la conciencia política con que las élites y los campesinos participaron en los levantamientos del periodo.

No importa qué tan furiosos estén, los campesinos esperan, hasta constatar que los detentadores del poder se encuentren débiles o divididos, antes de afrontar los riesgos de una insurrección.²²

Las élites disidentes eran quienes, con frecuencia, daban aviso a los campesinos de que existía la oportunidad. A veces eran los pro-

pios patrones los portadores, o individuos de más modesta situación a quienes Wells y yo hemos denominado “articuladores”. Éstos eran *cabecillas* rurales, locales, que por lo general hablaban castellano suficientemente bien y poseían alguna experiencia cultural en la sociedad dominante que complementaba, o de hecho realizaba, su posición en la sociedad rural subordinada. Pese a que tales intermediarios *no causaban* las revueltas rurales, en ocasiones las precipitaron y participaron en la organización de los insurgentes rurales y en el establecimiento de vínculos con otros grupos.²³

Era común que las élites morenistas o pinistas, así como algunos intelectuales de la clase media de Mérida, planearan una revuelta e hicieran coincidir su levantamiento regional con algún suceso o conspiración a nivel nacional. Entonces, mediante una extensa red de intermediarios que incluía a cabecillas locales, espías y correos —conocidos pintorescamente como “orejas” y “madrinas”—, estas élites disidentes movilizaban a los elementos simpatizantes (y a veces “presionaban” o ejercían coerción sobre los renuentes) en los poblados rurales, las comunidades y las haciendas.²⁴

La pieza clave de estas redes eran los cabecillas de las comunidades libres de la periferia de la zona henequenera. Estos jefes locales no sólo tenían acceso a Mérida y a los poblados rurales sino también a las fincas, pues era común que tuvieran, ellos mismos o sus allegados, arreglos comerciales o laborales en esos ámbitos. En la mayoría de los casos, los cabecillas, sus parientes o sus clientes confiables vendían diversos productos en las fincas o trabajaban en ellas como personal de supervisión. Llegaron a saber muy bien quiénes eran los “buenos” y los “malos” mayorales, cuál era el agravio principal de los peones y cómo y quién podía sacarles provecho.²⁵

*

No es tarea fácil desentrañar qué tanta conciencia, en los momentos más fluidos, tienen quienes participan en una acción rural colectiva, pues son episodios que dejan escaso rastro cultural. Pese a su riqueza, los testimonios judiciales de la época y la tradición oral recogida recientemente nos permiten describir con más confianza el carácter de las movilizaciones en Yucatán, que las motivaciones que impulsaron a los campesinos libres y a los peones a unirse a ellas o a rehusarse. De hecho, muchos estudiosos de los movimientos sociales se cuestionan si alguna vez se podrán determinar las motivaciones in-

individuales con algún grado de precisión. La tarea es más desalentadora por ser retrospectiva y porque se cuenta con datos incompletos. En el tumultuoso contexto de los motines y las rebeliones, los propios insurgentes tal vez no hayan sido conscientes, al momento de unirse a una gavilla, de lo que los motivaba. Un peón yucateco, Marcos Chan, apuntó con tersura en su juicio: "Me preguntaron si quería unirmeles y dije que sí".²⁶ ¿Cómo podemos comenzar a averiguar lo que cruzó por su mente? ¿Cómo podemos saber si habría actuado diferente ante la misma situación un día o una semana después? Algunos estructuralistas encuentran tan subjetivo el ejercicio de valorar motivos (y algunos añadirían, tan "trivial") que desalientan por completo el indagar por qué actúan las personas, y se abocan solamente a entender cómo actuaron y cuáles fueron las consecuencias (ver Foweraker 1989; Skocpol 1979: esp. 16-18).

Estos críticos hacen una observación válida. La lectura cuidadosa de las actas judiciales sugiere que los campesinos en lo individual pueden haberse unido o rehusado unirse a las bandas insurgentes por muy diversas motivaciones conscientes (a veces interconectadas): cálculos económicos, vínculos y responsabilidades familiares o de parentesco adquirido, y la urgencia de vengar agravios. Por si fuera poco, más allá de las motivaciones más evidentes había, sin duda, otros factores inconscientes, de base psicológica, que jugaban un papel en las decisiones particulares. Por ejemplo, los psicólogos (empezando por la corriente aristocrática y racista de Le Bon, a principios del siglo xx) han documentado que en las turbas y en otros fenómenos de multitudes ocurre un descenso en los umbrales colectivos de la desinhibición (Le Bon [1909] 1952; Rudé 1964: esp. 3-6; Van Young 1992a:337-53). De hecho, algunos episodios de la insurgencia yucateca parecían fiestas públicas en las que, al compás de la banda de la comunidad, una enorme cantidad de gente cambiaba de bando en masa.²⁷

¿Y qué papel motivante juegan las relaciones de género? En ciertos casos he hallado que madres, esposas y hermanas empujan a sus hombres y abiertamente acicatean su machismo. En un ejemplo notable —que provocó un motín— Martina Ek exhortó ilustrativamente a su marido y a su hijo a que tomaran medidas contra el capataz de una plantación. "Anden, por qué no matan a ese cabrón ahora que pueden, a que él no sería tan tibio con ustedes".²⁸

En otras muchas ocasiones, hubo campesinas de base comunitaria que protegieron a sus parientes varones perseguidos por las

fuerzas estatales de seguridad, acusados de "bandolerismo" o "sediación", e incluso "aguantaron presiones" de las autoridades por su causa. Era común que estuvieran al frente de las iniciativas de los pueblos para resistir la *leva*, conscripción forzada en el ejército o la guardia nacional. A veces, estas acciones provocaron que los agentes del estado las atacaran física o verbalmente, lo cual enfurecía a los hombres y daba pie a motines y revueltas muy sonados en los que participaban hombres y mujeres por igual.²⁹

En esto, la conceptualización de la "conciencia femenina" planteada por Temma Kaplan en el contexto de las luchas obreras de España, México y otras partes de América Latina, es de gran ayuda para comprender los motivos de estas campesinas yucatecas (y por extensión, los de los hombres relacionados con ellas). La existencia de estas campesinas giraba en torno a su papel asumido de creadoras y guardianas de la vida familiar y comunitaria. Cuando su obligación (y su derecho reconocido) de alimentar y proteger a sus seres queridos se veía amenazada por la policía, por los reclutadores militares y por otros agentes del estado, no sólo acicateaban a sus hombres para que desempeñaran el papel que por costumbre les tocaba, sino que también se involucraban ellas en acciones públicas de ruptura. Así, al empeñarse en ejercer su derecho tradicional de cuidar a su familia, estas campesinas politizaban los tejidos de la vida cotidiana. En el camino, hubo muchas que se marginaron de la ley y fueron juzgadas por sus "superiores" para sentar "ejemplo con ellas".³⁰

Es cierto que existe una enorme variedad de motivaciones y variables inconscientes, así como otras numerosas contingencias, que entran en juego al ponderar el por qué de la participación de los individuos en motines y rebeliones. Podríamos afirmar que la conducta política de los agrupamientos insurgentes está, por lo común, *sobredeterminada*, al ser producto de múltiples y complejas fuentes culturales y sociales.³¹ Pero en última instancia, al ocuparme de estos episodios de resistencia y rebelión, me siento obligado a intentar una explicación general —ofrecer al menos una causa aproximada, pasando por el ojo de la aguja— de por qué ocurrieron y por qué los habitantes de los pueblos y los peones decidieron participar.

Para lograrlo, debemos mirar más allá de las propias creencias que tenían los insurgentes en torno a sus acciones, y cotejar estas creencias contra las condiciones estructurales que afectaban a los

individuos como miembros de un grupo o grupos, y como parte de una formación social más amplia. Esto significa considerar toda la gama de relaciones de poder "externas", además de las propias percepciones "internas" que la gente podía tener sobre su conducta y sus condicionantes (ver Taylor 1979:128-42; Stern 1987a:3-25).

He bosquejado las relaciones dinámicas de dominación presentes en la zona henequenera durante los últimos años del Porfiriato. He examinado la severa amenaza que la expansión de las fincas productoras de fibra implicó para la existencia de los pobres, pero libres, pobladores de los márgenes menos controlables de esta zona. Hubo ocasiones en que a esta amenaza se sumaron los abusos de algunas autoridades políticas corruptas, en una coyuntura en que se deterioraba la economía pero se expandía el espacio político. Tan tremendos eran los actos cometidos por estos jefes políticos y otros notables —uno de ellos, muy conocido, aplicaba por rutina el *jus prima noctis*³² que el sufrimiento habitual se transformó en una sensación insoportable de rabia, sumamente propicia para la rebelión (Moore 1978: esp. 468-71; Tutino 1986: capítulo 1).

Edward Thompson nos proporciona una señal, una guía para la inquietante tarea de entender lo que ocurre en la conciencia de campesinos y peones durante algún episodio de insurgencia:

La conciencia de un trabajador no es una curva que se eleve o caiga junto con los precios y los salarios; es la acumulación de toda una vida de experiencias y socialidad, de tradiciones heredadas, de luchas plenas de logros y derrotas. Es este pesado equipaje el que forma la conciencia del trabajador y fundamenta su conducta cuando maduran las condiciones y llega el momento. (Citado por Winn 1986:v)

Puede ser útil contrastar este lúcido comentario de Thompson con la documentación del periodo que nos ocupa. Entre 1909 y 1913, los intermediarios que arribaban a las fincas henequeneras buscando seguidores eran recibidos, a menudo, con ambivalencia.³³ Pese al deterioro de las condiciones, muchos peones aún evitaban la confrontación directa. Es muy probable que creyeran que tales acciones estaban condenadas al fracaso, como en el pasado, y que los beneficios temporales que podían obtener no eran comparables con la pizca de seguridad que todavía les brindaba la finca —por no mencionar la pérdida posible de la vida o de algún miembro.

Algunos requerían mayor información antes de enfrentarse al patrón, y la buscaban expresamente. Los testimonios de la época y los relatos orales recogidos más recientemente revelan que en varias ocasiones los peones (en lo individual o en grupos) *negociaban* con los cabecillas: con agudeza, un sirviente le preguntó a un jefe morenista: "Bueno, jefe, ¿exactamente qué jornal nos da su revolución?"³⁴ En otra ocasión, ante el arribo de una banda morenista y después de una apresurada discusión, varios peones le notificaron su renuncia al patrón en el momento mismo: "Patrón, nos vamos a causa de la violencia y la intranquilidad".³⁵ Los recuerdos de uno de ellos sugieren que las responsabilidades familiares y los agravios de muchos años jugaron un papel importante en su cálculo.³⁶

No obstante, a ojos de los peones no todos los henequeneros parecían perder control ni habían abandonado su modo paternal de incentivarlos; pese a que las condiciones eran deplorables, variaban de finca a finca.³⁷ Sin duda, muchos sirvientes prefirieron la estrategia de continuar obteniendo la mayor seguridad posible, y se resistieron a las exigencias del régimen de monocultivo en formas más "rutinarias" y menos riesgosas. Algunos peones, como los acasillados de Alonso Patrón Espadas en Sacapuc, permanecieron genuinamente leales (incluso afectuosos) con un patrón conocido ampliamente por su generosidad y afabilidad.³⁸

Al igual que los líderes de otras revueltas de campesinos o esclavos, los cabecillas de Yucatán no pudieron evitar ejercer "presiones" para asegurarse reclutas. Tampoco podían darse el lujo de no hacerlo, si querían desafiar a tan formidable régimen de monocultivo. Como regla, el primer esfuerzo era apelar, en maya, a los vínculos familiares y de origen comunitario que frecuentemente unían a los habitantes de los pueblos y los peones, e invocar los compartidos agravios de clase y origen étnico. Cuando había tiempo, los insurgentes solían echar abajo las puertas de la tienda de raya, mataban el ganado del patrón y ofrecían a los peones un banquete improvisado, mostrándose espléndidos y solidarios, sin olvidar remarcar la impotencia del amo. Es más, como primera acción, los cabecillas intentaban siempre amedrentar, manipular o coaccionar al personal de la finca que tuviera el mayor grado de influencia sobre los peones: al maestro, a los capataces y mayores (llamados *mayocoles*) e incluso, en ocasiones, al propio encargado, el administrador del hacendado. Esta tarea se facilitaba cuando la inteligencia de los cabecillas les hacía suponer que tales individuos —ocupantes

de los rangos medios en la sociedad rural— podían estar descontentos con su acomodo vigente y ansiaban algún avance. Sólo cuando fallaban tales modos de incentivo y reclutamiento comenzaban los cabecillas a intimidar directamente a los peones, primero mediante amenazas y luego infligiendo castigos violentos y ejemplares a los sirvientes favoritos del patrón.

Era frecuente que juntaran a los peones y amenazaran arrasar sus chozas, quemar su milpa y confiscar sus posesiones si no se unían a la revuelta —y peor si los delataban ante las autoridades.³⁹

Por supuesto, siempre arrecia el debate en torno a lo que Eugene Genovese denomina, al escribir sobre asuntos semejantes pero en el contexto de las revueltas de esclavos afroamericanos, “terror revolucionario”. Genovese usa el término descriptivamente, incluso con aprobación. En otras palabras, los líderes de las revueltas de esclavos o de los alzamientos campesinos se percatan de que sus movilizaciones no proceden en lo abstracto. Los cabecillas de Yucatán sabían que pese a que los peones hubieran alimentado alguna simpatía por la causa, llevaban mucho tiempo condicionados a la sumisión y tendrían miedo de recurrir a la violencia. Siendo ése el caso, a tales peones debía “confrontárseles con una nueva realidad”. Genovese anota:

Aquellos [rebeldes] que no han perdido la cabeza deben concluir que no tienen posibilidad alguna mientras no se eleve el costo de la colaboración hasta igualarse con el costo de la rebelión. Porque sólo entonces la gente estará en libertad de eligiendo sobre la base del deber. Y no sirve de nada pretender que la gente inocente —personalmente inofensiva y políticamente neutral— deba ser respetada. El opresor no necesita sino la neutralidad política para seguir haciendo negocios como siempre. Ésta es su *sine qua non*. Aquel que anhele la liberación en un contexto que no permite el cambio pacífico favorecerá el terror revolucionario. Ninguna revuelta de esclavos que haya dudado en convocar terror ha tenido oportunidad alguna.⁴⁰

Por supuesto, esta necesidad de emplear la fuerza para generar solidaridad —una factible contradicción de términos— ha conducido a los oponentes de la insurgencia a ignorar, universalmente, la *función unificadora* de la presión. El “pensamiento oficial” del estado considera la presión como una prueba de la naturaleza coercitiva de la rebelión, o por lo menos así la ha descrito. Lo cierto es que

los finqueros yucatecos y las autoridades estatales no paraban de hablar de sus sirvientes como si los hubieran "capturado", como si los "fuereños" los hubieran "forzado" a ser parte de un "contagio" creciente. Muchos historiadores de épocas ulteriores han llegado a las mismas conclusiones.⁴¹ Pero esas representaciones unilaterales de la presión, ya lo ha señalado el historiador indio Ranajit Guha, no pueden captar la ambigüedad esencial del fenómeno, la cual es sintomática de la falta de uniformidad de la propia conciencia campesina. "Pues no hay clase ni comunidad que sean siempre tan monolíticas que uno pueda descartar atrasos y disparidades en la respuesta de sus miembros ante la rebelión". En este contexto, sostiene Guha, ejercer presión "es primordialmente un instrumento de [...] unificación y no de castigo". Los insurgentes hacen uso de "sus masas y militancia [...] para resolver una contradicción entre los propios [subalternos], y no entre ellos y sus enemigos" (Guha 1985:197-98).

Por su propio deseo o mediante algo de persuasión, un número significativo de peones asumió el riesgo y se unió a los comuneros rebeldes en sus alzamientos. A lo largo de 1910 y a principios de 1911, la tenue alianza entre las élites disidentes de las ciudades y los intermediarios rurales con influencia en el interior continuó fortaleciéndose conforme las élites aseguraban armas y efectivo, y los nuevos cabecillas locales reclutaban gente en sus pueblos o en las fincas aledañas.

Sin embargo, en apretada sucesión, las élites morenistas y pinistas se pusieron a reconsiderar si era sensato movilizar a campesinos y acasillados. Para la primavera de 1911, había comenzado la última vuelta de motines y revueltas locales y ya se salía de control.

Lo que las élites no consideraron a plenitud al tejer estas rudimentarias redes de insurgencia fue que los incipientes rebeldes rurales tenían también sus propios planes, que rara vez coincidían con los limitados proyectos políticos de aquéllas. Gradualmente, a partir de la abortada conjura de Candelaria en octubre de 1909, durante la fallida rebelión de Valladolid a finales de la primavera de 1910⁴² y hasta las revueltas desatadas que sacudieron la entidad durante 1911, 1912 y los primeros meses de 1913, las movilizaciones locales de base popular comenzaron a cobrar vida propia y a hacer caso omiso de las posturas políticas de las élites. Compiteando por Yucatán, las élites habían abierto la caja de Pandora y por mucho que se esforzaron, nunca pudieron acotar la rabia que esta-

había en las áreas periféricas como Hunucma, el Puuc y el distrito oriental de Temax.

Aquí, en los márgenes del régimen de monocultivo, las fincas se vieron rebasadas por las bandas que merodeaban “liberando” peones y propiedades —despojando incluso en ocasiones a finqueros morenistas o pinistas que inicialmente habían fomentado la movilización. Esto ocurrió a lo largo de 1911 y 1912. En varias cabeceras municipales, los rebeldes dinamitaron las casas y tiendas de los notables, atacaron los depósitos de armas de los destacamentos de la guardia nacional y “enjuiciaron”, sumariamente, a los comisarios abusivos, a las autoridades municipales y al personal de las fincas.⁴³ Se apoderaron durante dos días de Halachó, una cabecera de buen tamaño en el Puuc, y comenzaron a nombrar a sus propias autoridades municipales.⁴⁴ Ocasionalmente, las bandadas populares conducidas por cabecillas, a los que se les unieron los peones locales, asaltaron las moradas de los hacendados, luego destruyeron las plantas procesadoras de henequén y levantaron rieles del ferrocarril decauville, al mejor modo judita.

Pese a que el daño era enorme, rara vez fue arbitraria o gratuita la violencia. Los objetivos se eligieron con mucho tino y ninguna de las tres facciones de la élite —morenistas, pinistas o molinistas— se salvó. Fue frecuente el esfuerzo, muy elaborado, de negar simbólicamente el poder del patrón y manifestar que las relaciones de poder se habían invertido. Por ejemplo, en el distrito de Hunucmá, en los márgenes occidentales de la zona henequenera, donde el descontento agrario se había ido caldeando desde la penetración del cultivo de la fibra en los ochenta y noventa del siglo XIX, los rebeldes despacharon a sus víctimas de modo ritualista y brutal. Así, en la hacienda San Pedro, Bonifacio Yam, un odiado contratista del propietario, Pedro Telmo Puerto, fue decapitado con un machete en presencia de los peones.⁴⁵ En la hacienda Hoboyna, Herminio Balam degolló de oreja a oreja a Miguel Negrón, el capataz de la finca, y luego bebió del hilo de sangre que recogió, en la palma de su mano, del borbotón. “Qué agridulce sabía la sangre”, diría más tarde a los miembros de su familia y a sus amigos de confianza.⁴⁶

En estos ajusticiamientos populares, perpetrados a espaldas del maderismo, era común que las venganzas personales se entretrejeran con los agravios comunitarios más añejos. Considérese la celebrada conducta de Pedro Crespo, un cabecilla morenista del distrito de Temax. El 4 de marzo de 1911, Crespo entró a la cabecera

municipal justo antes del amanecer, levantó de la cama al corrupto jefe político, el coronel Antonio Herrera, y al tesorero, Nazario Aguilar Brito, y los llevó a empujones, aunque se hallaban en paños menores, hasta la plaza central. Mientras los miembros de su banda gritaban "¡Abajo el mal gobierno!" y "¡Viva Madero!", Crespo descargó toda su ira en el aturdido Herrera: "Cabron, tú mataste a mi padre. Por nueve años mangoneaste y me chingaste a mí y al pueblo, pero ahora va la mía".⁴⁷

La situación ciertamente se había invertido. Designado a principios de siglo como prefecto del distrito de Temax por los poderosos hacendados molinistas, Herrera había sido la figura dominante en la vida política del distrito, y su presencia física lo hacía aún más amenazador para los campesinos locales. Voluminoso de complejión, con la cabeza rapada y una larga barba gris, Herrera cobraba en ocasiones las dimensiones de un monje loco o de un profeta vengador.

Tan sólo unos días antes, durante las jaranas del Martes de Carnaval, los temaxeños, todavía demasiado intimidados como para emprenderla contra el jefe político, se habían burlado de su subordinado, Aguilar Brito, al que designaron Juan Carnaval, y habían fusilado una efigie del recaudador de impuestos frente al palacio municipal. Ahora, en esa misma plaza, con los primeros rayos del sol, Pedro Crespo ponía en su exacta dimensión al odiado prefecto. En un acto final de humillación, Crespo amarró a Herrera y a Aguilar a unas sillas y los acribilló a balazos frente al cabildo, en el mismo sitio donde habían "fusilado" a Aguilar durante el carnaval. Apilaron los cuerpos en un carretón de carnicero y los fueron a botar a las puertas del cementerio del pueblo. (Es una ironía siniestra que pocas horas después, el recaudador fuera enterrado en el mismo ataúd que Juan Carnaval había ocupado el Martes de Carnaval.)⁴⁸

Después de años de explotación y degradación racial, los campesinos mayas se hallaron, de pronto, discutiendo entusiasmados sus acciones en los tendajones rurales y en las jaranas del sábado por la noche. Lo que sigue es la reconstrucción de un diálogo típico, extraído de testimonios de la época: "Yo prendí la dinamita que voló la caldera", dijo fulano. "Yo tiré las mojoneras que rodean el campo nuevo", comentó mengano. "Nomás vean", intervino Zutano, "todas estas ropas finas se pagaron con el botín que los *dzutes* juntaron a costillas de nuestro pueblo".⁴⁹ Entre 1911 y 1912, tal insurgencia

popular amenazó en varias ocasiones con incendiar la zona henequenera.

Es claro que el movimiento liberal maderista era un atado de contradicciones, pero la fisura mayor estaba en la marcada diferencia entre la visión del mundo de las élites urbanas, y la de los insurgentes rurales que ellas mismas habían destapado. Pese a sus pleitos, las élites morenistas y pinistas favorecían por igual el retorno a algo parecido al liberalismo político de Benito Juárez. Por debajo de sus declaraciones ideológicas y su maquillaje retórico, los corroía el deseo de retornar al modelo de poder político tradicional, muy del siglo XIX, que les permitiría obtener su propia tajada de los dividendos de la economía henequenera. Ese liberalismo elitista, por supuesto, había dado su aval para la fragmentación de las tierras comunitarias en nombre del progreso.

Mientras tanto, los testimonios personales y un “poema épico” extraordinario y digresivo titulado “El quince de septiembre”, escrito por un comunero insurgente de veinte años proveniente del Puuc, de nombre Rigoberto Xiu, revelan que los rebeldes populares de Yucatán estaban también imbuidos de liberalismo, pero de índole muy distinta.⁵⁰ Su liberalismo invocaba a los héroes y las tradiciones liberales: el padre Hidalgo y la Independencia, Juárez y la guerra contra los franceses. Y no obstante, en consonancia con los testimonios personales de otros tantos insurgentes, la tradición liberal a que apelaba Xiu no era la inevitable marcha hacia el progreso que las élites celebraban, sino una lucha sangrienta, a veces sombría pero absolutamente “moral”, que lleva siglos buscando preservar su libertad y dignidad contra las fuerzas externas de la opresión.

TEMPORADAS DE TURBULENCIA: LAS DESMOVILIZACIONES

A fin de cuentas, varias de las estrategias emprendidas por los dueños de las plantaciones y por el estado, así como ciertos factores estructurales, explican por qué el conflicto político y la insurgencia popular en Yucatán no alcanzaron las dimensiones de la rebelión generalizada que se produjo en otras partes de la República. Para empezar, el antiguo orden de Yucatán contaba con ciertas ventajas “propias” que le permitieron contener el desbordado descontento y reajustarlo a sus límites. La lejanía de la península —no hubo ca-

reteras que conectaran Yucatán con el centro de México sino hasta mucho después de la Segunda Guerra Mundial— impidió la comunicación con los jefes revolucionarios del centro y el norte de México, e hizo virtualmente imposible la coordinación de campañas conjuntas.

En segundo lugar, el sistema altamente regulado y coercitivo de control social que los terratenientes y el estado habían ideado durante el *boom* henequenero, impidió la colaboración entre los habitantes de los pueblos y los peones, y mantuvo aislados los estallidos locales. Como hemos visto, los henequeneros nunca pudieron sellar herméticamente las plantaciones; es un hecho que los cabecillas rurales y sus amigos cercanos penetraban frecuentemente en las fincas, sobre todo como buhoneros o trabajadores eventuales. Pero, pese a los vínculos de parentesco o de origen comunal que con frecuencia existían entre los miembros de las bandas insurgentes y las agrupaciones de peones de las fincas aledañas, a la larga fue extraordinariamente difícil movilizar a un campesinado disperso y balcanizado por diferentes relaciones sociales y productivas.⁵¹ Los testimonios de la época rezuman referencias a antiguas enemistades y venganzas entre los habitantes de los pueblos y entre los peones. Si las desatadas revueltas y motines maderistas lograron juntar a estos *comuneros* y *acasillados* en torno a agravios compartidos, también en no pocas ocasiones sirvieron para apartarlos aún más; los antagonismos que se venían caldeando hirvieron y la turbulencia proporcionó una cubierta conveniente para saldar viejas cuentas. “Mira, Juan, ahí está uno de los robapollos de [la hacienda] Suytunchén”, gritó un insurgente a un compañero de Sierra Papacal; “vamos a quitarle al cabrón esas malas mañas de una vez por todas.”⁵² Pese a los alegatos color de rosa de los historiadores populistas, durante la revolución épica de Yucatán y otras partes, peones y habitantes de los pueblos no pudieron amalgamarse en alianzas duraderas, no se diga constituirse en “clase campesina” que luchara contra los terratenientes.⁵³

La “memoria social” de la clase finquera yucateca puede considerarse en sí misma como un factor “estructural”. La obsesión de los hacendados con el espectro de la Guerra de Castas les hizo pensarlo dos veces antes de movilizar masivamente a los peones y comuneros mayas. Aunque los finqueros morenistas y pinistas estaban urgidos de derrotar a la oligarquía molinista, la mayoría de ellos temía que si armaban a las masas rurales se deteriorarían los elabo-

rados mecanismos de control social que tanto habían colaborado al éxito del *boom* del henequén. Que ciertas élites hayan asumido el riesgo de armar a los campesinos en toda la entidad demuestra la división de la clase dominante y la desesperación de algunos henequeneros. Sin embargo, los campesinos rebeldes, por lo general, poseían poca capacidad de fuego; lo común era que tuvieran tan sólo sus machetes y antiguos escopetones que usaban para cazar.⁵⁴

No obstante, aunque los obstáculos estructurales pesaran en contra, hacia fines de 1912 la insurgencia popular alcanzó niveles peligrosos y amenazó con englobar toda la zona henequenera. Esto hizo que a principios de 1913 los dueños de las plantaciones y su nuevo aliado, el estado militar del general Victoriano Huerta, impulsaran nuevas estrategias para desactivar la insurgencia.⁵⁵

Es probable que en ningún otro lugar de la República hayan recibido tan bien al nuevo dictador militar como en Yucatán. El asesinato de Madero fue aplaudido por las élites rivales yucatecas, quienes, sin dudarlo, respaldaron la subsecuente solución porfirista a los problemas del “bandolerismo” y la “anarquía” (léase insurgencia popular). La imposición huertista de un régimen militar autoritario institucionalizó el empate político entre las tres élites contendientes (molinistas, morenistas y pinistas), pero también les brindó la oportunidad de llegar a un acomodo —“un acomodamiento de desleales”—* que habría de preservar la paz social.

Resuelto el asunto del poder en la entidad, al menos temporalmente, se hizo justicia alternando entusiasmo y crudeza porfiristas. El gobierno huertista declaró una amnistía general y luego dejó claro —en una serie de edictos y decisiones judiciales de orden local— que el “bandolerismo” (delitos contra la propiedad y resistencia a las autoridades) sería castigado con la mayor severidad. Sin lugar a dudas, Yucatán (como cualquier sociedad, incluso la más controlada) no carecía de delincuentes “profesionales”; muchos bandidos y abigeos habían ejercido su oficio desde antes de las temporadas de turbulencia, pero en éstas tuvieron mayores oportunidades. Sin embargo, el estado huertista y las tres camarillas de Yucatán usaban el término “bandolerismo” en un intento por lograr una altura discursiva con la cual encarar sus desafíos políticos. De manera muy semejante a como se usa hoy el concepto de “terrorismo”, el término “bandolerismo” se usó más como

* En español en el original [E.].

“metalenguaje del crimen” que para denotar un delito específico. Esto le permitió al estado y a la clase hacendada calificar de violentas o potencialmente violentas las conductas de las “clases peligrosas” en la sociedad.⁵⁶ Es interesante que sólo unos meses antes de las camarillas elitistas hayan tenido el hábito de referirse a algunos de estos “bandidos” (“sus” bandidos) como “revolucionarios” e “insurgentes”. Desde el punto de vista de los “bandidos”, sus actividades continuaron siendo las mismas. En el distrito de Hunucmá, por ejemplo, siguieron operando como individuos, en pequeños grupos informales o en bandas insurgentes mayores, según las opciones que les brindaran las circunstancias, pero siempre confiando en defender lo que quedaba de su menguante patrimonio agrario y en ajustarle cuentas a las odiadas figuras del poder.

Y en cuanto al estado militar –aunque castigó ejemplarmente a muchos comuneros, y los envió al paredón por robo y abigeato–, solícito cortejó a los cabecillas populares mejor situados estratégicamente y, finalmente, negoció con ellos. A cambio de su aquiescencia, les concedió a estos jefes locales de las áreas periféricas –aquellos que se habían mostrado capaces de convocar a cientos de combatientes– un cierto grado de autonomía política, algo que fue siempre su objetivo principal. Algunos recibieron cargos en la milicia de la entidad, y a muchos se les endulzó el arreglo con algún terrenito de su agrado.

En tanto, los dueños de las plantaciones hicieron algunos ajustes propios. Como hemos visto, incluso en la cúspide del *boom* del henequén, el régimen de monocultivo en Yucatán había dependido de algo más que la mera coerción; “su idioma de poder” incluía incentivos paternalistas y no impedía que los trabajadores se dirigieran a los juzgados con sus quejas (Joseph y Wells 1988). A principios de 1913, enfrentados a la escalada de la revuelta popular, los hacendados se vieron forzados, por lo menos en el corto plazo, a hacer mayores concesiones.⁵⁷

Al igual que en las anteriores rebeliones de esclavos, ocurridas en el Caribe o en el Sur de Estados Unidos, las temporadas de turbulencia popular de Yucatán hicieron que los hacendados progresistas trazaran un programa de reformas e hicieran concesiones materiales en algunas fincas, incluso en los momentos en que las revueltas provocaban medidas de control más severas en otras propiedades.⁵⁸ En general, después de 1913, los juzgados locales –con-

trolados aún por los dueños de las plantaciones— estuvieron más dispuestos a atender las quejas de los peones contra los abusos más flagrantes (y en ocasiones a enmendarlos).³⁹ Esto sugiere también paralelismos con el régimen de plantaciones del periodo anterior a la Guerra Civil, en el Sur de Estados Unidos, en el que, como ya lo han señalado Genovese y otros, la ley cumplía una especie de función hegemónica, al proporcionar por lo menos la apariencia de un rasero de justicia imparcial para los miembros de las clases subordinadas (Genovese 1974:25-49).

Finalmente, en 1914, los trabajadores rurales de Yucatán, en un gesto culminante, lograron un decreto que abolía la servidumbre por deudas. Aunque nunca se llevó a la práctica (parece haberse promulgado como un recurso más para ganar tiempo para los finqueros), el decreto sentó un precedente importante que ulteriores gobiernos revolucionarios, después de 1915, habrían de hacer cumplir (ver Paoli y Montalvo 1977; Joseph [1982] 1988: partes 2 y 3).

Hacia mediados de 1913, el campo estaba esencialmente desmovilizado, pero la promulgación de un decreto sobre peonaje un año después da testimonio de qué tan tenue, realmente, era la paz social en Yucatán. La luna de miel de la clase dominante con el huertismo habría de ser breve. Para enfrentar los retos crecientes que le planteaba el constitucionalismo revolucionario en el resto de México, Huerta elevó en repetidas ocasiones los impuestos al henequén e intensificó la leva entre las escasas filas de trabajadores de las fincas. Con ello, trabajadores y élites por igual, hallaron odioso al huertismo. En 1914, justo antes de la caída de Huerta, la insurgencia popular resurgió en el Puuc y muchos motines encendieron la zona henequenera.

Después del advenimiento del régimen constitucionalista en 1914, la inestable alianza de camarillas a duras penas pudo mantener el viejo orden. No fue sólo que tuviera que renegociar con los cabecillas populares cualquier arreglo, sino que debía entenderse con el nuevo gobernador traído de la ciudad de México. Fue en este momento crucial cuando se promulgó el tibio decreto sobre peonaje. Luego, en enero de 1915, cuando ni amenazas ni sobornos servían para aplazar las reformas del entrante gobernador constitucionalista, la vieja “plantocracia” enterró sus diferencias facciosas y montó, por fin, una última y fútil rebelión para preservar el *ancien régime*. Los líderes y patrocinadores de esta revuelta, puesta en escena ostensiblemente para mantener “la soberanía de la entidad”, fue-

ron Olegario Molina, Avelino Montes y otros pesos completos de la vieja Gasta Divina molinista. Daba la impresión de que Yucatán había completado el círculo hasta quedar como al principio.

LOS LEGADOS REVOLUCIONARIOS

¿O no lo completó? Yo argumentaría que los campesinos de Yucatán habían cambiado gracias a su participación en las temporadas de turbulencia ocurridas, desde finales de 1909 hasta principios de 1913, en la época maderista. Es verdad que el simple hecho de que el —así llamado— “movimiento de soberanía” de 1915 convocara tan poco apoyo popular da testimonio de que algo habían cambiado las actitudes y tácticas de los campesinos. Los siete mil efectivos fuertemente armados de Alvarado batallaron poco contra una fuerza yucateca de mil quinientos, buena parte de los cuales eran estudiantes o comerciantes, hijos de las clases medias y altas, meridanas o progrescñas. Unos cuantos cabecillas ofrecieron combatientes pero la mayoría se abstuvo hasta que se consumó la debacle de la oligarquía yucateca y luego negociaron con Alvarado, un populista mexicano y revolucionario cuyo programa podía ofrecerle algo más a las clases populares yucatecas.⁶⁰ Entre la miriada de reformas que puso en práctica, Alvarado le devolvió el filo al decreto que proscribía el peonaje por deudas.

De hecho, existe amplia documentación que sustenta la idea de que en el remoto y oligarca Yucatán, como en otras partes de México, los viejos hábitos de obediencia dieron paso a nuevas formas de confianza en las propias fuerzas y a un ejercicio más horizontal del poder real —algo a lo que Knight denomina “una nueva insolencia plebeya” (1986a:1:169). Entre 1910 y 1915, los archivos judiciales y los reportes de prensa revelan la cantidad de quejas que los capataces de las plantaciones o los propios dueños planteaban porque sus peones ya no se quitaban el sombrero en su presencia y no besaban la mano del amo.⁶¹

Los nuevos tribunales militares de Alvarado recibieron oleadas de peticiones por parte de peones que exigían de sus patrones alzas en los salarios y mejoras en las condiciones de trabajo. En un ejemplo sugerente, la decisión afirmativa de uno de estos tribunales revolucionarios no fue suficiente para satisfacer al líder de una delegación de peones, quien continuó vociferando contra la arrogancia

y crueldad de su capataz hasta que se le retiró a la fuerza del tribunal, por desagravio a la corte.⁶²

Durante el periodo 1909-1913, el repentino inicio de las carreras políticas de cabecillas populares como Pedro Crespo, Juan Campos y José Loreto Baak, nos da un indicio más del cambio acaecido en los ámbitos políticos y mentales. Los testimonios de la época y las entrevistas que hice con viejos que pertenecieron a algunas municipalidades marginales seleccionadas sugieren que el precipitado ascenso de estos jefes locales fue satisfactorio para sus seguidores campesinos y desconcertó a la "plantocracia". Durante los mandatos de Alvarado y Carrillo Puerto, tales cabecillas, personas que han recibido escasa atención en la historiografía del México revolucionario (véanse Joseph 1980:193-221; Joseph y Wells 1987; Buve 1985, y Falcón 1984), pudieron consolidar sus clientelas en los espacios intermedios del poder: ámbitos menores que las maquinarias políticas regionales, pero más amplios que los meros cacicazgos locales. Comúnmente pequeños propietarios, artesanos y comerciantes o alguna combinación de éstos emergieron de los círculos medios de la sociedad rural para movilizar y representar a las masas rurales en toda la República, y sirvieron de puente cultural e ideológico entre los campesinos y la gente de las urbes —entre "los de adentro" y los "fuereños".

No hay duda de que si se abordara, en estudios longitudinales y culturalmente informados, la vida de estos jefes menores o caciques intermedios —la "carne de la Revolución", en palabras de Carleton Beals (1931: capítulo 13)— se lograría avanzar largo trecho hacia la síntesis de la revolución mexicana que parece estar en ciernes. Dichos estudios podrían enfocarse en las relaciones que forjaron estos caciques con el emergente estado revolucionario, por un lado, y sus clientelas locales, por el otro. Mi investigación sobre varios de estos cabecillas yucatecos me ha permitido seguirles el rastro desde sus inicios en 1909-1910 como actores políticos destacados, durante la consolidación de sus ámbitos de poder entre 1910 y principios de los años veinte, y hasta su desaparición o su transformación en funcionarios del partido oficial en los treinta (e incluso en los cuarenta, por lo menos en uno de los casos). También me hizo rechazar las pulcras y demasiado elaboradas interpretaciones de la revolución mexicana y me empujó a unir elementos extraídos tanto de los enfoques populistas como de los revisionistas.

Estaría de acuerdo con Knight en que cabecillas como Crespo.

Campos y Baak representaron un tipo de liderazgo eminentemente popular entre los pobladores de la periferia de la zona henequenera: criados en el lugar, enfocados a lo local y legitimados orgánicamente (en el sentido del modelo weberiano de "autoridad tradicional"). Durante las temporadas de turbulencia, dicha autoridad reflejaba y ayudó a moldear el carácter de la instigancia de base comunitaria. No teniendo una visión que abarcara lo nacional, ni siquiera la región, tales líderes respondían a sus seguidores y mediante sus acciones reforzaron la determinación de todos ellos a preservar la autonomía y la subsistencia, mientras minaban, en los hechos y a nivel simbólico, la autoridad de la clase dominante y el estado. Su "ideología" está escrita en sus revueltas y emerge con frecuencia en sus testimonios. Con sinceridad, Crespo dijo alguna vez a la prensa: "Nuestro fin es derrocar a las autoridades y después, a ver qué pasa".⁶³ O como lo resumiera Juan Campos: "combatir la tiranía y la esclavitud y continuar siendo hombre libre".⁶⁴

En los sitios donde ese liderazgo y esa organización eran débiles o estaban virtualmente ausentes, en los diversos asentamientos étnicos de peones en el corazón de la zona henequenera controlada —dudo en considerarlos verdaderas comunidades—, las formas de protesta fueron diferentes. Allí la resistencia asumió un carácter cotidiano más "rutinario", que estallaba en breves episodios de violencia, a menudo provocados por las incursiones de bandas dirigidas por cabecillas —entre 1910 y principios de 1913 (Joseph y Wells 1988:244-64).

Dada la naturaleza defensiva y localista de la ideología y la autoridad populares, en Yucatán el movimiento estuvo destinado a ser bastante fragmentario y quebradizo. Quizá los cabecillas de base comunitaria hayan movilizado y representado a sus clientelas locales, pero igual combatieron y reprimieron a las facciones rivales, y sólo con gran dificultad lograron hacer causa común (nunca alianzas duraderas) con los peones u otros elementos cercanos.⁶⁵

Debo enfatizar que no pretendo hacer un juicio teórico más amplio de la conciencia del campesinado —afirmar que está obsesionado con las luchas locales por la tierra, por la subsistencia o por el deseo de que simplemente lo dejen en paz. Tampoco valido las nociones esencialistas según las cuales el mundito de la comunidad o la hacienda restringe el horizonte ideológico de los campesinos. Mi anterior énfasis en la apropiación y reformulación de la ideología liberal por parte de los campesinos yucatecos debe haber dejado esto

en claro. Es más, los académicos que trabajan en los Andes sostienen enfáticamente que, con frecuencia, los campesinos tienen una conciencia clara de los mundos políticos situados más allá de lo inmediato local y poseen una flexibilidad de razonamiento mucho más compleja que la predecible obsesión localista por la tierra, la autonomía o la seguridad en su subsistencia (véanse los ensayos incluidos en Stern 1987b: esp. capítulos 1, 2 y 9). Sin embargo, a causa de las formidables restricciones impuestas por el régimen de monocultivo de Yucatán, en particular “el idioma del poder” que con eficacia combinaba aislamiento, coerción y seguridad paternalista, parece legítimo concluir que entre el campesinado yucateco que vivió las temporadas de turbulencia prevaleció una orientación localista y una obsesiva defensa de sus propios derechos.

Sin embargo, hay razones para no sorprendernos de que, en Yucatán, el movimiento popular conducido por los nuevos hombres del 1910 no tuvo gran dificultad para amalgamarse (a veces con ayuda de esos hombres) con el aún más poderoso estado nacional de los veinte y los treinta. En cierto sentido, pese a su marcado regionalismo, Yucatán ofrece un ejemplo vívido de lo que se considera lugar común en la cultura política y la historia revolucionaria de México: la propensión de los movimientos y elementos populares –invariablemente antidemocráticos en sí mismos– que al principio sospechan, después colaboran con cautela y finalmente legitiman a los autoritarios caudillos regionales y nacionales y al régimen institucionalizado que a fin de cuentas éstos establecen.

Pedro Crespo, cacique del pueblo de Temax y del centro de Yucatán desde 1911 hasta que murió en 1944 –y cuya carrera hemos apuntado–, sirve para ilustrar este principio (Joseph y Wells 1987). Representativo él mismo de los agravios sufridos por casi todos los temaxeños (y en busca de una venganza personal), Crespo se rebeló en 1911, luego negoció por separado con el maderismo, con el huertismo, con la variante local yucateca de “socialismo” y finalmente evolucionó hacia el priísmo actual. Pero es muy fácil argumentar, como hacen los revisionistas, que Pedro Crespo “se vendió”. Hasta los años treinta, la vida política de Temax y sus alrededores continuó gozando de un alto grado de autonomía respecto del estado, debida en gran parte a la astucia de Crespo. Es más, bajo su cacicazgo, los temaxeños recuperaron las tierras tradicionales de la comunidad. Después, durante la Depresión, con el henequén irreversiblemente a la baja, Crespo negoció hábilmente con los más po-

derosos finqueros y con el estado, y logró que sus campos continuaran produciendo, lo que minimizó los despidos.

Es significativo que hasta el día de su muerte, Crespo vivió de la misma manera que sus rústicos seguidores: hablaba maya con los amigos, usaba guayabera, y vivía en una *kaxna*, la tradicional choza de paja y barro con techo de palma. No le interesó la riqueza, sino el poder político. La revolución mexicana le había ofrecido una oportunidad, y la tomó. Se veía a sí mismo como *líder nato*, y así lo consideran en Temax todavía. Como tal, hizo lo necesario para conservar e incluso ampliar su poderío. Esto requirió de una vigilancia y una negociación constantes: con los finqueros más poderosos se podía hacer tratos, y *tuvo que hacerlos* con un estado burocrático más vigoroso; sin embargo nunca le pidieron que vendiera a sus seguidores, que acumulara gran riqueza ni que abandonara Temax para irse a Mérida. De hecho, precisamente por ser un *líder nato*, no podía trascender su localidad ni romper con la cultura política que lo había producido.

En el proceso, Pedro Crespo jugó un importante papel en la promoción de las rutinas y rituales del régimen que, a final de cuentas, permite que "la revolución mexicana" reclame su parte en la revolución *cultural* propia de un estado en formación (Corrigan y Sayer 1985). Por décadas, Crespo tendió puentes ideológicos y culturales entre los temaxeños y el estado revolucionario: organizó ligas de resistencia, y después clubes y grupos juveniles dentro del partido oficial; programaba veladas culturales semanales, oficiaba en los actos de conmemoración patriótica (tales como el aniversario del mártir revolucionario Carrillo Puerto) y promovió con empeño "la educación socialista" y los equipos de béisbol en algunos de los pueblos más remotos y en las comunidades ligadas a las haciendas del centro de Yucatán.⁶⁶ Hoy, a cuarenta años de su muerte, Crespo continúa al servicio del proyecto cultural del estado, pues fue incorporado, con los honores de rigor, en el panteón revolucionario al lado de iconos regionales tan famosos como Alvarado y Carrillo Puerto, y se le conmemora cada 20 de noviembre, cuando en Temax se da lectura a la letanía de los triunfos revolucionarios.

Hubo otros cabecillas de Yucatán menos implacables y sin las adquisiciones económicas que obtuvo Crespo, pero que se asemejan más a él que a la figura ficticia creada por Carlos Fuentes: Arremio Cruz. Todos fueron líderes que gobernaron mundos estratificados, fraccionados y locales, y que intentaron un equilibrio entre el nue-

vo estado centralizador, promotor de un proyecto de transformación capitalista, y sus propias clientelas locales, mientras trepaban los escalones del poder político (controlar las comisiones agrarias, las presidencias municipales y otros medios a su alcance). Gente como Crespo, o como Elías Rivero en Peto, que lograron un equilibrio, fungieron como traductores entre las ideologías populares y las del estado, perduró. Quienes no eran tan astutos política o culturalmente (como José Loreto Baak) fueron reemplazados por sus competidores que, en su oportunidad, le aplicaron las nuevas reglas del juego a la vieja cultura política.

*

Es la fecha en que ni los revisionistas ni los populistas han dado un tratamiento satisfactorio a la pregunta de cómo se formó el estado posrevolucionario. Una cosa es afirmar, como los revisionistas, que hubo una continuidad esencial entre las élites porfiristas y revolucionarias en su deseo de construir una sociedad capitalista a nivel nacional. Otra muy distinta es negarle peso a las culturas políticas populares y reducir a sus líderes al papel de meros instrumentos de un Estado Leviatán emergente. Yo sostendría que, en Yucatán y en otras partes, el proceso revolucionario cambió para siempre los términos en que habría de formarse el estado mexicano. De hecho, es la incorporación parcial de las demandas populares por el estado lo que ayuda hoy a distinguir a México de países como Perú o El Salvador. Como lo señala Florencia Mallon en su artículo incluido en este volumen, sólo se necesita yuxtaponer las contrastantes imágenes de Cuauhtémoc Cárdenas y del Sendero Luminoso peruano para apreciar este punto. Para los cardenistas del México actual, la lucha se circunscribe al marco de la revolución, la nación y el estado; los senderistas se enfrentan a la total bancarrota del estado peruano y a la ausencia de una nación.

Al mismo tiempo, mis datos sobre Yucatán sugieren argumentos para someter a escrutinio más detallado los románticos y subjetivos enfoques populistas. Los datos nos desafían a especificar qué tan popular es "lo popular", y nos previenen contra la aplicación de nociones esencialistas fáciles acerca de la solidaridad étnica, comunal o de clase, en los mundos sociales reales. Como hemos visto, el campesinado diverso de Yucatán estuvo dividido durante muchas décadas por diferentes relaciones sociales y productivas; las fuertes

comunidades campesinas habían cesado de existir mucho antes de la Guerra de Castas y de la subsecuente embestida de la cultura del henequén. Incluso en los márgenes del régimen de monocultivo, las comunidades campesinas, estratificadas y contenciosas, tenían lazos comunales frágiles; no habría sido posible movilizarlas para confrontar una amenaza externa.⁶⁷ Además, la identidad étnica era todo menos “primordial” o solidaria; la etnicidad maya había sufrido varias reconstrucciones importantes desde los días en que, durante el periodo colonial, los mayas yucatecos ejercieran “el empeño colectivo de la sobrevivencia”.

Sí, Yucatán generó un movimiento rural popular durante el periodo maderista, pero estuvo muy lejos del levantamiento nacional, telúrico, invocado por escritores como Frank Tannenbaum y José Valadés, o más recientemente por John Hart. Las historias de vasto alcance de tales populistas, pasados y presentes, ofrecen heroicas imágenes y relatos conmovedores, ni qué dudarlo; pero la experiencia revolucionaria en Yucatán⁶⁸ —así como otras detalladas en este volumen— nos muestra otras perspectivas e historias que los recuentos universalizantes tienden a evitar o a pasar por alto completamente.⁶⁹

TRADICIONES SELECTIVAS EN LA REFORMA AGRARIA Y LA LUCHA AGRARIA:

Cultura popular y formación del estado en el ejido
de Namiquipa, Chihuahua¹

■ Daniel Nugent y Ana María Alonso

El punto de partida de este ensayo es la idea de que existe una relación entre cultura popular y formación del estado, y que ni una ni otra son procesos o esferas de acción o representación autónomos. Nuestro propósito es comprender esa relación mediante el análisis de las reacciones de los campesinos ante la formación del ejido de Namiquipa, Chihuahua, y mediante el examen de las maneras en que algunos campesinos imaginan el estado y construyen sus propias identidades en relación con él y contra él.² La argumentación se apoya en materiales derivados de estudios etnográficos e históricos sobre la participación de los namiquireños en la lucha política antes, durante y después de la revolución de 1910, así como sobre la reforma agraria del estado mexicano posrevolucionario.

Entendemos la cultura popular como los símbolos y significados subyacentes en las prácticas cotidianas de los grupos subordinados. A la vez que "constituida socialmente (es producto de actividades presentes y pasadas) y socialmente constituyente (es parte del contexto significativo en el que las actividades tienen lugar)" (Roseberry 1989: 42), la cultura popular no es una esfera autónoma, auténtica y acotada, ni una versión en pequeño de la cultura dominante. En cambio, la cultura popular y la cultura dominante se producen una en relación con otra, a través de una "dialéctica de lucha cultural" que ocurre en contextos de poder desigual y entraña apropiaciones, expropiaciones y transformaciones recíprocas. La reciprocidad no implica igualdad en la distribución del poder, pero aunque la dominación "tiene efectos reales [...] éstos no son ni todopoderosos ni exhaustivos" (S. Hall 1981:233).

Las formas, rutinas, rituales y discursos de dominio del estado juegan un papel clave en la dialéctica de la lucha cultural. La formación del estado es una "revolución [...] en la manera de entender el mundo"; es decir, una "revolución cultural" (Corrigan y Sayer 1985:1-2). En tanto que esta última expresión indica cierto reconocimiento del pensamiento de Mao Tse-tung, su inspiración deriva en no menor medida de Durkheim, para quien "el estado es el órgano mismo del pensamiento social [y] es sobre todo, de ma-

nera suprema, el órgano de la disciplina moral" (Durkheim 1957: 50, 72, citado en Corrigan y Sayer 1985:5). Así, *formación del estado* no se refiere ni a la "construcción de una nación" como proyecto de ciertas élites, 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 los medios de difusión, de la administración cotidiana y ritual, lo mismo que a través de la opresión manifiesta y concreta. Sin embargo los significados y símbolos producidos y difundidos por el estado no son simplemente reproducidos por los grupos subordinados. La cultura popular es contradictoria puesto que incorpora y elabora símbolos y significados dominantes pero también los combate, los desafía, los cuestiona, los rechaza, los reválúa, los reacentúa³ y ofrece alternativas frente a ellos (cf. Gramsci 1971:333; Williams 1977:113-14). El examen de un ejemplo concreto de la relación entre la formación del estado y la cultura popular facilitará la comprensión de esta dialéctica de lucha cultural.

LA REVOLUCIÓN MEXICANA, EL ACTIVISMO AGRARIO Y LA REFORMA AGRARIA

La revolución mexicana (1910-1920) ha atraído el interés de innumerables estudiosos. El resultado ha sido una proliferación de discusiones sobre la revolución y sobre cómo caracterizarla, periodizarla, menospreciarla por sus fallas y objetarla, o bien autentificarla y celebrarla. Pero cualquier esfuerzo serio de análisis de la revolución mexicana implica reconocer la importancia de las demandas populares de tierra y libertad que se expresaron, aunque fuera irregularmente, en las décadas posteriores a 1910 (Warman 1978, 1988).

Tras la revolución, México se convirtió en la primera nación del continente americano en la que el estado implementó una reforma agraria de manera sistemática. Entre los años veinte y los años setenta se tomaron millones de hectáreas pertenecientes a propiedades mexicanas y extranjeras y se repartieron entre los campesinos; hacia 1980, se habían instituido más de veinte mil ejidos en el campo (Sanderson 1984).

La reforma agraria del México posrevolucionario ha dado pie a una literatura casi tan vasta y tan variada como la relativa a la revolución. Entre los temas debatibles de esa literatura está la cuestión de si el éxito –o el fracaso– de la reforma agraria debe atribuirse

fundamentalmente a fuerzas internas de determinadas comunidades, a la organización misma del trabajo agrícola, o a la internacionalización del capital y del trabajo. La visión optimista es que la reforma agraria funcionaba como un conjunto de frenos justicieros —desde una perspectiva social— ante los aspectos más ofensivos del desarrollo capitalista en el campo (por ejemplo, Silva Herzog 1969; Simpson 1937; Tannenbaum 1929). La visión más crítica (o tal vez pesimista) es que al cooptar las demandas populares y erigir una estructura institucional a través de la cual se organizaba el proceso de producción agrícola, el estado posrevolucionario fortaleció su propia posición al servicio del capital y en contra de los campesinos (por ejemplo, Hamilton 1982; Stavenhagen 1970; A. Bartra 1985).

La institución clave mediante la cual el estado implementó la reforma agraria fue el ejido posrevolucionario. En la mayoría de los ejidos, los jefes de familia (generalmente varones)⁴ tenían el usufructo de parcelas específicas de tierra, dentro del ejido, que trabajaban de manera individual, es decir, se apoyaban principalmente en su trabajo y en el trabajo de los suyos (Whetten 1948; Mendieta y Núñez 1981; Reyes et al. 1970). El estado se reserva la autoridad para expedir credenciales a los ejidatarios y ser el árbitro decisivo sobre quién tiene derecho al disfrute de la tierra. De acuerdo con la legislación agraria, las tierras ejidales pertenecen al estado (A. Bartra 1985:16-21) y son administradas por organismos surgidos de las comunidades, cuyos funcionarios son elegidos por los ejidatarios. La ley del 19 de diciembre de 1925 estipulaba que los ejidatarios no podían vender su derecho de usufructo (Mendieta y Núñez 1981:236); además, ese derecho podía ser revocado. Este último punto era una de las razones de la lucha de los nahuatlenses con el estado: desde su punto de vista, cuando el estado es el dueño, la propiedad de la tierra es incierta.

No es nuestra intención negar los genuinos logros de la reforma agraria en México: millones de hectáreas fueron expropiadas y repartidas a los campesinos. No obstante, estamos convencidos de que el ejido ha funcionado semánticamente dentro de lo que Marx podría haber llamado “la historiografía ideal” del estado mexicano, su “así llamada historia cultural” ([1857] 1973:109), para promover un nacionalismo revolucionario populista que instituye un papel privilegiado para el estado como *paterfamilias* y árbitro de los conflictos sociales, a la vez que pasa por alto las relaciones de dominación. El ejido es un elemento crucial de la “tradicción selectiva”⁵ a

través de la cual el estado posrevolucionario ha construido su legitimidad y ha asegurado su hegemonía —si bien tentativamente. El acento que en la retórica oficial se pone en las raíces indígenas “tradicionales” del ejido (a pesar de que en gran medida es una creación del estado posrevolucionario) ha servido para subrayar el carácter putativo de este sistema “genuinamente popular” de tenencia de la tierra, a la vez que esconde el control que el estado adquiere sobre el campesinado y sobre la producción agrícola. Lo populista se ha apropiado de lo popular para construir una imagen del estado como el verdadero representante de la nación y de sus “verdaderos” hijos: el pueblo.

La caracterización que hace Armando Bartra del agrarismo cooptado por el estado (activismo agrario) explica los resultados de una amplia gama de luchas populares por la tierra en términos de la relación de esos movimientos populares con el estado capitalista (constituido culturalmente) que, al establecer las “reglas del juego”, ineluctablemente transformaba y silenciaba, e incluso negaba, el empuje de esos movimientos populares. Desde esa perspectiva, el agrarismo era “la ruta a través de la cual el nuevo Estado [era] capaz de crearse una sólida base entre las masas”. Los agraristas de los años veinte, asienta Bartra,

constituían un movimiento campesino de nuevo tipo, uno que, en principio, reconocía o accedía a *las reglas del juego del estado posrevolucionario*. Era un movimiento campesino que, desde el momento en que admitía que su derecho a la tierra provenía del estado, reconocía la legitimidad del nuevo orden social y aceptaba su subordinación (Bartra 1985:23, cursivas de Nugent y Alonso).

Pero no todos los campesinos mexicanos se volvieron agraristas en los años veinte, y en contraste con la trayectoria general del agrarismo descrita por Bartra, quienes participaron en la lucha popular de Namiquipa por tierra y libertad no hicieron suyas las reglas del juego decretadas por el estado nacional. Por el contrario, cambiaron esas reglas. Y lo que queremos explorar en estas páginas son los términos en que lo hicieron.

Esa abstracción que llamamos “el estado” (véase Abrams [1977] 1988) no es el único autor de una tradición selectiva. Este ensayo sostiene que la tradición selectiva de Namiquipa concibe el ejido y

la relación entre los campesinos y el estado en formas que contrastan con la épica populista de la historia oficial de México y se oponen al poder del estado. Esta visualización del estado por parte de los campesinos namiquipeños es una forma representacional y práctica poderosa a través de la cual

las posibilidades del futuro son moduladas por el pasado. Pero esta relación entre presente y pasado no es directa ni unívoca. La prefiguración del presente a partir del pasado está mediada siempre por la memoria social y por las circunstancias históricas de los grupos sociales. Así, el presente también define el pasado porque los grupos sociales reconstruyen sus historias conforme cambia la historia en la que viven (Alonso 1986:5).

Un punto central es que esta tradición selectiva alternativa ha sido producida por los namiquipeños a través de la interacción con el estado, no aislándose de él. La tarea crucial de nuestro análisis es, entonces, poner al descubierto las complejas relaciones, los términos de una “dialéctica de articulación” entre la comunidad –constituida, como indica John Comaroff, por una “dialéctica interna”– y el estado, conforme esas relaciones varían a lo largo del tiempo (Comaroff 1982:146).⁶

Durante nuestro trabajo de campo (de junio de 1983 a octubre de 1985) nos informamos sobre las luchas agrarias y los conflictos políticos del presente y del pasado, tanto en los ejidos de Namiquipa y Cruces como en las vecinas colonias agrícolas. Una de las ideas centrales a las que llegamos a través de la investigación de los archivos y de las conversaciones con namiquipeños y chihuahuenses fue que en la lucha agraria en esa región el control de la tierra y la organización de la producción se hallan íntimamente vinculados al *significado* de la tierra, y que es muy importante distinguir si esa atribución de significado es percibida como algo generado en el seno de la comunidad o desde fuera de ella. Desde luego que las percepciones populares pueden ser tan parciales como las oficiales o “afirmadas”,* y no deben ser aceptadas tal cual. El problema, entonces, consiste en analizar las modalidades de resistencia concentradas en puntos de vista encontrados sobre cómo se ha de tener y

* En inglés, “state-ed”, juego de palabras con los dos significados de *state*: estado y afirmar [T].

trabajar la tierra; modalidades cuyos resultados, si bien no subvierten definitivamente las reglas del juego del estado, tampoco las endosan. Ese análisis requiere una perspectiva no sólo antropológica sino también histórica.

BREVE HISTORIA AGRARIA DE NAMIQUIPA

Namiquipa es hoy el centro de un municipio rural de unos cuarenta mil habitantes, ubicado aproximadamente a unos trescientos cincuenta kilómetros al sur de la frontera con los Estados Unidos en la ladera este de la Sierra Madre Occidental. Los namiquipeños consideran que tienen fundamentalmente “sangre española” y, de hecho, muchos de ellos son descendientes de aquellos que combatieron a los indios, “gente de razón” que “defendió la civilización” contra los “indios bárbaros” —es decir, los apaches— durante más de un siglo. De 1778 a 1821 la comunidad fue el cuartel general de una *compañía volante* de soldados de presidio que servían a la corona española en la conquista y defensa de la frontera norte de la Nueva España. Los colonos civiles cooperaban con las fuerzas de presidio.

Un bando expedido el 15 de noviembre de 1778 por Teodoro de Croix, gobernador de las Provincias Internas de la Nueva España, otorgó a cada una de las comunidades hoy conocidas como Namiquipa, Cruces, Galeana, Casas Grandes y Janos concesiones de tierra por más de 112 mil hectáreas a cambio del compromiso de los pobladores de combatir a los apaches y de establecer comunidades agrícolas viables (véase Nugent 1993:43-50). Esas concesiones de tierras eran sesenta veces más grandes que el tamaño estipulado habitualmente para las comunidades (fueran de pueblos indígenas o no indígenas) en la región. Con el fin de desarrollar un “espíritu guerrero” entre los varones campesinos no indígenas, el estado colonial promovió una imagen de honor étnico y de género en la que la reputación masculina, el acceso a la tierra y la pertenencia a una comunidad corporativa dependían del valor y la eficacia en la guerra contra los “bárbaros” (Alonso 1988a).

La defensa de las tierras por parte de los campesinos contra las bandas de apaches que competían por el control de la región fue una larga y sangrienta guerra que no concluiría sino hasta 1886. En general, después de la independencia y durante la década de 1860, las campañas contra los apaches fueron iniciadas y coordinadas por la *gente de razón* y los tarahumaras que habitaban las comunidades

del oeste de Chihuahua, con poco respaldo financiero o militar por parte del estado o de los hacendados, muchos de los cuales abandonaron sus propiedades en el siglo XIX (AMCG, *passim*). En las décadas de 1870 y 1880, importantes familias de terratenientes de Chihuahua –en especial los Terrazas– financiaron y coordinaron parcialmente campañas contra los apaches, y muchos campesinos de pueblos como Namiquipa, San Andrés y Ariscachi combatieron bajo el mando del coronel Joaquín Terrazas (Jordán 1956; F. Katz 1988c:537; Lister y Lister 1996; Terrazas 1905; AMCG, *passim*).

Sin embargo, después de 1885, los residentes del noroeste de Chihuahua se encontraron cara a cara con la barbarie de las compañías deslindadoras, los funcionarios del estado y los terratenientes. Entre 1880 y 1910, la mayoría de las tierras anteriormente asignadas a esas comunidades –con excepción de las que se otorgaron a Namiquipa– fueron invadidas con éxito por terratenientes mexicanos y norteamericanos e incorporadas a las haciendas ganaderas. Los procesos de despojo agrario, diferenciación social y pérdida del control popular sobre la política local que precipitaron esas invasiones explican en parte por qué los habitantes de esos poblados participaron de manera tan sustancial tanto en movimientos de protesta no violentos como en las rebeliones armadas contra el estado en las décadas anteriores a 1910 y en casi todas las etapas de la lucha revolucionaria en Chihuahua, en la década de 1910 (Almada 1964; Wasserman 1980; F. Katz 1981; Alonso 1986, 1988a; Lloyd 1988; González Herrera 1988; Olea 1961; Duarte Morales 1968; Rubén Osorio, comunicación personal).

En contraste con sus vecinos, los namiquipeños nunca perdieron el control de sus tierras ante las compañías deslindadoras o las haciendas después de las guerras contra los apaches, como nunca se rindieron ante los apaches ni abandonaron sus tierras durante el anterior siglo de guerra. En 1885 los namiquipeños persuadieron a los representantes de una compañía deslindadora de respetar su derecho a la tierra de sesenta y cuatro *sitios de ganado mayor* (más de 112 mil hectáreas) que constituían la concesión otorgada a la comunidad desde la época colonial.⁷ El presidente de la república afirmó la legalidad de la concesión colonial a Namiquipa en 1889,⁸ y en 1893 el gobierno federal proporcionó nuevamente una confirmación *de jure* de los derechos corporativos de los namiquipeños sobre esas tierras.⁹ Desde mediados de la década de 1860 Enrique Müller, un hacendado estrechamente vinculado con las familias po-

derosas de Chihuahua, había venido reclamando 40 mil hectáreas de tierras de Namiquipa como parte de su hacienda de Santa Clara, pero los namiquireños impidieron que Müller efectivamente se apoderase de ellas.¹⁰ Los intentos de pequeñoburgueses foráneos (pequeños ganaderos y comerciantes que inmigraron a Namiquipa al terminar la guerra contra los apaches) para arrebatárles el control sobre la tierra a los campesinos también fueron infructuosos, hasta que Enrique Creel comenzó su periodo como gobernador de Chihuahua, en 1904.

Ese año Creel revisó la constitución de Chihuahua para eliminar los últimos vestigios de control campesino sobre la política local, y promulgó una ley fiscal municipal que incrementó de manera sustancial la porción que correspondía al estado sobre los excedentes agrícolas (Almada 1964:21-26, 81-83). Más importante todavía fue la ley agraria municipal que Creel hizo aprobar en 1905, mediante la cual se ponían en el mercado todas aquellas tierras aún controladas por comunidades rurales en Chihuahua, con lo que se intensificó y generalizó el descontento de los campesinos y los gobiernos estatal y federal perdieron legitimidad ante sus ojos (véanse Lloyd 1988; Alonso 1988a; Nugent 1993). Los ganaderos ricos, los hacendados, los funcionarios municipales y regionales y —sin lugar a dudas en el caso de Namiquipa— los inmigrantes pequeñoburgueses adquirieron lotes baldíos, pastos, campos e incluso los terrenos de las viviendas de los residentes que, aunque fueran descendientes de los pobladores del periodo colonial, no podían presentar títulos “legítimos” que los acreditaran como propietarios.

En Namiquipa, hacia 1904, los inmigrantes pequeñoburgueses, con el apoyo de funcionarios gubernamentales de alto nivel, habían asumido el control de la administración municipal. Ello les brindó el poder necesario para menoscavar los derechos agrarios de los campesinos originarios (aquellos que se consideraban descendientes de los primeros colonos de Namiquipa). El primer paso fue exigirles a los campesinos una renta por las pequeñas parcelas que cultivaban sin títulos “legítimos”; para 1906, aproximadamente la mitad de las familias campesinas de Namiquipa pagaban renta por sus parcelas.¹¹ Para los campesinos originarios el problema no era tanto el dinero como la circunstancia de que la renta extorsionada negaba la legitimidad de su derecho sobre la tierra.¹² El segundo paso fue incrementar seis veces el tamaño del *ejido* (que hasta entonces había sido una extensión reservada para el uso común dentro de

la concesión de tierras), pasando de las habituales 1 755 hectáreas a 10 530 hectáreas, de manera que hubiese más tierra disponible para el mercado.¹³ El tercer paso fue el intento de enajenar esas 10 530 hectáreas al amparo de la ley agraria municipal de 1905. (De hecho se vendieron más de 5 mil hectáreas entre 1905 y 1910. Véanse Lloyd 1988:90-97; Nugent 1993:68-72.)

La venta de las tierras municipales significó que los campesinos naniquiteños que habían disfrutado del derecho de trabajar la tierra dentro de lo que ahora era llamado el “*ejido municipal*” se encontraron despojados de sus campos. El jefe político local, quien por ley aprobaba todas las ventas de tierras, favorecía a los inmigrantes pequeñoburgueses y excluía de la adquisición de tierras a los campesinos originarios. La ley de 1905 brindaba un pretexto legal para la invasión de 8 775 hectáreas de los *terrenos de común repartimiento* (las tierras otorgadas a los campesinos en la colonia).¹⁴ Además, el derecho de usufructo común de agua y madera fue violado, ya que ambas cosas se transformaron en mercancías y eran vendidas o rentadas por el jefe político local a los pequeñoburgueses foráneos.¹⁵

En respuesta a la ley agraria municipal, los naniquiteños formaron una “sociedad civil privada” (la Sociedad Civil Particular, o SCP) para defender el derecho de los campesinos originarios sobre las tierras otorgadas en la época colonial. El documento fundador de la SCP, fechado en mayo de 1906, esboza un régimen de tenencia de la tierra,¹⁶ cuyos términos se basan en los del bando de 1778 y en el siglo de luchas que había tomado cumplirlos. El documento afirma de manera significativa que sólo las familias naniquiteñas descendientes de los colonos originales deberían disfrutar del derecho de trabajar la tierra y de tener acceso a los bienes comunales. Aunque la SCP no consiguió ningún resultado hasta 1911 (sus líderes encarcelados, sus peticiones ignoradas), después de esa fecha y durante los años veinte sirvió de organización local, con bases populares, a través de la cual se administraban las tierras del pueblo.

De 1905 en adelante, entonces, los naniquiteños se vieron arrastrados a un conflicto directo con funcionarios locales del estado. Las formas de resistencia no violenta ante los procesos de despojamiento agrario y de dominación política fueron cada vez menos eficaces. En octubre de 1905, un representante de los campesinos naniquiteños le escribió a Ricardo Flores Magón —que por entonces intentaba organizar la revolución en México— expresándole su dis-

posición a luchar contra “las autoridades gobernadas por la Dictadura” de Porfirio Díaz.¹⁷ Ese intento de buscar fuentes externas de apoyo fracasó. No obstante, cinco años más tarde los campesinos naniquiteños —quienes como antiguos combatientes contra los apaches poseían destrezas militares y algunas armas— brindaron su apoyo al naciente movimiento¹⁸ que desafiaba de manera directa el poder de Terrazas y Creel en Chihuahua y parecía proporcionar una organización a través de la cual canalizar y dirigir el descontento campesino en una revolución nacional.

En la mañana del 20 de noviembre de 1910, el vicepresidente de la SCP, José Rascón y Tena, salió a caballo de su rancho con sus hermanos y primos, y se unió a un grupo de otros hombres armados en el barrio de La Hacienda. Los insurgentes no tardaron en tomar la plaza de Namiquipa en una batalla durante la cual cayó muerto el comandante de policía Félix Merino. Victoriano Torres y Pablo Porras, los caciques políticos que habían presidido las ventas de las tierras municipales después de 1905, huyeron del pueblo.¹⁹ Durante el invierno de 1910-1911, varios contingentes de naniquiteños se unieron al levantamiento maderista en gran parte del oeste de Chihuahua; muchos participarían después en la batalla de Ciudad Juárez, que llevaría a la caída del régimen de Díaz (BN.AFM; Olea Arias 1961; Duarte Morales 1968; Calzadías Barrera 1979).

En mayo de 1911, cuando se derrumbaba el gobierno de Díaz, los naniquiteños solicitaron a las autoridades revolucionarias que expropiaran las tierras enajenadas mediante la ley agraria municipal de 1905 y se las devolvieran a los agricultores locales.²⁰ Como sus peticiones no produjeron acción alguna, tomaron las cosas en sus propias manos. En julio de 1911, el presidente municipal de Namiquipa (que acababa de ser elegido por los campesinos revolucionarios) prohibió a todos aquellos que habían comprado tierras bajo la ley de 1905 que las trabajaran.²¹ Los campesinos destruyeron las nuevas cercas que circundaban más de cinco mil hectáreas de tierras.²² Las autoridades revolucionarias distritales respondieron a esa reforma agraria iniciada a nivel local ordenando que las tierras expropiadas fuesen devueltas a sus “propietarios” pequeño-burgueses y que los campesinos resolvieran sus diferencias ante una corte. Esa orden superior fue ignorada.²³

La deficiencia del gobierno maderista para atender inmediatamente el descontento agrario popular contribuyó a que el movimiento orozquista —financiado por la gran familia Terrazas-Creel

así como por oligarcas chihuahuenses prerrevolucionarios— consiguiera cierto apoyo entre los campesinos de Chihuahua en 1912. Aunque José Rascón y Tena, uno de los activistas agrarios y líderes revolucionarios de Namiquipa, apoyó por corto tiempo a Pascual Orozco, la mayoría de los revolucionarios namiquipeños siguió combatiendo del lado del gobierno maderista; pensaban que un gobierno orozquista no les brindaría las mismas garantías que el gobierno de Madero.²⁴ La adhesión al movimiento maderista les había hecho posible, por ejemplo, recuperar el control sobre el gobierno municipal y marginar a los pequeñosburgueses locales. Además, se sabía de los vínculos de Orozco con la oligarquía terrateniente, y que también era pariente político lejano de Victoriano Torres, odiado cacique de Namiquipa antes de la revolución.

En vez de hacerse orozquista, desde marzo de 1913 hasta buena parte de 1916 el municipio se convirtió en un importante centro del villismo, el popular movimiento armado norteño que destruyó el estado prerrevolucionario pero que, a final de cuentas, no logró establecer un régimen popular alternativo en el país. A partir de 1913 (pero posiblemente desde antes) la SCP comenzó a dar a los campesinos originarios derecho de usufructo sobre las parcelas pertenecientes a las tierras de común repartimiento.²⁵ En abril de 1913, los revolucionarios locales, siguiendo las órdenes del general Francisco Villa, confiscaron Santa Clara, la vecina hacienda propiedad de Müller, en nombre de la revolución (Calzadiaz Barrera 1979:102-3). Obedeciendo la pragmática línea política de Villa de no confiscar las propiedades estadounidenses que hubiera en Chihuahua, San José de Babicora, la hacienda de William Randolph Hearst, permaneció intacta. Hasta principios de 1916 Santa Clara fue administrada por dos funcionarios villistas: Telésforo Terrazas y Candelario Cervantes.²⁶

La confiscación de la hacienda de Santa Clara fue un paso significativo en la atención de los agravios locales. Enrique Müller había tratado de invadir tierras de Namiquipa desde 1871. Además, una vez que la lucha agraria se ganó, los principales beneficiarios de la confiscación villista —decretada formalmente en diciembre de 1913—, que no pagó compensación alguna a la oligarquía terrateniente, fueron los campesinos despojados, los revolucionarios, las viudas y los huérfanos (F. Katz 1981a:139-40).

Hacia mediados de 1916, la "Revolución", y el villismo en particular, carecían de centro. Villa había disuelto su ejército —la Divi-

sión del Norte— en diciembre de 1915, y en marzo había iniciado su periodo guerrillero con su célebre ataque contra el pueblo de Columbus, Nuevo México. Aunque sólo unos cien namiquipeños participaron en el ataque contra Columbus (el veinte por ciento de la fuerza, compuesta por quinientos hombres), las consecuencias inmediatas para el poblado fueron devastadoras, por lo menos desde la perspectiva villista de una posible resistencia ante los forasteros de cualquier procedencia. Cinco mil soldados norteamericanos ocuparon Namiquipa de abril a junio de 1916 (Alonso 1988c). Aun antes de que éstos se retiraran, algunos namiquipeños (de los cuales unos cuantos habían colaborado con las fuerzas de ocupación estadounidenses) formaron la Defensa Social, una milicia local leal (al menos públicamente) a Ignacio C. Enríquez, el general carrancista encargado de barrer a los villistas de Chihuahua y de implantar el orden constitucionalista en la región. Aunque la Defensa Social de Namiquipa fue una de las primeras milicias que se fundaron en Chihuahua (Alonso 1988c), hacia 1917 había milicias de ese tipo en todo el estado, y sus acciones eran coordinadas por oficiales o intermediarios carrancistas (Rocha Islas 1979). Aunque algunos de los seguidores namiquipeños de Villa se unieron a las Defensas Sociales, otros siguieron peleando al lado del general hasta que éste se rindió en 1920 (Osorio 1990:186ss.).

Así, entre 1910 y 1920, los namiquipeños apelaron a una variedad de fuerzas externas (constitucionalistas, villistas e incluso yanquis) para hacer valer sus derechos sobre la tierra. Pero aunque las fuerzas guerrilleras villistas tuvieron algunas victorias notables en Chihuahua (incluyendo batallas contra las defensas sociales de Namiquipa), de finales del verano y principios del otoño de 1916 hasta la rendición y el retiro de Villa a Canutillo en 1920 (fue asesinado tres años más tarde), muchos namiquipeños dejaron de ver en él una alternativa viable para apoyar sus demandas agrarias. Después de 1915, el villismo no sólo carecía de un marco institucional supralocal para plantear las demandas agrarias, sino que Villa ya no era capaz de garantizarles a sus seguidores que protegería los pueblos de que provenían (F. Katz 1988d, González Herrera 1988).

La lucha por hacer valer los derechos de la comunidad sobre la tierra prosiguió durante los años veinte. Los namiquipeños apelaron al estado revolucionario para defenderse de las pretensiones de los hacendados. Sin embargo, también se opusieron a los intentos por consolidar su poder sobre ellos a través del ejido, y se resis-

tieron a que se redujera el papel de la SCP en la administración de los asuntos agrarios locales.

En 1921, Reyes Ortiz asumió el cargo de presidente municipal de Namiquipa. Junto con Cornelio Espinosa (presidente de la SCP de 1906 a 1922) y José Rascón y Tena (vicepresidente de la SCP de 1906 en adelante), Reyes Ortiz había participado activamente en la lucha de Namiquipa antes de la revolución.²⁷ Sin embargo, a pesar de su historia en común como activistas agrarios, Espinosa como presidente de la SCP y Ortiz como presidente municipal entraron en conflicto. En 1921, cada uno reclamó derechos exclusivos para administrar las tierras de Namiquipa y representar a la comunidad en sus asuntos agrarios.²⁸ Si bien sus conflictos reflejaban más que grandes diferencias sociales o ideológicas una lucha personal por convertirse en líderes de la comunidad, tuvieron consecuencias para el pueblo en su conjunto. Tanto la SCP como el concejo municipal concedían permisos a los campesinos para cultivar tierras y, a veces, las distintas autoridades les daban a varios individuos los derechos para cultivar las mismas parcelas.²⁹ Ortiz les cobraba una renta a los campesinos que cultivaban parcelas dentro del "ejido municipal" y, en general, desafiaba la legitimidad de la SCP con sus acciones, insistiendo en que el aparato del estado local debía administrar las tierras de la comunidad.

Los conflictos entre Ortiz y la SCP fueron dirimidos por Mariano Yrigoyen, un diputado del congreso de Chihuahua, y el 30 de julio de 1921 el concejo municipal acordó aceptar la autoridad de la SCP para administrar las dotaciones de tierras. Sin embargo, en la práctica Ortiz continuó con su política anterior. Espinosa murió en 1922, y Ortiz renunció a su puesto como presidente municipal el 24 de junio de ese mismo año (probablemente a causa de la animadversión popular). No obstante, los conflictos entre la SCP y el concejo municipal continuaron, ya que el sucesor de Ortiz, Anastasio Tena, siguió rentando las "tierras municipales" y expidiendo permisos para cultivar los terrenos de común repartimiento. Entre tanto, el concejo municipal de Tena nombró a Ortiz como representante agrario de Namiquipa en el conflicto entre la comunidad y los propietarios de la hacienda de Santa Clara.

En 1919, los herederos de Enrique Müller reemprendieron las reclamaciones sobre 40 mil hectáreas de Namiquipa como parte de la hacienda de Santa Clara. La consiguiente disputa con el pueblo le fue presentada al gobernador de Chihuahua para que hiciera las

veces de árbitro.³⁰ Él decidió en marzo de 1922 que los derechos del pueblo de Namiquipa sobre las tierras en disputa eran incuestionables, y que la hacienda de Santa Clara reclamaba sin mérito alguno. El gobernador Ignacio C. Enríquez, quien no era un gran abogado de la reforma agraria ya que sus preferencias se orientaban hacia el desarrollo de empresas capitalistas de gran escala, obras de irrigación, etcétera,³¹ apoyaba a los namiquireños probablemente por conveniencia.

Namiquipa era (y todavía es) considerado como uno de los pueblos más "revolucionarios" de Chihuahua, y sus habitantes tenían (y siguen teniendo) gran reputación en todo el estado por su valentía, rebeldía y destreza para pelear. Por ende, los funcionarios del gobierno chihuahuense solían hacer concesiones a esa comunidad para reducir el descontento político. Este punto se ve ilustrado claramente por la actitud del gobierno estatal hacia la SCP entre 1921 y 1925. Además de las resoluciones en favor de la SCP frente al gobierno de Ortiz en 1921 y de Namiquipa frente a Santa Clara en 1922, el presidente y el concejo municipales tuvieron expresamente prohibido participar en la administración de las tierras de Namiquipa a partir de 1923. Jesús Mucharraz comentó que había visto "testimonios del general Enríquez y de la Secretaría de Fomento en los que le daban importancia a los acuerdos y resoluciones" de la SCP, añadiendo que, dado que esta última "es una Sociedad integrada por muchos miembros, todos ellos agricultores de la región, una resolución dictada en contra de sus intereses podría dar lugar a serios conflictos y trastornos entre la sociedad y el gobierno".³²

La actitud de los gobiernos de Chihuahua hacia la SCP contrasta con la de la Comisión Nacional Agraria (CNA en lo sucesivo), el organismo nacional para la reforma agraria, y su rama regional, la Comisión Local Agraria (CLA en lo sucesivo). En 1922 la CLA autorizó al concejo municipal encabezado por Ortiz a entregar permisos agrarios hasta que pudiera establecerse en Namiquipa un Comité Particular Administrativo (CPA),³³ la organización ejidal local. A partir de 1925 la CNA hizo todo lo posible para sustituir a la SCP, organización campesina autónoma, por la CPA, la rama local de su propia estructura administrativa.

Ansiosos por obtener garantías legales para los derechos de la comunidad y por bloquear cualquier intento de los propietarios de Santa Clara por usurpar sus tierras, 133 hombres de Namiquipa (incluido el vicepresidente de la SCP, Rascón y Tena) sometieron

una petición al gobernador Enríquez y a la CIA el 18 de noviembre de 1922, solicitando la restitución de todas las tierras otorgadas en la época colonial que habían sido invadidas por los terratenientes vecinos.³⁴ Cuatro años más tarde, el estado afirmó los derechos colectivos del pueblo sobre la tierra, resolviendo que se les concediera un ejido como restitución, no como dotación.

La restitución implica la reintegración de las tierras que les han sido quitadas a los campesinos en forma ilegal, mientras que una dotación es simplemente una concesión de tierra a los campesinos por parte del estado. De acuerdo con Nathan Whetten, ya que resultaba difícil documentar de manera sistemática que las comunidades campesinas eran las antiguas propietarias de las tierras, y que el ilegal despojo era difícil de probar a satisfacción del estado (y del régimen de propiedad capitalista), los arquitectos de la reforma agraria inventaron el método de la dotación como medio legal para repartir más tierras (Whetten 1948:129-30). En la medida en que esto era solamente un distinguo de procedimiento —y que el resultado deseado al entregar tierras al campesinado era el mismo en ambos casos— Whetten puede tener razón. Pero desde el punto de vista de los campesinos mexicanos, la restitución implicaba el reconocimiento por parte del estado posrevolucionario de sus antiguos derechos sobre la tierra, en tanto que la dotación era un regalo de tierras y, por ende, subrayaba su posición subordinada (véase Nugent 1993:90-92).

El ejido namiquireño posrevolucionario era enorme; tenía casi cien mil hectáreas.³⁵ Además, la tenencia de la tierra en Namiquipa, formalizada por la SCP y practicada desde la época de las tropas de presidio, parece coincidir sustancialmente con los términos de la legislación agraria revolucionaria y del sistema de ejidos. Puede argumentarse que el movimiento campesino en Namiquipa *triumfó*, y *triumfó* de una manera (*pace* Bartra) que recusaba su papel subordinado en el nuevo orden social. Con la restitución, los campesinos consiguieron que el estado reconociera aquello por lo que habían peleado (su derecho sobre las tierras), y no al revés; es decir, el estado no obtuvo de los namiquireños el reconocimiento de la legitimidad de sus dictámenes* —como Corrigan y Sayer (1985:3) nos recuerdan que suelen hacer los estados— sobre el derecho de ellos a la tierra.

* *State's stating*, las afirmaciones o dictámenes del estado [T].

A primera vista parece que los namiquipeños fueron beneficiarios relativamente privilegiados de la reforma agraria. Pero al mismo tiempo, la concesión de ejidos en Chihuahua por parte del estado se antoja paradójica y deja algunas preguntas sin responder (González Herrera 1988; Nugent 1990). Por ejemplo, ¿por qué rechazó la mayoría de los campesinos *originarios* namiquipeños —muchos de ellos ex revolucionarios— la “solución” que el estado posrevolucionario le daba a su problema agrario? ¿Qué tipo de control del estado sobre los campesinos y sobre la producción agrícola implicaba el ejido? En otras palabras, ¿qué significado tenía para los namiquipeños que el estado “reintegrara” las tierras a la comunidad, y cómo difiere del significado del ejido en la tradición selectiva del estado?

EL EJIDO EN LA TRADICIÓN SELECTIVA DEL ESTADO

El artículo 27 de la Constitución mexicana ofrecía una solución al problema de la desigual distribución de las tierras cultivables en la sociedad. El principio central del artículo 27 era que “la propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro del territorio nacional corresponde originalmente a la nación” y por ende al estado, en tanto que su legítimo representante (Mendieta y Núñez 1981:193). Ese texto y la legislación agraria posrevolucionaria articulan una visión paternalista del estado, que se convierte en el árbitro privilegiado de la sociedad.

Las teorías paternalistas contemplan el estado como una entidad flotante e independiente, que en términos ideales calma las tensiones pasajeras del organismo social e interviene para promover la justicia [...]. Esta concepción paternalista sirve de base a la mayoría de las teorías del estado como variable independiente, y es la preferida de las élites de todo el mundo porque les reserva un papel superior [E]sta visión racionaliza y refuerza desigualdades obvias [...]. *Ellas* [las élites urbanas] han de representar los intereses de la gente, definidos por ellas según los principios universales de la Justicia y la Razón (Trouillot 1990:20).

Aunque en la práctica el estado mexicano estaba lejos de ser “una entidad flotante e independiente”, los funcionarios posrevolucionarios difundieron con energía esa visión paternalista para re-presentar

su parcialidad como neutralidad. La legitimidad del papel del estado como árbitro neutral y representante del "interés público" descansa en su reificación, en su trascendencia de los intereses sociales particulares. Pero si el poder del estado podía utilizarse para expropiar los grandes latifundios y regular la propiedad privada en nombre del "interés público", también podía utilizarse para asegurar el control sobre los campesinos revolucionarios y la producción agrícola.

Los primeros repartos de tierras fueron soluciones políticas a problemas políticos. Por ejemplo, en los años veinte se crearon ejidos en las comunidades zapatistas del estado de Morelos, no porque el estado posrevolucionario estuviera particularmente enamorado de la idea de destruir las plantaciones azucareras y reinstaurar el cultivo de maíz, frijol y verduras, sino porque los zapatistas habían luchado con las armas durante diez años por la tierra y exigían ya la restitución para sus poblados. Cuando la CNA decidía sobre peticiones individuales, las consideraciones políticas frecuentemente pesaban más que las consideraciones pragmáticas, técnicas o económicas relativas al propósito fundamental de la tierra o la "legitimidad" (legalmente definida) del reclamo. Por ese motivo, la cuestión de cómo ciertos ejidos específicos en regiones determinadas resolvían la cuestión agraria de manera justa en términos sociales o no sólo figura indirectamente en muchas deliberaciones de la CNA.³⁰

Por ejemplo, durante una reunión de la CNA celebrada el 23 de junio de 1926, el ingeniero Luis León, presidente de la Comisión, se opuso de manera enfática a restituírle tierras a Namiquipa, Cruces, Galeana, Casas Grandes y Janos, alegando que él conocía "la ideología de los habitantes de esos lugares [...] Lo que esos campesinos hacen es formar sus ranchos en lugares bien delimitados, y subutilizar el resto de la tierra" (AGN, CNA, Actas 14:292-94, 23 de junio de 1926).

Manuel Fitzmaurice, quien había preparado los expedientes para los cinco poblados, argumentó vigorosamente en contra de León y a favor de la restitución, para concluir sugiriendo "que en caso de que el presidente se oponga sería buena idea enviar a algunos ingenieros agrícolas para informar a los pueblos personalmente que las restituciones no van a realizarse, cosa que puede causar muchas dificultades, de lo que sin duda está consciente el presidente de la República" (ibid.).

El 5 de agosto de 1926 el presidente Calles firmó una resolución que respaldaba las restituciones de tierras a Namiquipa y Cruces.

En los meses siguientes se expedieron resoluciones favorables para los otros tres pueblos.

En el oeste de Chihuahua, la enumeración de los pueblos en que se establecieron ejidos durante los años veinte parece una lista de asistencia de los poblados más famosos, por haber iniciado la lucha armada en 1910, y por haber luchado aun antes en las campañas contra los apaches (Nugent 1993:95, 182). Los antiguos ejidos de Chihuahua pueden ser considerados como trofeos otorgados para que los campesinos revolucionarios se convirtieran en defensores del estado; de ahí que su establecimiento guarde algún parecido con el período colonial, cuando la corona española concedía tierras a los colonos. Pero si los ejidos chihuahuenses de los años veinte eran en cierto sentido un regreso al período colonial, también eran una anticipación del futuro, un futuro que a los ojos de los funcionarios de la CNA habría de caracterizarse por una relación —de dominación/dependencia— con el nuevo orden estatal, regulada de manera más rigurosa.

Esas relaciones de dominación y dependencia son especialmente evidentes por la manera en que se caracteriza a los "beneficiarios" de la reforma agraria —en particular los naniquipeños— en las minutas de las reuniones de la CNA, en la ciudad de México.³⁷ El discurso oficial de la reforma agraria está imbuido de una caracterización de los campesinos como ignorantes, analfabetas, tradicionalistas, fundamentalmente indígenas y subdesarrollados en lo económico por carecer de espíritu empresarial. Según eso, esas criaturas políticamente irracionales y descarriadas deben ser protegidas de lo malo que hay en ellas en su propio interés y el de la sociedad en su conjunto por el estado en tanto que paterfamilias.

Como "caja de resonancia de un conjunto de relaciones de poder y procesos políticos" en el que se construyen y combaten formas de identidad y dominación diferentes pero intervencionales, el estado juega un papel protagónico en la producción de categorías socioculturales de clase, etnicidad y género (Connell 1987:130; cf. Mohanty 1992:21-23). En ningún lado es esto más evidente que en la reforma agraria de los años veinte, cuando la subjetividad de los campesinos estaba constituida de tal manera que interpretaban su sujeción al estado como algo racional y justo. Además, implícitamente, el campesino y el ejidatario son representados en el discurso del estado como sujetos masculinos, pero de un tipo especial.³⁸

La tradicionalista autoridad patriarcal que fue criticada a nivel de políticas públicas por los liberales racionalistas [...] representaba la hegemonía de un tipo especial de masculinidad en la vida doméstica [1.]a hegemonía de esa [anterior] forma de masculinidad fue objetada y desplazada [bajo el moderno estado burgués] por masculinidades organizadas más bien en torno al cálculo y la racionalidad técnicos [...] Eso no eliminó otras masculinidades. Lo que hizo fue marginarlas (Connell 1987:130-31).

En otras palabras, el discurso de la reforma agraria construye la subjetividad campesina siguiendo líneas de género, así como de clase y etnicidad. A las mujeres campesinas se les niegan los derechos que se les asignan a los hombres. Pero los varones campesinos también quedan sometidos como “hijos” del estado. De manera muy significativa, esta construcción de la subjetividad de los campesinos es sustantivamente similar a la que proponía el estado porfiriano en las décadas anteriores a 1910. Pero después de 1920 la “solución” ya no era lograr “Orden y Progreso” mediante la proletarización de los campesinos (y con ella liberar las tierras para que las explotaran capitalistas que *sí* tenían un espíritu empresarial), sino la “reforma” de éstos a través del ejido.

Un punto clave acerca del proceso de reforma agraria –también muy bien ilustrado en las minutas de la CNA– es que estaba profundamente distante de las comunidades y de la gente cuyas vidas intentaba reordenar. Esa distancia era física, social y retórica. Las reuniones de la CNA tenían lugar en la ciudad de México, lejos de las comunidades afectadas. A ellas no asistían campesinos, sino los miembros de la CNA: abogados, burócratas, maestros y políticos, de los cuales sólo unos pocos provenían de los movimientos populares. Ellos articularon las normas de la reforma agraria en edictos, proclamas y resoluciones indagatorias expedidos en publicaciones controladas por el estado y en un sinnúmero de memorándums internos que circularon en la CNA y en la CIA. El lenguaje de la reforma agraria estaba cargado de sutilezas y tecnicismos legales e invocaciones a una patria nacional con la que pocos campesinos podían identificarse (F. Katz 1988d; Anderson 1983). El lenguaje que emplearon estaba despojado de toda referencia local que pudiesen reconocer los beneficiarios del reparto agrario; sus respectivas comunidades, sus patrias chicas –paisajes impregnados de trabajo, la lucha y los significados de generaciones–, quedaban reducidas o refundidas como tantas y tantas

hectáreas de tal y tal categoría de tierra para tal y tal tipo de uso. Como nos recuerdan Corrigan y Sayer, "El poder ejercido al registrar, preservar y devolver 'hechos' –definir realidades– aumenta rápidamente al ser utilizado; detrás de los registros individuales hay una autoridad formal que establece rutinas y rituales, que se refuerzan entre sí" (1985:21).

Pero por más rápido que ese poder del estado creciera a partir de los años veinte, asegurarse en verdad la posesión de las tierras de cultivo fue un proceso lento y cansado para muchas comunidades campesinas (con la excepción, una vez más, de Namiquipa). Incluso en los casos en que las demandas populares eran satisfechas rápidamente, la CNA trataba de imponer a las comunidades soluciones *particulares*, en vez de implementar o cumplir las demandas populares en forma precisa. Las peticiones de *restitución* de tierras eran denegadas sistemáticamente; pero a veces ese mismo territorio le era concedido a la comunidad como *dotación*.³⁹ En otras palabras, cuando finalmente era otorgado un ejido, tenía que aparecer como un regalo del estado; un regalo a cambio del cual se esperaba que los campesinos expresaran gratitud, que mostraran su agradecimiento convirtiéndose en leales servidores del estado. Pero si esa nueva estrategia de agradecimiento "funcionó" con algunos campesinos, no tuvo tan buen éxito con otros, como lo demuestra el ejemplo de Namiquipa.

OTRA TRADICIÓN SELECTIVA

Gran parte de la evidencia de una tradición selectiva alternativa en Namiquipa se halla en la forma de "hechos, no palabras".⁴⁰ Ello puede ilustrarse mediante algunos ejemplos de fractura de rituales del estado por parte de los namiquípeños. Es una ironía que nuestra descripción haya de basarse principalmente en relatos de ingenieros de la CNA.

El 29 de agosto de 1925, el presidente municipal de Namiquipa convocó a los hombres del pueblo a una asamblea para elegir representantes ante el CPA y tomarían posesión provisional del ejido de Namiquipa.⁴¹ A pesar de la amenaza del presidente municipal de que aquellos que no asistieran a la asamblea serían castigados "de acuerdo con la ley", se presentaron menos de cuarenta.⁴²

Casi exactamente un año después, el 22 de agosto de 1926, el presidente municipal convocó a doscientos hombres de Namiquipa

a participar en otro ritual del estado en el que unos ingenieros agrícolas de la CNA daban al pueblo posesión definitiva del ejido. Según uno de los ingenieros presentes, en el transcurso de ese ritual "ocurrió un desagradable incidente, provocado por un número indeterminado de miembros de la llamada sociedad civil [la SCP] que se rehusaron a recibir las tierras de conformidad con la Ley agraria".⁴³ Otro ingeniero señaló que el grupo de naniquipeños, encabezado por los directores de la SCP, dijo que no estaban dispuestos a aceptar la ley agraria porque "creían que la resolución presidencial no era necesaria para que las tierras siguieran siendo suyas, dado que gobiernos anteriores también habían declarado que esas tierras les pertenecían".⁴⁴ Arcadio Maldonado, un líder revolucionario local y miembro de la SCP, le dijo a los representantes de la CNA que "el pueblo temía la vinculación de la resolución [presidencial] con la ley agraria", y añadía que los naniquipeños "preferían sus escrituras".⁴⁵ Aunque los ingenieros insistieron en que 118 de los 200 naniquipeños que asistieron estaban dispuestos a aceptar el ejido, esa cifra es desmentida por el hecho de que sólo 22 firmaron con sus nombres para tal efecto (y varios firmaron dos veces), en especial después de que los 81 inconformes alegaron sarcásticamente que habían "olvidado" cómo firmar.⁴⁶

Pero algunos sí firmaron, al igual que cuatro años antes algunos habían empezado los trámites para solicitar la restitución de las tierras de Naniquipa. La primera firma del documento de 1926 pertenece a Francisco V. Antillón, líder de las Defensas Sociales en 1920 y protegido por largo tiempo de Ignacio C. Enríquez. El respaldo de Antillón a la idea del ejido —como el antiguo apoyo de su mentor a los derechos de los naniquipeños sobre sus tierras— más parece haber tenido que ver con su interés por ascender en la política local que con un auténtico compromiso con la reforma agraria en Chihuahua.

En los meses que siguieron, los naniquipeños se quejaron ante el gobierno de Chihuahua por algunas "irregularidades" en la administración del ejido por parte del CPA, y en mayo de 1927 pidieron la remoción del presidente del CPA, que no era sino Reyes Ortiz.⁴⁷ Las elecciones de nuevos funcionarios del CPA tuvieron lugar el 6 de febrero de 1928, y Ortiz fue reemplazado por Adolfo Delgado, un miembro fundador de la SCP y su presidente interino en 1924.⁴⁸ Según el representante de la CNA presente en la elección, más del 60 por ciento de los ejidatarios asistieron a la asamblea, y todos ellos asentaron

que no querían la ley agraria, que estaban mejor antes, que ahora la extensión de la tierra era menor que la que ellos habían tenido antes, que no necesitaban cooperativas, que estaban contentos de trabajar sólo con sus arados [...] De la misma manera se mostraron reacios a contribuir con el 15 por ciento [de sus cosechas al CPA], diciendo que estaban dispuestos a pagar impuestos [por sus propiedades], de ser posible hasta cien pesos cada uno, pero no a pagar el 15 por ciento [cuota del ejido].⁴⁹

Unos cuantos días después, el funcionario de la CNA escribió que en la asamblea electoral los namiquipeños, encabezados por Arcadio Maldonado y Antonio Duarte, otro miembro fundador de la SCP, habían dicho “puras barbaridades a las que no puse atención”, y añadía que al rehusarse a firmar cualquier cosa que moviese que ver con la ley agraria demostraban “una total falta de conciencia y una absoluta ignorancia, negándose a entender las explicaciones que se les dieron; algunos de ellos dijeron que habían olvidado sus nombres”.⁵⁰

Al subvertir los rituales del estado, los varones de Namiquipa desplegaron un sentido del humor insolente, que se negaba a tomar en serio las reglas del juego del estado e impugnaba el poder de inscripción que codificaba esas reglas (de manera muy parecida a la que rebeldes y revolucionarios anteriores habían hecho escarnio del poder del mundo oficial orinando en documentos de gobierno). Su humor jugaba con el estereotipo del campesino analfabeta, ignorante, irracional, atrasado, reaccionario y recalcitrante que manejaban los burócratas de la reforma agraria. Ponían en duda con su sarcasmo la supuesta pericia y racionalidad de estos últimos. Paradójicamente, a través de la fingida ignorancia de sus propios nombres o de su supuesta incapacidad para firmar los namiquipeños se resistían a adoptar el papel de dóciles y agradecidos ejidatarios. Al hacerlo, se burlaban de los rituales populistas del estado, en los que la autoridad de éste dependía de la sumisa autorización del pueblo. Las sarcásticas objeciones de los campesinos al poder de codificación del estado, su afirmación de que “preferían sus escrituras”, de que “estaban mejor antes”, y su rechazo a firmar o a dar sus nombres eran interpretados por los representantes de la CNA como signos de “absoluta ignorancia”. Las diferentes maneras de comprender las implicaciones de la ley agraria —la de los namiquipeños por un lado y la de los representantes de la CNA por el

tro— indican una desarticulación casi total entre la tradición selectiva de los naniquiteños y la del estado.

Recordando la caracterización que Armando Bartra ha hecho del agrarismo como “la vía por la que el nuevo estado puede crearse una base sólida entre las masas” (1985:23), nosotros sostenemos que esa idea puede también ser el punto de partida para una crítica de la penetración del poder del estado en los asuntos de la comunidad. Los naniquiteños eran antiagraristas porque estaban conscientes de que el agrarismo consolidaba formas de control del estado a las que ellos se oponían. Pero, ¿por qué? ¿Por qué algunos de los primeros y más privilegiados beneficiarios de la reforma agraria rechazaron sus estipulaciones? ¿Por qué preferían pagar impuestos si les dejaban trabajar sus tierras como propiedades particulares, y no como parcelas ejidales?³¹ ¿Por qué “temían” a la ley agraria? ¿Qué distinguía los significados que los naniquiteños asignaban a su tierra, y las maneras en que la habían mantenido y trabajado, de los términos decretados por la reforma agraria posrevolucionaria?

De acuerdo con el bando de Teodoro de Croix del 15 de noviembre de 1778 (copia proporcionada por José Muñoz Franco, de Naniquipa), los jefes de familia investidos con la autoridad patriarcal tradicional tendrían derechos corporativos a la concesión de tierras en su conjunto y a los pastizales y bosques comunes, así como derecho a parcelas agrícolas y de vivienda individuales. Las autoridades locales eran responsables del reparto de los lotes y de los derechos sobre el agua, y de regular el uso colectivo de las tierras comunales. La descendencia era otro criterio clave para acceder a la tierra, dado que los derechos iban a ser transmisibles por herencia. La pertenencia a la localidad también definía el acceso a los medios de producción, puesto que quienes eran *originarios* habrían de ser preferidos por encima de los forasteros en la distribución interna y la venta de tierras. Por último, el derecho a la tierra dependía del combate contra los apaches. De acuerdo con el bando, los campesinos recibirían la escritura de sus propiedades individuales, pero en la práctica ello no ocurrió así. En vez de eso, los jefes de familia tenían *derechos de posesión* sobre parcelas específicas, derechos de usufructo sobre los pastizales y bosques comunales y derechos de propiedad sólo como miembros de una comunidad corporativa. Este régimen agrario continuó operando en el pueblo hasta 1904, cuando los pequeñoburgueses foráneos les arrancaron el gobierno municipal a los campesinos originarios.

Así, para los namiquipeños los derechos sobre la tierra no emanaban de títulos legales, sino de la pertenencia a una comunidad, de la posesión ininterrumpida, del constante trabajo de la tierra y del cumplimiento de las obligaciones militares. Para la comunidad en su conjunto, los derechos sobre la tierra eran un símbolo de "civilización", de la identidad de los namiquipeños como "gente de razón", distinta de los "indios bárbaros", nómadas sin tierra, que "vivían como animales" comiendo plantas y animales silvestres y "robando" ganado (Alonso 1988a). Además, los derechos sobre la tierra eran un signo de honor masculino y una clave crucial para la consolidación del poder patriarcal de los hombres (Alonso 1988a, 1988b, 1992b).

Al trabajar en sus tierras, los varones namiquipeños no sólo aseguraban la reproducción material de su familia y su comunidad, sino que también se realizaban como honorables patriarcas. El tropo de la "fecundación" de la tierra es recurrente en las peticiones agrarias de los namiquipeños tanto antes de 1910 como durante los años veinte. Acudir a la *labor* (el campo) era algo clave para la producción de la identidad masculina, puesto que la socialización del yo "natural" se logra a través de la domesticación de la naturaleza. Un hombre que es "muy trabajador" es un "hombre de respeto", que cumple la obligación de "mantener a su familia", producto de una masculinidad plenamente socializada. Un hombre así es considerado como un buen jefe de familia y un *buen vecino*, un buen miembro de la comunidad. Los *derechos de posesión* sobre la tierra son claves para esa auto-realización a través de la actividad productiva; el ser dueño de sí mismo y la autonomía, que forman parte integral de la identidad y el honor masculinos, se actualizan a través del trabajo en las propias tierras. En tanto que aspectos de la identidad masculina, el poder y la autonomía sólo pueden alcanzarse si un hombre es su propio amo; es decir, si controla tanto su trabajo como la materia de su trabajo: la tierra.⁵²

En la práctica, los derechos de posesión diferían de los derechos de propiedad sólo en que no estaban legitimados con títulos individuales legales, sino con un permiso concedido por el concejo municipal, que administraba la propiedad corporativa del pueblo o, después de 1906, por la SCP. Pero mientras que la propiedad se adquiría a través de transacciones mercantiles, la posesión se obtenía por virtud de pertenecer a una comunidad, por herencia, por trabajar la tierra y por el cumplimiento de obligaciones con el pue-

blo, incluyendo los deberes militares. Tanto el permiso de la SCP en 1906 como la reforma agraria implementada por la SCP en Namiquípa durante la revolución se hacían eco de las condiciones fijadas en el bando. Los derechos de posesión serían asignados a los campesinos originarios que defendieron la tierra y que cumplieron sus deberes con la comunidad.

El régimen de tenencia de la tierra de Namiquípa se anticipó de hecho al sistema posrevolucionario del ejido, pero con una gran diferencia. Si el sujeto de los derechos agrarios dentro de la práctica namiquípeña era un buen vecino y un buen jefe de familia, el sujeto de los derechos agrarios dentro del sistema del ejido era un "hijo" del estado, leal y dócil. Si el primer sistema de tenencia de la tierra era resultado de una dialéctica de articulación que se había formado en el siglo anterior y había sido aprehendida por la conciencia local —de una manera consonante con la dialéctica interna de formación de la comunidad— como una visión de la propia comunidad, el nuevo régimen de tenencia de la tierra era experimentado como una imposición externa, como una forma de dominación por parte del estado. Los namiquípeños detectaron la manera en que la ley agraria socavaba el control que ellos tenían sobre la tierra y el proceso de producción, clave para la autonomía personal y el dominio de sí mismos que formaba parte integral de las ideas locales acerca de la masculinidad. Además, su experiencia histórica les había enseñado que había buenas razones para temer al estado.

La visión que los namiquípeños tenían del estado tanto en el pasado como en el presente es (al igual que la del propio estado) la de un ente paternalista. Por el lado positivo, el estado es el *padre* de la (madre) *patria*, del pueblo y de la *patria chica*. El estado como *padre* es el gobierno visto como el padre bueno, sabio y benéfico que protege y respeta la soberanía de la patria chica y el honor de sus "hijos" e "hijas". Pero por el lado negativo, el estado como *padraastro* es el gobierno visto como el padre malo que invade la soberanía local, que penetra y redefine los límites que idealmente deberían existir entre el estado y la comunidad.

En las décadas anteriores a la revolución los namiquípeños llegaron a considerar el estado porfiriano como un *padraastro*. Durante ese periodo, se desplegó la memoria histórica para contrastar una visión idealizada de la "Sociedad Primordial" (término tomado de Rosaldo 1987) —la de un pasado fronterizo en el que los "valientes" patriarcas protegían al pueblo y a la "civilización" de las embestidas

de los "bárbaros" apaches, y en el que el estado era un *padr* benefactor— con un presente corrupto en el que los derechos sobre la tierra, la soberanía de la comunidad y la autonomía masculina habían sido abolidos (Alonso 1988a, b, 1992b).

Esa misma memoria histórica se invocaba en los textos fechados después de 1910. En 1918, los miembros de la SCP se refirieron al bando de Croix y al convenio entre el estado colonial y los colonos de Namiquipa como un "proyecto grandioso y benéfico".⁵³ Y en 1922 los namiquipeños escribieron:

La historia tradicional de nuestro pueblo, al igual que la del estado [de Chihuahua] registra un periodo de guerras continuas contra las tribus apaches, y los pobladores de estas aisladas regiones tuvieron que soportar esas luchas con verdadero estoicismo y abnegación durante más de veintisiete años, y aunque con frecuencia cayeron bajo el cuchillo del salvaje nunca abandonaron sus posesiones porque eso significaba perderlas, una condición impuesta por el Decreto de Colonización.⁵⁴

En 1929 la CPA de Namiquipa acordó reservar un *sitio de ganado mayor* como tierra municipal bajo la condición

de que los lotes para casa, las tierras y los derechos de agua que se repartieron de conformidad con el bando [...] no puedan ser adquiridos en propiedad por el municipio. De la misma manera, las posesiones que los descendientes de los primeros compradores ocupan hoy serán respetadas [...] puesto que no debe olvidarse que hasta el año de 1885 los vecinos de este pueblo no dejaron de sufrir las agresiones y amenazas de los enemigos bárbaros, casi todos los días.⁵⁵

El que las peticiones agrarias de los namiquipeños en los años veinte aludieran a la misma memoria histórica que las protestas prerrevolucionarias por la pérdida de derechos agrarios,⁵⁶ indica que la lucha contra el estado posrevolucionario no era tan diferente de la lucha contra el estado porfiriano.

Irónicamente, los miembros de la comunidad reinterpretaron los términos de un proyecto de estado más antiguo —el colonial— y los enarbolaron para rebatir un proyecto de estado posterior. En vez de invocar la ley agraria del estado posrevolucionario, invoca-

ron el bando colonial como proyecto para la reproducción de la comunidad. Al subrayar los orígenes coloniales de sus derechos sobre la tierra y situar su ideal agrario en el pasado colonial, los namiquipeños pusieron en tela de juicio la retórica de progreso del estado posrevolucionario. Los namiquipeños adujeron que los anteriores gobiernos (era de notarse que incluyeran al de Porfirio Díaz) ya habían aprobado sus disposiciones agrarias. La selectividad de esta versión de la historia es particularmente irónica, dado que los namiquipeños habían combatido antes contra el régimen de Díaz al ver que socavaba sus derechos agrarios, la soberanía de su comunidad y las prerrogativas de sus patriarcas. Pero al invocar el régimen de Díaz en los años veinte atentaban contra las pretensiones de progresismo social del estado posrevolucionario, implicando que su visión de la justicia agraria era aún más injusta que la de Díaz.

Aunque tal vez reforzara el estereotipo oficial del campesino como individuo atrasado e irracional, esta estrategia y la tradición selectiva alternativa que la inspiraba también desafiaban la visión del progreso nacional que promovía el estado posrevolucionario. Para los namiquipeños de los años veinte, el ejido, lejos de brindar un programa de progreso, era más bien otro despojo más del patrimonio de la comunidad, promovido por el estado; un despojo de la comunidad en su conjunto, y de los jefes de familia en particular, que pavimentaría el camino para otras formas de intervención del estado, que ellos consideraban ilegítimas, en el proceso de producción y en la vida del pueblo. Ésa era una de las razones por las que tenían temor de la ley agraria.

La ley misma había sido formulada por los carrancistas, contra quienes los villistas namiquipeños habían luchado durante la revolución. De hecho, los carrancistas habían tratado a las comunidades campesinas con tan poco respeto (adueñándose de sus cosechas y su ganado, arrestando y ejecutando gente y violando mujeres) que durante la revolución se acuñó un nuevo término: *carranpear*, es decir, robar.⁵⁷ Esta asociación de robo con carrancismo se reforzó cuando un ingeniero de la CIA midió por primera vez los ejidos de Namiquipa y Cruces en 1925, y sólo le asignó a Namiquipa cincuenta y siete *sitios de ganado mayor* en vez de sesenta y cuatro. Debido a un error de medición, los otros siete sitios fueron obsequiados a Cruces y a la hacienda de San José de Babícora, con lo que se privaba a Namiquipa de más tierras que aquellas que le

habían arrebatado las haciendas vecinas en las décadas anteriores a 1910.⁵⁸ La demanda de que los namiquipeños entregaran 15 por ciento de sus cosechas al comité administrativo del ejido no colaboró a borrar la identificación entre robo y carrancismo. Para los namiquipeños, ello equivalía a pagarle renta al estado por tierras que consideraban suyas. “Dicen los habitantes que prefieren abandonar el pueblo que entregar el 15 por ciento de sus productos, porque insisten en que ese procedimiento constituye una forma de despojo”.⁵⁹

El intento del CPA —por órdenes de la CLA— de reunir información sobre el número de hectáreas de maíz plantadas por los namiquipeños y sobre la cantidad de ganado que tenían también halló resistencia. Esa reunión de información fue vista no como un acto neutral sino como una forma de regulación del proceso productivo por parte del estado. Una petición de Namiquipa, firmada por 288 hombres, comenta: “Estos actos [la reunión de información], señor presidente, vienen a demostrar claramente que existe un intento de confederar⁶⁰ [hacer que la propiedad fuera del gobierno federal] tierras que consideramos que en justicia nos pertenecen, porque han sido transmitidas de padres a hijos y fecundadas con mucho más de un siglo de trabajo constante.”⁶¹

A la luz de su convicción de que la ley agraria representaba un despojo, un intento de “confederar” sus tierras y ponerlas bajo el control del estado federal, la mayoría de los varones namiquipeños aseveró, en una asamblea general realizada el 19 de febrero de 1928, que con la expedición de la licencia colonial en favor de la comunidad “Namiquipa había quedado fuera del dominio de la nación”.⁶² Por lo tanto ellos no administrarían sus tierras de acuerdo con la ley agraria sino de acuerdo con la concesión que se les había otorgado en la época colonial, en la que, “con cuidado paternal, están precisadas todas las medidas necesarias para la formación y conservación de estos pueblos” y su sistema de tenencia de la tierra.⁶³ En suma, la respuesta de la mayoría de los namiquipeños a la resolución presidencial de 1926 fue que el estado nacional no tenía dominio sobre sus tierras, ni podía “restituir” tierras sobre las que los namiquipeños jamás habían perdido el control de facto.

La historia de la formación del estado en México (y de la resistencia popular ante diferentes proyectos nacionales) puede leerse desde la perspectiva de los intentos del estado por cooptar o socavar aquellos particularismos que desafían su poder al servir como bases alternativas para imaginar una comunidad política (Anderson

1983). Sin embargo sería erróneo tildar a los campesinos chihuahuenses de antinacionalistas. Las peticiones campesinas de finales del siglo XIX y de principios del XX brindan evidencia de una naciente conciencia nacionalista. Pero entre los campesinos chihuahuenses nacionalismo y localismo⁶¹ coexisten como modos de imaginar la comunidad, facetas de una “conciencia contradictoria” (Gramsci 1971:332) que en la práctica son actualizadas de manera selectiva en respuesta a circunstancias históricas concretas. Esa aseveración de 1928 de que Namiquipa “había quedado fuera del dominio de la nación” desde ciento cincuenta años antes estuvo motivada por el localismo, por el temor de que la ley agraria socavara la soberanía de la comunidad; pero también estuvo motivada por la percepción de que el proyecto nacional incrustado en esa ley incrementaría la subordinación de los campesinos al estado.

Durante la misma asamblea general del 19 de febrero de 1928, los namiquireños invocaron las propias leyes del estado como base para rechazar el ejido y la ley agraria. Citaron una circular expedida por la CNA el 11 de julio de 1919, según la cual “los propietarios de los ejidos son los pueblos mismos [y] la ley del 6 de enero de 1915 [...] restaura la capacidad jurídica de los pueblos para poseer ejidos, aunque bajo la condición de reducirlos posteriormente a propiedad privada”.⁶⁵ Y añadieron: “el artículo 27 constitucional decreta total respeto a las tierras poseídas en nombre propio a título de dominio durante más de diez años cuando sus áreas no excedan de cincuenta hectáreas”.⁶⁶

La insistencia de los namiquireños en detentar la tierra como pequeña propiedad en los años veinte no era signo de un nuevo (o viejo) individualismo capitalista (*pace* Díaz Soto y Cama)⁶⁷ o de un cambio fundamental en su visión de los derechos agrarios. La autonomía personal, fundamental para los ideales de masculinidad arraigados en la colonización de la frontera, era un valor muy importante que definía las ideas de los namiquireños sobre la tenencia y la organización del trabajo de la tierra, pero sería un error confundir esto con individualismo capitalista. Para los namiquireños la valoración de la persona se inspiraba en un sentimiento de sujeto colectivo, en su visión de la patria chica como una comunidad de iguales que es una “forma de lucha –y un producto de la lucha–” con fuerzas externas (Roseberry 1991:22). El razonamiento de los namiquireños para mantener las parcelas individuales como pequeñas propiedades fue una respuesta estratégica a circunstan-

cias históricas, ya que la carencia de "títulos legítimos" había provocado su despojo antes de la revolución (en especial durante el periodo 1905-1910). En los años veinte y treinta, los namiquireños llegaron a creer que trabajar pequeñas propiedades en vez de tierras ejidales sería garantía de seguridad sobre la tenencia de la tierra y que les daría control sobre el proceso de producción y autonomía ante el estado.

Ésa es precisamente la razón por la que el estado no quiso reconocer las tierras namiquireñas como pequeñas propiedades. Como escribió en 1928 Adolfo C. Besson, funcionario de la Secretaría de Agricultura y Fomento (poder ejecutivo federal), Namiquirepa era "uno de los ejidos más ricos y rebeldes, del que el gobierno podría obtener grandes beneficios" si tan sólo se pudiera hacer que los campesinos "entendieran que deben obedecer las leyes del gobierno". Esto, añadió,

será la única forma en que podrá obtenerse algún beneficio de dicho pueblo, porque, de otra manera, pasará el tiempo y los habitantes se enamorarán cada vez más de la idea de que son pequeños propietarios, y en consecuencia todos se negarán a reconocer lo que la ley establece con relación a ellos.⁶⁸

Como bien sabían los namiquireños, la legislación de la reforma agraria permitía que se reconocieran algunas pequeñas propiedades dentro de los ejidos (Mendieta y Núñez 1981:199-200, 214-15). Sin embargo, los poseedores de pequeñas propiedades no debían ser campesinos que carecieran del espíritu empresarial necesario, sino granjeros capitalistas. Significativamente, ninguna de las dos pequeñas propiedades legalmente reconocidas dentro del ejido namiquireño en 1926 pertenecía a campesinos; ambas eran propiedad de pequeño burgueses venidos de fuera. La existencia, dentro del ejido, de centenares de pequeñas propiedades trabajadas por campesinos no era considerada por el estado como un progreso, sino como un signo de rebeldía, pues lo que le interesaba era fomentar la dependencia y la docilidad entre los ejidatarios a los que se les podía extraer "beneficios", ya fuera bajo la forma de excedentes de producción o de trabajo o de apoyo político.

En algún momento de los años treinta la *SCP* dejó de funcionar,⁶⁹ y el ejido se hizo cargo de la administración de las tierras de Namiquirepa. Sin embargo, los cientos de pequeñas propiedades re-

conocidas por la scp no fueron devueltas al ejido. Hacia mediados de los años treinta los namiquireños “pertenecían” a un ejido que conjuntaba abundancia de tierras, incluyendo las pequeñas propiedades –que en su mayoría contaban con irrigación– y campos vírgenes que podían asignarse a futuras generaciones de cultivadores. En contraste, en la mayoría de los demás ejidos del país, las dotaciones o restituciones eran por lo general escasamente suficientes para proporcionar un medio de vida. Pero para 1970, en Namiquirepa, la única manera de otorgar la tierra al creciente número de agricultores individuales era fraccionando las parcelas existentes o introduciendo cultivos más intensivos en parcelas más pequeñas. La solución de los namiquireños fue poner huertos de manzanos. Pero ello sólo es muestra de otra peculiaridad del ejido de Namiquirepa.

Sembrar cultivos para su venta les sirve a los namiquireños para evadir el control del estado y la apropiación del producto de su trabajo; es una alternativa a la producción de granos básicos para el monopolio del estado. Pero la cuestión de quién saca mayores beneficios, los cultivadores o los comerciantes,⁷⁰ pasa por alto el problema de por qué la gente plantaba huertos en tierras ejidales –con la considerable inversión técnica, de capital y de tiempo que ello requiere– si, de acuerdo con la legislación agraria, pertenecían al estado. La respuesta es muy simple. Los namiquireños sólo plantaban huertos en las “pequeñas propiedades”. Había tres centenares de esas pequeñas propiedades dentro de los límites del ejido, la mayoría originadas en *posiciones* concedidas por los gobiernos municipales antes de 1904 y por la scp entre 1913 y los años treinta. Como señalamos antes, el concepto según el cual los namiquireños designaban esas tierras como pequeñas propiedades no era de ninguna manera una reedición del concepto de propiedad en un sistema capitalista, sino la transformación de una noción de posesión más antigua, basada en convenios y prácticas locales relativos a la posesión y el uso de las tierras de cultivo, que los namiquireños habían elaborado en el curso del siglo y medio anterior.

CONCLUSIONES: PROPIEDAD, PRODUCCIÓN, CULTURA POPULAR Y ESTADO

En nuestro esfuerzo por comprender las reacciones populares al establecimiento de un ejido en Namiquirepa, nos pareció necesario analizar tanto las relaciones sociales y los significados y formas de identidad que subyacen a los convenios de tenencia de la tierra,

junto con las relaciones entre comunidad y estado (véase Nugent 1989a). Si la construcción de formas de identidad es clave para la hegemonía, como Gramsci (1971), Williams (1977) y otros han sostenido, también lo es para las prácticas populares que luchan contra las relaciones de dominación.

Las diferentes nociones de tierra cultivable que funcionaban en Namiquipa tienen diversas implicaciones tanto para las relaciones del campesinado con el estado y el capitalismo, como para la construcción de su identidad. Las tres categorías de tierra son la tierra ejidal, la propiedad capitalista y las “pequeñas propiedades”, que en realidad implicaban una revisión crítica de la antigua noción de posesión. Trabajar las tierras ejidales implicaba subordinación al estado, un campesinado aquiescente. Tener propiedades capitalistas está fuertemente vinculado a las nociones de individualismo y “libertad” –la libertad para explotar a otros. Trabajar “pequeñas propiedades” que son *posesiones* transformadas implica autonomía personal (o por lo menos requería una lucha por la autonomía) frente a los patronos y el estado –una autonomía fundamental para los ideales de masculinidad y que se proclama sobre la base de una tradición selectiva de resistencia a formas de dominación consideradas ilegítimas. Sin embargo, el sujeto de esa resistencia y protagonista de esa lucha es un sujeto colectivo: la comunidad, el pueblo considerado simultáneamente como la gente y el lugar.

La autonomía difiere del individualismo en que el concepto de personalidad del que la primera es predicado reconoce la raigambre social y material de la identidad. De ese modo, el buen jefe de familia es también el buen vecino que cumple con la obligación de trabajar y de defender a la comunidad, y que respeta los derechos sobre la tierra de otros vecinos. Aunque la familia fue y sigue siendo una unidad básica de producción y consumo en Namiquipa, el acceso a los medios de producción agrícola siempre ha estado sujeto a la intermediación de formas de organización suprafamiliares, ya sea la autoridad política de los capitanes de presidio en el periodo colonial, las organizaciones comunales después de la independencia (como los populares concejos municipales) o, después de 1906, la SCP. Así, aunque “la producción no era comunitaria, la comunidad constituía una importante relación de producción” (Roseberry 1991:22). En lo que se refiere a proporcionar las condiciones para que tuviera lugar la producción, no es menos importante la lucha colectiva por la tierra del pueblo, ya fuera en contra

de los indios "bárbaros", de los hacendados, de los forasteros o del estado mismo.

En los años veinte, cuando el estado posrevolucionario intentó imponer una nueva forma organizativa —el ejido— para intermediar en el acceso a los medios de producción, topó con resistencia. La manera en que los nahuatlenses conciben la patria chica y el papel de la comunidad en la tenencia de la tierra y en la producción explica el alto nivel de unidad y organización colectiva manifestado en su oposición al ejido. Una consecuencia ulterior de ese sentimiento de una comunidad de iguales que es una "forma de lucha y un producto de la lucha" contra fuerzas externas, así como de las identidades que a partir de ello se engendran —muy ligadas con la forma de trabajar la tierra que los nahuatlenses elaboraron—, era que proporcionaba una suerte de freno en los procesos internos de diferenciación social.⁷¹ Además, militaba en contra de los acaparamientos de tierras tanto en el periodo prerrevolucionario como en el posrevolucionario, y esa tradición selectiva sigue siendo una fuerza importante para frenar el acaparamiento hoy día.

El acaparamiento de tierras es común tanto en las colonias agrícolas (donde el estado ha vendido descaradamente parcelas de veinticinco hectáreas a los cultivadores, y los individuos han consolidado enormes haciendas mediante la compra de parcelas contiguas) como en los ejidos (el ejemplo de Cruces Salta de inmediato a la memoria). En los ejidos, un puñado de ejidatarios reclama las mejores tierras, valla los mejores pastos, y es considerado a nivel local como "los ricos", mientras que los pobres son sistemáticamente excluidos de los censos ejidales, se les impide el acceso a las tierras cultivables y se ven reducidos a trabajar como aparceros o como jornaleros para los ejidatarios.

En el ejido "irregular", que es bastante común, se violan de manera sistemática las previsiones de la ley agraria relativas a la idoneidad para cultivar, la transferencia del usufructo y los límites sobre la cantidad de tierra cultivable que un individuo puede controlar (véanse, por ejemplo, Feder 1971; Cockcroft 1983; Hewitt de Alcántara 1984; Stavenhagen 1970). Uno se encuentra con individuos que asumen el control de múltiples parcelas ejidales; individuos que mienten acerca del tamaño de sus parcelas que pueden tener más de las veinte hectáreas que la ley fija como límite; parcelas de tierra ejidal que son compradas, rentadas, trabajadas por aparceros, usadas como garantía de préstamos. La tierra mejor irrigada en el

ejido de Galeana, en Chihuahua, fue “vendida” a los mormones por el comisionado ejidal en los años sesenta y setenta. En Casas Grandes el ejido fue bloqueado por propietarios influyentes de la región, incluyendo a muchos mormones, de una anterior oleada de colonización.⁷² Como lo asentó Jim Cockcroft: “¿Rentar parcelas? —gruñó un campesino de Sonora en 1963—. Para qué, si aquí hay ejidos enteros en renta” (Cockcroft 1983:170).

Aunque algunas de estas violaciones de la ley agraria ocurren en Namiquipa, lo que lo califica como el ejido “más irregular” es que ha experimentado muy poca consolidación de sus extensas tierras (sean tierras ejidales o “propiedades privadas”). Creemos que esto es tanto una función de la construcción y reproducción de prácticas significativas a nivel local para administrar la tenencia de la tierra, como una función de las estipulaciones socialmente justas de la reforma agraria basada en el ejido. Además, quisiéramos subrayar que la construcción de tales prácticas locales está arraigada en la cultura popular y en la memoria histórica; ambas, a su vez, se ven constantemente transformadas (cf. Marx [1867]1906:197-98).

La situación en Namiquipa puede explicarse si se observa cómo se desarrollaron, de los años veinte en adelante, las relaciones de los movimientos populares con el estado culturalmente constituido, pero también a la luz del previo siglo de desarrollo.⁷³ Esta perspectiva de largo plazo integra modos de comprensión históricos y antropológicos y proporciona una idea más clara de proceso y transformación que un enfoque estático que procuraría analizar las prácticas socioculturales en términos de “contradicciones” un tanto rígidas, absolutas y demasiado generalizadoras, como aquella entre estado y campesinado (o entre capital y trabajo, o entre adaptación y resistencia, sobre las cuales véase Calagione y Nugent 1992). Ese interés por el proceso y la historia también reconoce la importancia de las formas populares de memoria histórica y su despliegue estratégico en la lucha política.

El régimen de tenencia de la tierra implementado en Namiquipa desde los años veinte es una alternativa popular a las reglas del juego del estado, pero eso no significa que se haya desarrollado en prístino aislamiento de las políticas y discursos oficiales, o que sea la expresión heroica de una auténtica esencia campesina. Es el producto de una larga historia de lucha no sólo sobre la manera en que se dispone de la tierra sino sobre los significados atribuidos a ella. Además, la creación colectiva de ese régimen alternativo de te-

nencia de la tierra implicó la conjunción de una dialéctica interna y una dialéctica de articulación a partir de la época colonial. Como sostiene Raymond Williams, casi todas las prácticas socioculturales alternativas o de oposición están “vinculadas a lo hegemónico [L]a cultura dominante [...] a la vez produce y limita sus propias formas de contracultura” (1977:114). Sin embargo, como lo demuestra este ensayo, el carácter de esa conjunción es en parte producto de una dialéctica de lucha cultural marcada por complejidades y contradicciones que no encajan fácilmente en la dicotomía de adaptación o resistencia. De este modo, aun si la alternativa está vinculada a lo hegemónico y limitada por lo hegemónico, no es reductible a lo hegemónico. Las reglas del estado han sido reformuladas, refractadas a través de los términos de otra tradición selectiva. En consecuencia, lo hegemónico también está vinculado a lo alternativo y limitado por ello, aun si las luchas culturales tienen lugar en contextos de poder desigual.

El evidente localismo del campesinado de Chihuahua fue producto de procesos históricos concretos, de las formas específicas que la conquista y la colonización asumieron en la frontera, y de las maneras en que a su vez esos procesos y formas moldearon las relaciones comunidad-estado en las décadas posteriores (véase Nugent 1989a).⁷⁴ A pesar de los intentos del estado poscolonial por integrar la imagen de una comunidad nacional a la defensa del territorio fronterizo, la forma de patriotismo que surgió durante las guerras contra los apaches fue eminentemente regional y local. Entre los campesinos militarizados, como los namiquipeños, la lealtad hacia la patria chica y su defensa preceden a la lealtad a la nación.

El vínculo entre las operaciones militares en la frontera y la imagen de una comunidad política es especialmente evidente en la noción namiquipeña de que los *originarios*, o auténticos miembros de la patria chica, eran los descendientes de los pobladores que habían combatido a los apaches. En 1929 el CPA incluso sugirió utilizar el censo de 1880, formulado cinco años antes del final de las guerras contra los apaches, para determinar quién era originario y, en tanto que tal, tenía derechos de posesión.⁷⁵

Una vez que descendemos del “panorama macropolítico” para examinar las modalidades regional y local a través de las que los poderes del estado consiguen o no ciertos efectos de dominación (De la Peña 1981:259-60), apreciamos mejor hasta qué grado lo que está en juego, incluso en luchas aparentemente tan claras como “la

lucha por tierra [y libertad]”, no es sólo un determinado territorio sino la definición misma de tierra. En otras palabras, la lucha tiene que ver tanto con la producción de significado como con el control de la producción y el proceso de trabajo.

Nuestra investigación sirve de base para criticar algunas de las maneras en que el estado posrevolucionario ha intentado dominar al campesinado mediante la implementación de la reforma agraria. La mayor parte de este ensayo fue redactada antes de que se anunciaran las reformas de Carlos Salinas de Gortari al artículo 27 de la Constitución de 1917. *No debe ser leído como un argumento a favor de la privatización capitalista de la tierra cultivable, que el actual régimen espera racionalizar y extender incluso al sector ejidal.* Los significados de la tierra y las prácticas relacionadas con el hecho de trabajarla que los nahuatlenses desarrollaron en el siglo y medio transcurrido antes de 1926 parecen haber anticipado algunas características del ejido así como de la privatización, pero no son reductibles ni a uno ni a otra. Por el contrario, señalan el camino hacia una alternativa, hacia formas de tenencia de la tierra basadas en la comunidad en las que el sujeto de la tierra no sea ni un pupilo del estado ni un empresario individualista, sino un miembro de la colectividad rural con una autonomía significativa en la administración de sus tierras, que conserve un alto grado de independencia para organizar la producción y disponer de los productos del trabajo, a pesar de las limitaciones que le imponga una organización comunitaria controlada democráticamente.

III

Recapitulación teórica

HEGEMONÍA Y LENGUAJE CONTENCIOSO

■ William Roseberry

Al solicitar los ensayos escritos para este volumen, los compiladores señalaron dos obras paradigmáticas que deberían iluminar nuestra idea de las “formas cotidianas de la formación del estado”: el trabajo de James Scott sobre la amplia variedad de formas, actos y “artes” de resistencia popular ante los órdenes dominantes (véanse especialmente 1976; 1985; 1990), y el estudio de Philip Corrigan y Derek Sayer (1985) sobre un orden dominante específico –la formación del estado inglés, visto como un proceso multiseccular de transformación económica, extensión y construcción políticas, y revolución cultural, que conformaron tanto el “estado” como los tipos específicos de sujetos sociales y políticos. La tarea de los autores era considerar la relevancia de estos proyectos, desarrollados y aplicados a otras áreas del mundo (el sudeste de Asia e Inglaterra), para comprender la formación del estado y la cultura popular de México.

Aunque es claro que los compiladores de este volumen querían que considerásemos los trabajos de Scott y de Corrigan y Sayer desde la perspectiva de la relación que guardan el uno con el otro, y que pensáramos cómo podríamos examinar de manera simultánea la formación de órdenes de dominación y de formas de resistencia, también es evidente que muchos de los colaboradores han seguido la pauta de Alan Knight al colocar esos trabajos y esas perspectivas en oposición parcial uno con otro –la “economía moral” del campesinado y otros grupos subordinados en oposición al “gran arco” del estado triunfal.

Si bien podría ser útil examinar las diversas maneras en que cada uno de los dos trabajos alude al otro, yo sólo quiero señalar que sus metáforas fundacionales provienen de la obra de E. P. Thompson. Scott tomó las referencias de Thompson a la “economía moral” de los pobres en la Inglaterra de los siglos XVIII y XIX (1963; 1971) como imagen central y punto de partida de su propio modelo teórico de la conciencia campesina ante la expansión capitalista y la formación de los estados coloniales (Scott 1976). Corrigan y Sayer, por su parte, tomaron la crítica de Thompson a las interpretaciones marxistas ortodoxas de “la revolución burguesa”

como un reto para su estudio de la formación del estado inglés (Thompson [1965] 1978a). En vez de situar "la" revolución en una rebelión específica a mediados del siglo xvii, Thompson escribió sobre una larga y detallada historia de construcción del estado y transformación capitalista, y desafió a los marxistas a abandonar esquemas históricos y políticos prefabricados y explorar la formación histórica de las distintas civilizaciones capitalistas. Para Thompson, la imagen de un "gran arco" es tanto arquitectónica (una alta y sólida estructura de ladrillos) como temporal (un arco de tiempo durante el cual se construye la estructura y a lo largo del cual toma su forma y dimensiones). Ambos sentidos importan para Corrigan y Sayer: para escribir la historia de la revolución burguesa en Inglaterra es necesario ocuparse de un gran arco que abarca nueve siglos.

Prosiguiendo con el intento de relacionar las obras de Scott y de Corrigan y Sayer en nuestra interpretación de la formación del estado y la cultura popular de México, consideremos una tercera metáfora thompsoniana: el "campo de fuerza". Thompson propone esta imagen en el ensayo "La sociedad inglesa del siglo xviii: ¿lucha de clases sin clases?" (1978b), en el que aborda específicamente el problema de la cultura popular dentro de relaciones de dominación, y afirma: "Lo que debe preocuparnos es la polarización de intereses antagónicos y la correspondiente dialéctica de cultura" (ibid.:150). Al describir un campo de fuerza, ofrece una imagen sugerente,

en la que una corriente eléctrica magnetizaba un plato cubierto con limaduras de hierro. Las limaduras, que estaban distribuidas de manera uniforme, se juntaban en un polo o en el otro, mientras que, entre ambos, aquellas limaduras que se quedaban en su sitio se alineaban aproximadamente como dirigidas hacia polos de atracción opuestos. Esto se parece a la idea que me hago de la sociedad del siglo xviii con la multitud, por muchas razones, en un polo, la aristocracia y la alta burguesía en el otro y, hasta finales del siglo, los grupos de profesionales y comerciantes orientados por líneas de dependencia magnética hacia los gobernantes, o a veces ocultando el rostro en acciones conjuntas de la multitud (ibid.:151).

Cuando enfoca su visión de ese campo hacia el análisis de la cul-

tura popular o plebeya, Thompson sugiere que su "coherencia se debe menos a una estructura cognitiva inherente que al peculiar campo de fuerza y las oposiciones sociológicas propias de la sociedad del siglo XVIII; para ser contundente, los discretos y fragmentados elementos de antiguos modelos de pensamiento pasan a integrarse por clase" (ibid.:156).

Esta metáfora conlleva algunos problemas obvios pero importantes. Primero, el campo magnético es bipolar, y la mayoría de las situaciones sociales con las que estamos familiarizados son infinitamente más complejas, con múltiples instancias de dominación o múltiples formas y elementos de la experiencia popular. Debido a que el campo es bipolar, los diseños que trazan las limaduras de hierro son simétricos, de una manera —otra vez— en que "lo dominante" y "lo popular" nunca pueden serlo. Finalmente, la imagen es estática, pues las nuevas limaduras se acomodan rápida y fácilmente dentro de un diseño y un campo de fuerza preexistentes, sin alterar necesariamente el diseño y sin ningún efecto sobre el campo mismo. Cada uno de estos problemas está relacionado con una u otra de las potencias de la metáfora: la imagen llama nuestra atención hacia un campo de tensión y fuerza más vasto, hacia la importancia de colocar elementos de "lo dominante" o "lo popular" dentro de ese campo, pero su claridad misma se convierte en un problema cuando pasamos de un modelo bidimensional al mundo multidimensional de lo social, lo político y lo cultural.

Pasemos, entonces, a ese mundo multidimensional, e intentemos comprender los campos de fuerza sociales en términos más complejos y procesuales. ¿Existen conceptos adicionales o relacionados que puedan servir como guías sugerentes? Un concepto que aparece en muchos ensayos de este volumen es la idea gramsciana de hegemonía. Es interesante que, dado el intento de los compiladores de confrontar las obras de Scott y de Corrigan y Sayer, ninguno de esos autores sea especialmente favorable hacia ese concepto. Scott, en particular, ha enunciado las críticas más vigorosas, especialmente en *Weapons of the Weak* (1985) y *Los dominados y el arte de la resistencia* (2000). Desafiando a aquellos teóricos que entienden la hegemonía como "consenso ideológico", Scott subraya la falta de consenso en situaciones sociales de dominación. Los dominados *saben* que son dominados, saben cómo y por quiénes; lejos de consentir esa dominación, dan inicio a todo tipo de sutiles modos de soportarla, hablar de ella, resistir, socavar y confrontar los mundos

desiguales y cargados de poder en que viven. Corrigan y Sayer tampoco aceptan la noción de “consenso ideológico”, pero enfocan su crítica desde el otro polo del campo de fuerza. Desde su punto de vista, el poder del estado descansa no tanto en el consenso de sus dominados, sino en las formas y órganos normativos y coercitivos del estado, que definen y crean ciertos tipos de sujetos e identidades mientras niegan y excluyen otros. Además, el estado lo logra no sólo a través de su policía y sus ejércitos, sino a través de sus funcionarios y sus rutinas, sus procedimientos y formularios de impuestos, licencias y registros.

Éstas son dos críticas muy fuertes, de las que la idea de “consenso ideológico” no se puede recuperar fácilmente. Sin embargo, Gramsci y su uso de la idea de hegemonía no se agotan con el concepto de consenso que se han apropiado algunos politólogos y que es criticado (vigorosa y correctamente) por Scott, Corrigan y Sayer. En primer lugar, Gramsci comprendió y subrayó, de manera más clara que sus intérpretes, la compleja unidad entre coerción y consenso en situaciones de dominación. Gramsci empleaba el de hegemonía como un concepto más *material y político* que sus acepciones actuales. En segundo lugar, Gramsci comprendía bien la *fragilidad* de la hegemonía. De hecho, una de las secciones más interesantes de *Selections from the Prison Notebooks* ([1929-35] 1971)* es la de sus “Notas sobre historia italiana”, un análisis e interpretación del fracaso de la burguesía piamontesa para formar una nación-estado, su fracaso para formar un bloque que pudiera gobernar mediante la fuerza y el consenso.

Volvamos al campo de fuerza e indagemos si un concepto de hegemonía más material, político y problemático nos ayuda a comprender las complejas y dinámicas relaciones entre lo dominante y lo popular, o entre la formación del estado y las formas cotidianas de acción. Exploremos la hegemonía no como una formación ideológica acabada y monolítica, sino como un proceso político de dominación y lucha problemático y debatido.

Gramsci comienza sus notas sobre la historia italiana con algunas observaciones concernientes a la historia (y al estudio de la historia) de las clases “dirigentes” y “subalternas”. “La unidad histórica de las clases dirigentes”, escribe,

* Véase Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, tomo 6, Era, México, 2001, pp. 182ss [E.].

ocurre en el Estado, y la historia de aquéllas es esencialmente la historia de los Estados y de los grupos de Estados. Pero no hay que creer que tal unidad sea puramente jurídica y política, si bien también esta forma de unidad tiene su importancia y no solamente formal: la unidad histórica fundamental, por su concreción, es el resultado de las relaciones orgánicas entre Estado o sociedad política y "sociedad civil".*

Por otro lado, las clases subalternas

por definición, no están unificadas y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en "Estado": su historia, por lo tanto, está entrelazada con la de la sociedad civil, es una función "disgregada" y discontinua de la historia de la sociedad civil y, por este medio, de la historia de los Estados o grupos de Estados. Por lo tanto, es preciso estudiar: 1] la formación objetiva de los grupos sociales subalternos a través del desarrollo y las transformaciones que tienen lugar en el mundo de la producción económica, su difusión cuantitativa y su origen en grupos sociales preexistentes, de los que conservan durante cierto tiempo la mentalidad, la ideología y los fines; 2] su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes, los intentos de influir en los programas de estas formaciones para imponer reivindicaciones propias y las consecuencias que tales intentos tienen en la determinación de procesos de descomposición y de renovación o de neoformación; 3] el nacimiento de partidos nuevos de los grupos dominantes para mantener el consenso y el control de los grupos subalternos; 4] las formaciones propias de los grupos subalternos para reivindicaciones de carácter restringido y parcial; 5] las nuevas formaciones que afirman la autonomía de los grupos subalternos pero en los viejos cuadros; 6] las formaciones que afirman la autonomía integral, etcétera.**

Veamos algunos rasgos de los comentarios introductorios de Gramsci que se cargan de significación cuando consideramos los procesos hegemónicos.

Primero, Gramsci denota pluralidad o diversidad tanto para las clases dirigentes como para las subalternas; para ellas la unidad es

* *Ibid.*, p. 182 [E.].

** *Loc. cit.* [E.].

un problema político y cultural. A lo largo de sus análisis, Gramsci hace hincapié en lo plural, en clases y grupos.

Segundo, aunque el pasaje parece implicar que la unidad de las clases dirigentes no es problemática gracias a su control del estado, después Gramsci procede en sus "Notas" a examinar el fracaso de la burguesía piamontesa para unirse con otros grupos dominantes con base regional o para forjar un bloque gobernante unificado que pudiera controlar (crear) un estado. Está señalando, entonces, una relación problemática. La unidad *requiere* el control del estado ("por definición", las clases subalternas no están unificadas porque no son el estado), pero el control del estado por las clases gobernantes no se presupone. Ese control es al mismo tiempo jurídico y político (como entenderíamos ordinariamente "la historia de los Estados y de los grupos de Estados"), y moral y cultural (cuando consideramos las complejas tensiones entre grupos dirigentes y entre grupos dirigentes y grupos subalternos en las relaciones entre estado y sociedad civil). Todo estudio de la formación del estado debería, según esta formulación, ser también un estudio de la revolución cultural (véase Corrigan y Sayer 1985).

Tercero, si presentamos la historia de los grupos dirigentes y de los estados y los grupos de estados como una historia problemática, será necesario considerar una serie de preguntas como las planteadas por Gramsci acerca de las clases subalternas. Es decir, necesitaremos considerar su formación "objetiva" en la esfera económica —los movimientos, cambios y transformaciones en la producción y la distribución, y su distribución social y demográfica en el espacio y el tiempo. Necesitamos estudiar *también* (no *entonces*) sus relaciones sociales y culturales con otros grupos —otros grupos "dirigentes" dentro y más allá de la región o esfera de influencia; grupos subalternos dentro y más allá de su región. ¿Qué asociaciones u organizaciones de parentesco, etnicidad, religión, región o nación los unen o los dividen? Necesitamos investigar también (no *entonces*) sus asociaciones y organizaciones políticas y las instituciones, leyes, rutinas y reglas políticas que enfrentan, crean e intentan controlar. Cuando consideramos esas cuestiones, la complejidad del campo de fuerza se aclara. Además de la diferenciación *sectorial* entre las distintas fracciones de clase, basadas en papeles y posiciones diferentes dentro de los procesos de acumulación, Gramsci llama nuestra atención sobre la diferenciación *espacial*, el disparate y desigual desarrollo de poderes sociales en espacios regionales. Su examen

de la fallida formación del estado y la fallida hegemonía en la península italiana comienza con las dificultades impuestas por los campos de fuerza regionalmente distintos.

Cuarto, necesitamos plantearnos las mismas preguntas acerca de las clases subalternas, en sus relaciones con los grupos e instituciones políticas dominantes.

Quinto, es importante señalar que Gramsci no supone que los grupos subalternos están capturados o inmovilizados por una especie de consenso ideológico. En un momento dado plantea la cuestión de sus orígenes “en grupos sociales preexistentes, de los que conservan durante cierto tiempo la mentalidad, la ideología y los fines”, y también considera la posibilidad de “su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes”; pero la observación de Gramsci no es en ningún caso estática o definitiva. Más bien, esa adhesión activa o pasiva y la conservación de mentalidades se sitúan dentro de una gama dinámica de acciones, posiciones y posibilidades, que incluye la formación de nuevas organizaciones e instituciones, el planteamiento de exigencias, la afirmación de la autonomía. Esa gama es comprensible solamente en términos de 1) un campo de fuerza que vincula a dirigentes y subalternos en “las relaciones orgánicas entre Estado o sociedad política y ‘sociedad civil’”, y 2) un *proceso* hegemónico (véanse Mallon, en este volumen, y Roseberry y O’Brien 1991). Los criterios y las preguntas de Gramsci implican claramente una dimensión temporal sin conducir necesariamente a una teleología.

Sexto, las relaciones entre los grupos gobernantes y los subalternos se caracterizan por la disputa, la lucha y la discusión. Lejos de dar por sentado que el grupo subalterno acepta pasivamente su destino, Gramsci prevé con claridad una población subalterna mucho más activa y capaz de enfrentamiento que la que muchos de los intérpretes de Gramsci han supuesto. No obstante, sitúa la acción y la confrontación dentro de las formaciones, instituciones y organizaciones del estado y de la sociedad civil en las que viven las poblaciones subordinadas. Los grupos y clases subalternos llevan consigo “la mentalidad, la ideología y los fines” de grupos sociales preexistentes; en sus demandas se “afilian” a organizaciones políticas preexistentes; crean nuevas organizaciones dentro de un “marco” social y político preexistente, etcétera. Así, aunque Gramsci no considera a los subalternos como engañados y pasivos cautivos del estado, tampoco considera sus actividades y organizaciones como expresio-

nes autónomas de la cultura y la política subalternas. Al igual que la cultura plebeya de la Inglaterra del siglo XVIII, esos grupos subalternos existen dentro del campo de fuerza y son moldeados por éste.

Ésa es la manera en que opera la hegemonía. Propongo que utilicemos ese concepto *no* para entender el consenso sino para entender la lucha; las maneras en que el propio proceso de dominación moldea las palabras, las imágenes, los símbolos, las formas, las organizaciones, las instituciones y los movimientos utilizados por las poblaciones subalternas para hablar de la dominación, confrontarla, entenderla, acomodarse o resistir a ella. Lo que la hegemonía construye no es, entonces, una ideología compartida, sino un marco común material y significativo para vivir a través de los órdenes sociales caracterizados por la dominación, hablar de ellos y actuar sobre ellos.

Ese marco común material y significativo es, en parte, discursivo: un lenguaje común o manera de hablar sobre las relaciones sociales que establece los términos centrales en torno de los cuales (y en los cuales) pueden tener lugar la controversia y la lucha. Consideremos, por ejemplo, el examen que hacen Daniel Nugent y Ana Alonso en su capítulo en este volumen de la negativa de los namiquipeños a que se les dotara un ejido porque la institución del ejido implicaba cierto conjunto de relaciones subordinadas con el estado central, y negaba un conjunto anterior de relaciones entre ellos y el estado central y entre ellos y la tierra. Consideremos asimismo el conflicto que Terri Koreck analiza en un ensayo reciente acerca de los nombres de la comunidad donde realizó su trabajo (1991). Cada nombre –Cuchillo Parado, Veinticinco de Marzo y Nuestra Señora de las Begonias– expresa diferentes intereses e historias, diferentes visiones de la comunidad y de la nación. El estado se arroga el poder de dar nombre, de crear e imprimir mapas con marbetes sancionados por el estado. Los residentes de la comunidad pueden reconocer ese derecho pero rechazar ese nombre *entre ellos*. En ambos casos, los pobladores resisten ante palabras; pero las palabras señalan y expresan relaciones y poderes materiales sociales, económicos y políticos. La lucha y la resistencia están relacionadas con esos poderes (los namiquipeños rechazan un cierto tipo de relación con el estado en lo que toca a su acceso a la tierra). El estado puede imponer ciertas palabras –para afirmar,* para nombrar,

* *State* [T].

para etiquetar. El estado no puede (necesariamente) obligar a los pobladores a aceptar o utilizar esos nombres. Los namiquipeños rechazan el marbete *ejido* y con ello invocan una historia anterior de orgullosa autonomía. Los pobladores de los que habla Koreck siguen refiriéndose a Cuchillo Parado y con ello tratan de rechazar cierto tipo de relación con el estado. Desde el punto de vista de James Scott, ambos emplean un “discurso oculto” con el cual hablan acerca de su dominación. Pero los discursos públicos y ocultos están íntimamente entrelazados. Existen dentro de un marco discursivo común que le da sentido tanto a Cuchillo Parado como a Veinticinco de Marzo.

Es claro que algunas palabras e instituciones impuestas conlleven más poder, y una disputa sobre ellas amenaza más significativamente que otras al orden dominante. Podemos suponer, por ejemplo, que el rechazo de una comunidad a la institución central del nuevo orden agrario estatal es un desafío mayor que seguir usando el nombre de Cuchillo Parado. Podemos imaginar que ni el estado central ni el estado local tendrán mayor razón para preocuparse por la manera en que los pobladores decidan llamarse, mientras “Veinticinco de Marzo” sea el nombre asentado de manera uniforme en los registros y relaciones estatales, y mientras los mapas ubiquen con “exactitud” el pueblo en relación con otros en un espacio configurado de manera homogénea. No obstante, en la medida en que los diferentes nombres evocan diferentes historias (como ocurre en este caso), pueden surgir puntos de conflicto e impugnación.

Sin embargo, ni los pobladores de Namiquipa ni los de Cuchillo Parado han elegido de manera autónoma la cuestión particular por la cual habrán de luchar; tanto ésta como el debate sobre los nombres y las formas institucionales fueron resultado de los proyectos del estado homogeneizante. Y para el caso, “el estado” tampoco eligió ese terreno particular de disputa. Nugent y Alonso captan con precisión la sorpresa de los representantes de la Comisión Nacional Agraria ante la negativa de los namiquipeños al generoso ofrecimiento del estado de dotarlos de tierra y protección. Los puntos en disputa, las “palabras” –y toda la historia material de poderes, fuerzas y contradicciones que las palabras expresan de manera insuficiente– por las que un estado centralizador y un poblado local pueden pelear están determinadas por el proceso hegemónico mismo. Una vez que surgen, independientemente de la intención

de los funcionarios estatales o los habitantes del pueblo que las usan primero, puede parecer que cuestionan la estructura de dominación entera. Por ejemplo, Nugent y Alonso analizan provechosamente las intenciones aparentes de los agraristas en la ciudad de México en la década de los veinte.

Un punto clave acerca del proceso de reforma agraria [...] es que estaba profundamente distante de las comunidades y de la gente cuyas vidas intentaba reordenar. Esa distancia era física, social y retórica. Las reuniones de la CNA tenían lugar en la Ciudad de México, lejos de las comunidades afectadas. A ellas no asistían campesinos, sino los miembros de la CNA: abogados, burócratas, maestros y políticos, de los cuales sólo unos pocos provenían de los movimientos populares. Ellos articularon las normas de la reforma agraria en edictos, proclamas y resoluciones indagatorias expedidos en publicaciones controladas por el estado y en un sinnúmero de memorándums internos que circularon en la CNA y en las CLA. El lenguaje de la reforma agraria estaba cargado de sutilezas y tecnicismos legales e invocaciones a una patria nacional con la que pocos campesinos podían identificarse (F. Katz 1988d; Anderson 1983). El lenguaje que emplearon estaba despojado de toda referencia local que pudiesen reconocer los beneficiarios del reparto agrario; sus respectivas comunidades, sus patrias chicas –paisajes impregnados de trabajo, la lucha y los significados de generaciones– quedaban reducidas o refundidas como tantas y tantas hectáreas de tal y tal categoría de tierra para tal y tal tipo de uso (véanse en este volumen las pp. 193-94).

Esos procesos y proyectos políticos y discursivos pueden iluminar muchos aspectos de ese campo de fuerza estructurado de manera compleja. En lo que toca al estado central, esos aspectos incluirían las intenciones y luchas de los agraristas que trataron de reformar “la” estructura agraria, y sus intentos de construir e incorporar a sus partidarios en el campo; en distintos medios locales (digamos en Yucatán, Morelos y Chihuahua) un aspecto relevante podría ser la recepción diferenciada y (para los agraristas) inesperada de sus reformas y estructuras centrales. A partir del rechazo del ejido en Namiquipa en 1926, el análisis puede desarrollarse en varias direcciones –hacia “adentro”, para un examen de las relaciones

sociales diferenciales en Nahuatláhuac, y hacia "afuera", para la exploración de los espacios políticos regionales y centrales— conforme traza el mapa de las estructuras y los procesos de dominación superpuestos. En síntesis, puede tomar un objeto contencioso particular o un punto de falla en el establecimiento de un marco discursivo común, para examinar cada uno de los niveles que señala Florencia Mallon en su modelo de procesos hegemónicos.

Conceptualizar tales procesos en términos de la necesidad de construir un marco discursivo común nos permite examinar tanto el poder como la fragilidad de un orden de dominación particular. Consideremos primero el poder. "Los estados", sostiene Corrigan y Sayer,

afirman,* son afirmaciones los arcanos rituales de los tribunales, las fórmulas de aceptación del monarca de un Acta del Parlamento, las visitas de los inspectores escolares. Definen, con gran detalle, las formas e imágenes aceptables de actividad social y de identidad individual y colectiva; regulan [...] gran parte de [...] la vida social. En este sentido, "el Estado" nunca deja de hablar.

Entre la vasta gama de capacidades sociales humanas —posibles maneras de vivir la vida social— las actividades del estado "estimulan" algunas de manera más o menos coercitiva, mientras suprimen, marginan, desgastan y socavan otras. Escolarización, por ejemplo, viene a querer decir la educación; la vigilancia, orden; voto, participación política. Las clasificaciones sociales fundamentales, como las de edad y sexo, están sacralizadas por la ley, arraigadas en las instituciones, vueltas rutina en los procedimientos administrativos y simbolizadas en rituales de estado. Algunas formas de actividad reciben el sello de la aprobación oficial, en tanto que otras se consideran reprobables. Ello tiene consecuencias culturales acumulativas y enormes, sobre la manera en que la gente se identifica [...] a sí misma y su "lugar" en el mundo (1985; 3, 4).

Observamos todo esto en nuestros ejemplos de Chihuahua, en los cuales el estado central, a través de sus registros, instancias y oficinas administrativas, reclama para sí el poder de hacer mapas e imponer instituciones uniformes y centralizadas sobre un medio rural

* *States state* [T].

heterogéneo. También podemos observar cómo las formas y los lenguajes de protesta o de resistencia *deben* adoptar las formas y los lenguajes de la dominación para poder ser registrados o escuchados. “Y venimos a contradecir” es un enunciado enérgico de solidaridad y oposición comunitarias, pero para ser en verdad eficaz se dirige a las autoridades coloniales adecuadas, adopta (ritualmente) los apelativos correctos y el orden de presentación debidos para dirigirse a ellas, y es registrado en las oficinas coloniales correspondientes. El enunciado reconoce e interpela al poder a la vez que protesta contra él, o bien censura el abuso o mal uso del poder, reconociendo implícitamente un uso legítimo de ese mismo poder. En la medida en que un orden dominante establece semejantes formas legítimas de procedimiento, en la medida en que establece, no un consenso, sino formas prescritas para expresar tanto la aceptación como el descontento, ha establecido un marco discursivo común.

Sin embargo, hay que subrayar el carácter problemático y frágil de tales marcos. Empezando con el nivel lingüístico, los marcos discursivos comunes –“un lenguaje o manera de hablar común acerca de las relaciones sociales”– históricamente son muy raros y nunca se han logrado en México. De hecho, los sociolingüistas se orientan cada vez más a analizar situaciones bilingües en las que interactúan los grupos subordinados y dominantes. Así, examinan los diversos contextos en que los “lenguajes de la solidaridad” pueden ser empleados por grupos subordinados (véanse, por ejemplo, Gal 1987; J. Hill 1985; Woolard 1985). Ya en ese nivel, los procesos hegemónicos pueden romperse. (Eso brinda, también, un importante punto de entrada para el análisis de los procesos hegemónicos, para un examen de las políticas lingüísticas del estado: sus intentos de promover o imponer la asimilación cultural y lingüística a través de una lengua “nacional” común o, alternativamente, la promoción o protección de institutos, prácticas y literaturas bilingües o multilingües. En cada caso, el examen de las razones estatales de fondo o enunciadas por el estado para tales políticas, y de las tensiones y luchas a las cuales están dirigidas esas políticas, pueden sacar a la luz tensiones políticas y culturales mucho más vastas.)

Sin embargo, también podemos explorar la fragilidad de los marcos discursivos en otros niveles. Volvamos, por ejemplo, al análisis de Corrigan y Sayer sobre las maneras en que “los estados... afirman”. Las formas de regulación y rutina a las que Corrigan y Sayer aluden dependen de un estado extremadamente denso, cen-

tralizado y eficaz. También eso ha sido poco frecuente en México, a pesar de las intenciones, proyectos y declaraciones del estado y de sus funcionarios en diversos periodos. Tomemos, por ejemplo, la evaluación que hace Romana Falcón (Joseph y Nugent 1994) del gobierno local a través de los jefes políticos del porfiriato. Una breve referencia a otros dos ensayos de este volumen refuerza este argumento: el análisis de Rockwell (Joseph y Nugent 1994) sobre la enseñanza rural en Tlaxcala, con sus complejas tensiones entre las metas del centro y las directivas y los esfuerzos de las élites y maestros locales para atender y satisfacer las necesidades y demandas de los pueblos; y el examen que hace Mallon de los conflictos entre el estado central y los políticos locales en la Sierra de Puebla y en otras partes, subrayando cómo el lenguaje, los propósitos y los proyectos del liberalismo van sufriendo inflexiones específicas a medida que se insertan en las relaciones de clase y en las alianzas políticas regionales y locales.

Cada caso revela maneras en las que el estado, que nunca deja de hablar, carece de auditorio o, más bien, tiene diversos auditorios que oyen cosas diferentes y que, al repetir a otros auditorios lo que el estado dice, alteran palabras, tonos, modulaciones y significados, lo que difícilmente se puede considerar un marco discursivo común.

Pero entonces, ¿qué utilidad tienen los análisis de la hegemonía o, como me parece preferible decirlo, del "proceso hegemónico"? Recordemos que el arquitecto original del concepto lo utilizó en parte para comprender por qué la burguesía piemontesa no logró encabezar y formar un estado-nación unificado. Para Gramsci, el valor del concepto en ese particular acontecimiento residía en que iluminaba las líneas de debilidad y división, de las alianzas amorfas y de las fracciones de clase incapaces de hacer que sus intereses particulares se presentaran como los intereses de una colectividad más amplia. Al utilizar en México el concepto de hegemonía, no pretendo que vamos a descubrir de repente un fracaso similar. No obstante, si concebimos un proceso hegemónico y un marco discursivo común como *proyectos* del estado (inarticulados pero necesarios) más que como *logros* del estado, podemos avanzar en nuestra comprensión de la "cultura popular" y de la "formación del estado" en su mutua relación.

Para comenzar, podemos comprender esa relación de manera muy obvia en aquellos puntos en los que el marco discursivo co-

mún se rompe: allí, por ejemplo, donde las celebraciones nacionales son vistas con indiferencia y las fechas o lugares significativos a nivel local (el aniversario de un héroe local, el lugar de un entierro o de una batalla, los límites de una antigua concesión de tierras) son señalados o venerados; allí donde, en otras palabras, el lenguaje y los preceptos del liberalismo adquieren acentos regionales.

Sin embargo, sería erróneo ubicar esos puntos de ruptura –o la problemática relación entre el estado hablador y el auditorio distraído– en un simple modelo de poder que propone una oposición entre “lo dominante” y “lo subordinado”, o “el estado” y “lo popular”. El campo de fuerza se vuelve mucho más complejo a medida que las leyes, preceptos, programas y procedimientos del estado central son aplicados en regiones particulares, cada una de las cuales se caracteriza por diversos patrones de desigualdad y dominación, que a su vez son los productos sociales, cuyas configuraciones son únicas, de procesos históricos que incluyen relaciones y tensiones previas entre centro y localidad.

Así, el mérito particular de esta manera de entender el proceso hegemónico es que sirve para dibujar un mapa más complejo de un campo de fuerza. Al concentrar la atención en los puntos de ruptura, es decir, en aquellas áreas donde no puede lograrse un marco discursivo común, sirve como punto de entrada en el análisis de un proceso de dominación que da forma tanto al “estado” como a la “cultura popular”. Ése es también –vale decirlo– el mérito particular de los ensayos de este libro. Al tratar de vincular la cultura popular con la formación del estado, estos ensayos desafían las nociones aceptadas en ambos campos. En estos ensayos, la cultura popular no es un depósito intemporal de los valores igualitarios tradicionales y auténticos, y el estado no es una máquina de fabricar consensos. Vinculando a la cultura popular y el estado, y dándoles forma, hay un campo de fuerza multidimensional y dinámico.

FORMAS COTIDIANAS DE FORMACIÓN DEL ESTADO:
ALGUNOS COMENTARIOS DISIDENTES ACERCA
DE LA "HEGEMONÍA"

■ Derek Sayer

1

Es muy difícil añadir algo a una compilación de trabajos¹ como ésta, que es extraordinariamente rica, tanto empírica como históricamente, no estando familiarizado con su tema, la revolución mexicana. Y resulta todavía más difícil si, como yo, se tiene un profundo e inherente horror a la abstracción, horror que proviene de una conciencia creciente de su integración a las formas características modernas del poder. Pues existe cierta afinidad entre las formas del poder y las formas del conocimiento sobre la que volveré más adelante.

Creo que lo que resalta con la mayor fuerza en estos ensayos es a complejidad misma de los asuntos a que se refieren. Me pareció que sería útil repasarlos y observar cuántas definiciones distintas de hegemonía podía encontrar, pero en un momento dado desistí. Este problema surge con casi todos los conceptos —de estado, cultura popular y revolución— sobre los que se organiza este volumen. Muchos de estos artículos poseen una densidad empírica, una insistente especificidad sobre distintos lugares y épocas que escapa una y otra vez a las categorías analíticas que tratamos de imponerles. Tienen muchos cabos sueltos, y éstos me parecen lo más interesante. De manera que no voy a tratar de dar nada que pudiese unificar —en ningún sentido— lo que se ha presentado en los capítulos anteriores. En lugar de eso, quisiera ofrecer algunas ideas más, inspiradas por esta colección de ensayos.

El intercambio de trabajos escritos y discusiones que condujo a la elaboración de este libro inventó categorías como posrevisionismo y neopopulismo (¿un pequeño ejemplo de las formas cotidianas de la formación del estado?), a través de las cuales el libro que Philip Corrigan y yo escribimos se vio elevado a la categoría de algo llamado marco teórico. Ahora bien, nosotros nunca consideramos que *The Great Arch* [El gran arco]² ofreciera una teoría del estado. Es cierto que hay en él algunas ideas sobre cómo puede estudiarse ese objeto —sea lo que fuere—, pero en cuanto a las teorías que ofre-

ce, éstas se hallan contenidas en el proceso específico de la formación del estado que estudiamos, que es el de Inglaterra. Creo que es ilustrativo que ni Corrigan ni yo hayamos logrado "resumir" el argumento del libro para transplantarlo a otro lugar. Inglaterra es muy peculiar en todo sentido, pero *The Great Arch* no es un estudio de caso de algo más general. La formación del estado inglés es tan sui géneris como la de cualquier otro estado —incluyendo el mexicano. Y eso limita mucho la medida en que pueden aplicarse en otros lugares los conceptos y metáforas que a nosotros nos parecieron provechosos. No me parece útil andar por el mundo en pos de arcos monumentales, completos o incompletos, o de viaductos majestuosos que puedan ponerse como si fueran sombreros sobre las diversidades mexicanas que estas ponencias describen de manera tan gráfica. Otras imágenes de la formación del estado mexicano, como la de Adolfo Gilly, que la asemeja más a un árbol que a un arco, pueden ser mucho más pertinentes para su comprensión.

II

Dado que en su ensayo Alan Knight emplea términos más bien fuertes para contraponer *Weapons of the Weak* y *The Great Arch*, permítaseme comenzar recordando algunas de las preguntas que James Scott plantea en su propio trabajo. Es indudable que existen diferencias de énfasis entre la manera en que nosotros enfocamos los asuntos y la manera en que lo hace Scott. Pero éstas no residen donde sería obvio buscarlas. En *The Great Arch* somos particularmente críticos, y de manera explícita, con los usos más frecuentes del concepto de hegemonía, y también insistimos en la fragilidad del poder y en la presencia permanente de alternativas. Yo suscribiría todos los puntos que Knight saca a colación en su comentario sobre el trabajo de Scott: la aparente premura del cambio, cuando las cosas parecen cambiar de la noche a la mañana; la inferencia razonable de que todo el tiempo existió un subtexto subversivo; la naturaleza jekyll-hydesca de las revoluciones, indicativa del carácter escindido de sus sujetos; la agitación que hierva bajo la sumisión y la deferencia aparentes que nos hacen suponer irreflexivamente una "hegemonía". Y creo que Jim Scott ha expuesto de manera incisiva el problema que quiero abordar en el prólogo a este libro, al plantear cuatro cuestiones cruciales. Primero, ¿cuán coherentes son

los proyectos hegemónicos en términos históricos? Segundo: aun si son coherentes en cierto nivel –intelectual–, ¿qué tan coherentes son cuando son traducidos a la *práctica*? Tercero: aun si esos proyectos funcionan en ambos niveles, ¿cuán *restringidos* son a final de cuentas? Y cuarto: ¿quién es el *público* de esa representación? ¿O se trata solamente de cuentos que las élites se cuentan a sí mismas? Los ensayos de este libro subrayan una y otra vez la pertinencia de estas cuatro preguntas.

¿Qué tan coherentes se supone que son históricamente los proyectos hegemónicos? Estos ensayos no sólo señalan conflictos dentro de y entre las élites, que destrozan cualquier idea de un proyecto estatal coherente; también muestran constantes grietas que, detrás de las máscaras del estado, lo que encontramos repetidamente es la mezquindad, los personalismos, la corrupción, la puñalada a traición, el toina y daca. En ninguna parte vemos esto mejor ilustrado que en el ensayo de Romana Falcón (Joseph y Nugent 1994) sobre los jefes políticos porfirianos, o en el estudio de Florencia Mallon sobre los políticos mexicanos del siglo XIX. El primero arranca argumentando de manera general, incluso en términos propios del “gran arco”, que aquellos jefes eran identidades definitorias, que imponían definiciones de comunidad mediante la monopolización de cosas como el permiso de llevar serenatas. Creo que esas aparentes minucias son muy importantes como indicios de *un intento* de formación de estado en el *Lebenswelt* cotidiano. Pero Falcón va más allá y demuestra que en realidad, por supuesto, esos jefes eran ineficaces, ineptos y corruptos. Constantemente estaban chupando del estado, de tal manera que ponían en entredicho la existencia misma de cualquier cosa que pudiésemos llamar con ese nombre.

En cuanto a la eficacia con que tales proyectos son llevados a la práctica, tenemos el iluminador ensayo sobre maestros y escuelas de Elsie Rockwell (Joseph y Nugent 1994). En este caso lo que destaca con más fuerza es la calidad polisémica, ambigua y contradictoria de estas formas putativas de estado: oprimen, pero también dan poder. No es una cuestión de o esto o aquello, sino de tanto esto como aquello, lo cual nos lleva a la tercera pregunta de Jim Scott acerca de qué tan restringidos son tales proyectos a final de cuentas. Incluso si podemos suponer la existencia de un proyecto hegemónico en México, un buen número de estudios recientes indican que ese proyecto restringe pero de maneras muy complicadas. Tal vez el mejor ejemplo, junto con el ensayo de Rockwell, es el trabajo de Daniel

Nugent y Ana Alonso sobre Namiquipa, Chihuahua. Ellos encuentran que los pobladores desafían un proyecto hegemónico con los documentos de otro proyecto a nombre, además, de la corona española.³ Lo mismo ocurrió con *The Great Arch*: piénsese, por ejemplo, en las múltiples connotaciones de la noción de “libertades inglesas”.

En cuanto a la última pregunta de Jim Scott —¿quién es el público de esta representación?— resulta particularmente instructivo el ensayo de Armando Bartra (ibid.), que nos recuerda de manera enérgica que aunque el estado, como lo plantea *The Great Arch*, nunca deje de hablar, no podemos estar seguros de que alguien esté escuchando. Pueden estar obteniendo su “media hora de placer” en quién sabe qué forma. De hecho, Bartra delinea lo que en nuestros términos es indudablemente un proceso de revolución cultural que implica formación y deformación de identidad. Vemos nuevas formas de individualidad e intimidad en las relaciones con la cultura, la novedad de “refirse uno solo”. Vemos que la homogeneización vence las regionalizaciones, y la entrada de la cultura “norteamericana” en las identidades mexicanas. Conforme avanzamos en la década de 1940, tenemos nuevas formas de diferenciación, con revistas de historietas dirigidas especialmente a las mujeres, a los niños, etcétera. Pero aparentemente ello tiene poco que ver con el estado, y es discutible si en verdad es el “proyecto” de alguien, en un sentido razonable de esa palabra. Mientras tanto, los políticos y los intelectuales están elaborando supuestos proyectos hegemónicos en torno a la idea del estado mexicano y las construcciones de la identidad y la cultura nacionales. Pero si los análisis del agrarismo y del indigenismo promovidos por el estado, que han hecho respectivamente Jan Rus y Majorie Becker (ibid.), proporcionan alguna indicación, el destino de tales proyectos sigue siendo incierto en el mejor de los casos.

Roger Bartra es más contundente: en un ensayo reciente, emplea la monumental exposición de arte y antigüedades que México presentó en los Estados Unidos en 1990 como metáfora del proyecto cultural posrevolucionario elaborado por el PRI, a la vez que como vehículo para su disección crítica. Los mexicanos se han hartado de la añeja práctica del estado en cuanto a manipulación cultural; el destino de ese proyecto, observa con sarcasmo, es acabar en el Museo Metropolitano de Nueva York: un espectáculo exótico para consumo de los gringos (R. Bartra 1991).

Todo esto es para decir que, a priori, abrigó profundas suspi-

cias ante las afirmaciones contundentes sobre la existencia de proyectos hegemónicos, no digamos ya sobre su éxito. De hecho, esto es algo que destacamos en *The Great Arch* cuando hablamos, por ejemplo, sobre la década de 1830 en la Gran Bretaña. Sí, existen ciertos proyectos, como aquellos inspirados por Jeremy Bentham. Pero ciertamente no definen por completo lo que sucedió. Para mí el valor de gran parte de estos ensayos es poner ese problema de relieve de manera incisiva, clara y minuciosa, y creo que lo que les confiere esa fuerza es su localización en los “modestos comienzos” de Armando Bartra (Joseph y Nugent 1994), su interés por lo trivial, lo mundano, lo cotidiano. Esto brinda un saludable contrapunto a las grandes abstracciones y los “franceses muertos” que normalmente dominan esta zona del discurso.

III

Teniendo lo anterior en cuenta, permítaseme abocarme a los temas gemelos de resistencia y dominio –un término con el que me siento mucho más cómodo que con la noción, enteramente intelectual, de hegemonía. En la introducción de este volumen, los compiladores recurren a un menospreciado artículo de Philip Abrams que también nosotros citamos en *The Great Arch*: “Notas sobre la dificultad de estudiar el estado” ([1977] 1988). Lo que Abrams argumenta es que “el estado” no existe. Y si no existe, no podemos ni debemos tomarlo como objeto de estudio. En vez de ello, lo que sugiere Abrams es que el estado es una *afirmación* que en su mismo nombre intenta proporcionar unidad, coherencia, estructura e intencionalidad a lo que en la práctica generalmente son intentos de dominación deshilvanados y fragmentados. En este sentido, “el estado” es un proyecto ideológico (más que un agente que *tenga* tales proyectos). Una vez más el ensayo de Falcón sobre los jefes políticos expone esto muy bien, al igual que Jan Rus (Joseph y Nugent 1994) en su análisis de las políticas indígenas e indigenistas. Abrams distingue entre la práctica de la política –él la llama sujeción políticamente organizada– y la *idea* del estado, y dice que la idea del estado es una “tergiversación colectiva”. El estado no es la realidad detrás de la máscara de la práctica política; el estado *es* la máscara. Si ello es así, Corrigan y yo argumentaríamos que es necesario poner mucha atención a la manera en que el

estado se construye y se sostiene. Pero que no debemos con nuestras propias categorías reproducir esta tergiversación.

La mayoría de los ensayos aquí reunidos no lo hace. Son mucho más específicos en cuanto a lo que observan; deconstruyen las grandes narrativas de la naturaleza del estado y su afirmación desde la autoridad, de utilidad, unidad, coherencia y racionalidad. Pero cuando pienso en los términos en que los colaboradores de este libro discutimos a lo largo de cuatro días, a principios de 1991, las formas cotidianas de la formación del estado mexicano, recuerdo la frecuencia con que decíamos, sin pensar, “el estado hace esto”, “el estado hace aquello”, “el estado quiere aquello otro”. Y así fue durante la mayor parte del tiempo. Es una especie de abreviatura peligrosa. Pero muy fácilmente cuando se habla “del estado” se le convierte en sujeto. Esto –sugiero– es parte esencial de “su” poder. También es un “error de categoría” especialmente seductor para los intelectuales –y peligroso para aquellos en cuyos cuerpos se suelen infligir los “proyectos” de los intelectuales.

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 engañoso reificar, atribuir coherencia, concreción y solidez indebidas, a la resistencia y a la “cultura popular”. Esto sale a relucir en el trabajo reciente de Terri Koreck, quien sostiene que los “proyectos contrahegemónicos” no necesitan tener atributos de coherencia y solidez porque lo suyo no es la organización de la dominación (Koreck 1991). Yo diría, más sencillamente, que a menudo no son proyectos, y que describirlos como tales puede llevar a interpretarlos de manera errónea, lo cual es peligroso.

También insistiría en una cláusula adicional, que no resulta irrelevante para la historia del siglo xx y algunas de sus tragedias más características. El supuesto paso del sentimiento revolucionario, inarticulado y latente –los subtextos subversivos–, a un proyecto político me provoca honda suspicacia. Lo que hay ahí es una traducción y una totalización. Me gustaría preguntar, ¿por quién y para quién? Por lo general, se trata de intelectuales en posiciones de poder que articulan lo que, según ellos *atribuyen*, está ya allí como *vox populi*. No obstante, traducir es calumniar, traicionar. Hay maneras de constituir la cultura popular –de constituir la resistencia– a partir de las diversidades cuyo sentido estamos tratando de encontrar, que reproducen en espejo, de un modo inquietante, la manera en que “el estado” mismo se halla ideológicamente constituido. Y

las implicaciones de esta totalización no son meramente epistemológicas.

En ninguna parte queda esto más claro que en el ensayo de Barry Carr (Joseph y Nugent 1994) sobre las autoproclamadas “vanguardias”, que pone de relieve las afinidades entre los tentativos proyectos modernizantes de diversas fases de la formación del estado mexicano y los discursos marxistas “opositores”. Yo diría que en ambos casos estamos en el mismo mundo de la lógica de dominación, y necesitamos tener especial cuidado de no contribuir utilizando de manera acrítica sus procedimientos y categorías. No quiero entrar aquí en el asunto de la modernidad, la posmodernidad, etcétera.⁴ Pero diría –y la gente ha estado diciéndolo desde mucho tiempo antes que los posmodernistas, desde Max Weber⁵ e incluso antes– que existe cierto paralelismo entre las exigencias del discurso científico (coherencia, predictibilidad, control, secuencia y relación lógicas entre las cosas) y las tecnologías mismas de dominación. Todas son lógicas de control que ordenan las cosas –y la gente– de un modo particular, y todas están basadas en una abstracción esencial.

Para repetir lo que he señalado al principio de este ensayo, para mí el valor de estos artículos está en su rechazo a esa abstracción. De manera que no sólo estoy de acuerdo con lo que creo que Jim Scott dice respecto de muchas cosas, sino que me gustaría desarrollar su argumento y decir que es necesario extender su crítica a las afirmaciones e historiografías que presumen hablar en nombre de los oprimidos. Después de 1989 y del colapso global del proyecto de liberación más ambicioso y totalizador de este siglo –me refiero a lo que solía autodenominarse “socialismo científico”–, la autoatribución de ser “intelectuales orgánicos” merece el saludable escepticismo que reservamos al propio “estado”. De hecho, recordando algunas de las observaciones de Weber sobre el “demonio de la intelectualización”, podemos considerar muy posible que el estatus de “intelectual orgánico” de cualquier clase que no sea la dirigente constituya una contradicción en los términos.

IV

Dicho todo lo anterior, *existe* el dominio, se logra la dominación la mayor parte del tiempo, incluso en México, adopte o no la forma

de grandes arcos imponentes. Si tengo razón en lo dicho hasta ahora, se vuelve singularmente problemático explicar cómo se logra la dominación. Es en este punto donde nuestra antigua amiga la hegemonía generalmente se abre paso bailando hasta el escenario. No voy a ofrecer una teoría de la hegemonía, pero sí quiero hacer tres brevísimas observaciones sobre el poder –todas ellas escépticas de los usos normales de la noción de hegemonía– y concluir con ellas este ensayo.

La primera observación es que, a mi parecer, la dominación no tiene que ver fundamentalmente con inculcar creencias o asegurar un consentimiento, como muchas concepciones de hegemonía suponen de manera tácita. La hegemonía es más profunda y más penetrante, y más insidiosa que eso. Consideremos el ejemplo, tomado de Václav Havel, de un vendedor de verduras en Praga, que cuelga un letrero en su vitrina en el que se lee “Trabajadores del mundo, uníos” (Havel [1977] 1987).⁶ De acuerdo con Havel, yo diría que la forma de poder de la que este acto es testimonio se basa fundamentalmente en que todos los involucrados *saben* que están “viviendo una mentira”.

El vendedor de verduras de Havel no tenía interés en el destino del proletariado internacional, simplemente participaba en un ritual. Pero ese “simplemente” es engañoso. Y creo que es en esto donde difiero de Jim Scott, pues hacemos hincapié en puntos distintos. No podemos inferir de la posible incredulidad del verdulero en lo que dice el letrero que su acción *carezca de sentido*. Pues el hecho de exhibir el letrero –o, más dramáticamente, el no exhibirlo– envía mensajes claros para todos. También aquí hay un subtexto, y es el subtexto del poder más que el de la resistencia. Lo que significaba para el vendedor desplegar ese letrero era su voluntad de conformarse, de participar en el orden establecido como si la representación fuera la realidad. También decía, en un lenguaje que todos podían leer, que el verdulero compartía con los otros una sociabilidad real: aquella de vivir la mentira. Si no hubiese exhibido el letrero, habría desafiado el convenio moral cotidiano, basado en un miedo igualmente cotidiano, en el que todos participan y que hace vivible la vida cotidiana –si bien al costo de un corrosivo trastorno de los roles “privados” y “públicos”.

Este análisis no se basa tanto en que el verdulero esté siendo engañado como en su complicidad consciente –y en la de todos. Es el cinismo, no la incorporación ideológica, lo que hace que este siste-

ma funcione. Pero esto tiene otras consecuencias, pues ese convenio cotidiano disminuye y resta poder a sus participantes, y los participantes lo saben también. En efecto es una movilización sistemática de mala fe en la que, como aquellos que colaboran con un ejército invasor, la gente es corrompida a nivel individual debido a las maneras en que tiene que comportarse (de lo que se desprende que no se puede confiar en nadie). El punto crítico para las teorías de la hegemonía es que esto es el opuesto exacto de la "mistificación" o "falsa conciencia". Este poder opera organizando, y dividiendo, por la fuerza a las subjetividades, y con ello produce y reproduce formas de socialidad bastante *materiales*.

Los individuos viven en la mentira que es "el estado", y viven a través de sus representaciones. Sus creencias no están ni aquí ni allá. Lo que se les pide es solamente –pero precisamente– representaciones. Como los actores (para invocar otra metáfora que los sociólogos son propensos a emplear, sin tomar siempre en cuenta lo que ello implica) simplemente tienen que comportarse como si fuesen los personajes que personifican. En *The Great Arch* argumentamos que los rituales son una dimensión crucial de ese poder que se representa a sí mismo como "el estado" y a nosotros como miembros de un "cuerpo político". Creyentes o no, los participantes, por sus mismas acciones, afirman el poder de lo que es santificado. Hobbes tenía buenas razones para bautizar al estado como Dios Mortal. En prácticas rituales como la del verdulero, "Su" omnipotencia es celebrada diariamente, aun cuando en lo personal su existencia sea motivo de duda para muchos miembros de la congregación.

La segunda cosa en que me gustaría hacer hincapié y que se desprende de ese ejemplo, es la importancia de la coerción, entendida en un sentido muy amplio. Si uno se pregunta por qué el verdulero de Havel aparentemente está contento de vivir la mentira, es probable que se deba en parte a que si no lo hiciera podría perder su trabajo o su departamento o ver que a sus hijos se les niegue la educación universitaria. Éste es un punto que se puede generalizar. Aquí yo subrayaría algunas de las cosas que dicen Alonso (1986) y Koreck (1991) acerca de la organización autoritaria de los espacios, de los tiempos, de las identidades. Yo no creo que la gente sea enteramente tal y como se la identifica; el verdulero de Havel sin duda tiene otra vida en su cabaña de fin de semana. En esa discrepancia yace el espacio para la resistencia. Pero la autoridad define de manera rutinaria e insistente el mundo cotidiano en el que estamos

constrañidos a vivir y lo hace de múltiples maneras. Como lo muestra Rockwell (Joseph y Nugent 1994) a manera de ejemplo, lo hace a través de la forma en que una escuela organiza el espacio y el tiempo, ligando los ritmos de una localidad a los de la nación, aun si queda espacio para la controversia en el aula.

Max Weber distinguió clásicamente entre poder y autoridad. Definió la autoridad como el poder legítimo, y gran parte del discurso sobre la hegemonía se ha hecho eco de esa distinción. Quiero insistir, con ánimo deliberadamente provocativo, en lo contrario. Desde mi punto de vista, y hasta un grado muy considerable, es en sí mismo el ejercicio del poder puro y simple lo que autoriza y legitima; y ello es así menos por la manipulación de las creencias que a través de la definición de los límites de lo posible. El poder impone los términos en que las cosas *deben hacerse* en los niveles más cotidianos: la licencia que debo obtener si quiero casarme o si quiero conducir; el número que debo portar en una pequeña tarjeta en mi bolsillo si quiero declarar mis gastos por una conferencia en los Estados Unidos y soy un ciudadano canadiense. Se trata de una organización de los tiempos y los espacios dentro de los cuales se vive la vida individual. Y es profundamente coercitiva, se viva o no como tal. Con frecuencia lo es, pero la gente no tiene alternativa material más que "avenirse" a lo que es, en la actualidad, su realidad social.

El tercer y último punto que quiero tocar vis-à-vis el dominio y la hegemonía se opone superficialmente a lo anterior, pero también explica al verdulero consciente y sagaz aunque aparentemente sumiso de Havel. Esas formas o actos del estado no solamente constriñen. También pueden brindar poder y autoridad, casi siempre de modo diferencial (hombres contra mujeres, por ejemplo). Los individuos y los grupos pueden adaptar y utilizar de manera creativa las formas a través de las cuales, en otro nivel, son confinados y constreñidos. Cuando obtuve por primera vez mi licencia para conducir, hace cuatro años (no soy estadounidense, y en mi juventud me libré de ese singular rito de paso), me pareció algo sumamente liberador. No sólo podía ir a trabajar en diez minutos en vez de en cincuenta, sin tener que cambiar de autobuses a treinta grados bajo cero; también tenía la libertad de recorrer el continente, una libertad que aproveché de inmediato manejando desde Montana hasta Maine. Los ensayos de este libro brindan muchos ejemplos de cómo las formas del estado permiten a la gente hacer lo que quie-

re, tanto a nivel individual como colectivo, cualquiera que sea el “proyecto” de sus “diseñadores”. Ya he recurrido a ejemplos del ensayo de Elsie Rockwell (ibid.). Florencia Mallon hace hincapié en la importancia que tuvo para el estado incorporar elementos de las culturas contrahegemónicas como “mecanismo de legitimación” (son palabras de ella, no mías); al hacerlo, se abrieron espacios. El ensayo de Gilbert Joseph demuestra cómo, aunque no les guste a sus superiores, una vez que los campesinos se han movilizado por motivos políticos adquieren el hábito de negarse a desaparecer del escenario.

Campesino puede ser en su origen una categoría homogeneizante –y en muchos sentidos represiva– que borra las diferencias; pero también es una categoría que a veces la gente puede usar para expresar su diferencia. Su invocación tiene sentido y poder. Esta paradoja resalta de manera muy aguda, si bien, en cierto sentido, trágica, en el ensayo de Marjorie Becker (Joseph y Nugent 1994). En el Michoacán posrevolucionario, algunos de los elementos que podemos considerar más represivos en la idea de la feminidad construida por la teología católica se volvieron fuentes de fuerza y de poder para algunas mujeres en circunstancias particulares. Así pues, cuando tratamos cuestiones de poder y resistencia, nos hallamos en presencia de algo que es profunda y eternamente contradictorio. Muy rara vez hallamos al “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.

v

Finalizaré con otra paradoja, tomada una vez más de Jim Scott. Él dice (en alguna parte) que las prisiones son gobernadas por los prisioneros. Estoy de acuerdo. Yo añadiría que la mayoría de las veces ésa es exactamente la razón por la que funcionan tan bien. Ése era el sentido de la insistencia de *The Great Arch* en que “el estado” vive en y a través de sus sujetos: nosotros no plantábamos una tesis de “incorporación” a nivel de ideología o de creencia, sino que señalábamos precisamente la materialidad de las formas cotidianas de la formación del estado.

Para ponerlo de otro modo: abstraer, reificar y contraponer mo-

nóticamente “hegemonía” y “resistencia” es malentender ambas cosas. De esto se desprende otra conclusión, en la que, una vez más, estaría de acuerdo con Jim Scott. Si las sugerencias que he hecho a lo largo de estos comentarios –o los múltiples testimonios de estos ensayos– alguna verdad contienen, la hegemonía del estado también es exactamente lo que de más frágil tiene el estado, precisamente porque depende de una gente que vive algo que sabe la mayor parte del tiempo que es una mentira.

De vez en cuando el verdulero de Praga, plenamente consciente de lo que su acto significa, retira el letrero de su vitrina, y todo lo que es sólido se desvanece en el aire. En tal momento se revela lo que la hegemonía realmente es: el equivalente intelectual del traje nuevo del emperador.

No está totalmente fuera de lugar, sin embargo, registrar que lo que parece haber convertido la sumisión en desafío en el caso del verdulero, y catapultado a Václav Havel al castillo de Praga, fue el repudio de Mijail Gorbachov a la doctrina de Brezhnev. Como también dijo Max Weber (y lo repite sin ninguna originalidad *The Great Arch*), en última instancia, todo estado está fundado en la fuerza.⁷

NOTAS

Cultura popular y formación del estado en el México revolucionario, Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent

1. La lectura crítica de Ana Alonso y de Hermann Rebel mejoró este texto, cuyos desaciertos sólo son responsabilidad nuestra [N. de los autores].

2. A pesar de la persistente atribución incluida en el nombre oficial del partido, prácticamente nadie niega que "la Revolución" ha terminado. En los últimos años, el gobierno priísta ha promovido la venta de las industrias y empresas nacionalizadas (recientemente, la de la banca mexicana) a inversionistas privados, y "reformado" (léase "terminado") la reforma agraria consagrada en el artículo 27 de la Constitución de 1917.

3. O los mucho menos comerciales —y menos visibles— intentos de Sergei Eisenstein por retratar la revolución mexicana en veinticuatro cuadros por segundo. Si se quiere una versión cinematográfica inmerecidamente olvidada, sumamente irreverente (y decididamente no-ortodoxa) de la épica revolucionaria, véase la cinta de Sergio Leone *A Fistful of Dynamite*.

4. Desconfiamos de las caracterizaciones abstractas que, con demasiada frecuencia —y muy rápidamente—, se metamorfosean en reificaciones. Cf. Sayer 1987 y lo que sigue.

5. Hay que recordar que en 1968 Womack publicó el estudio definitivo sobre Emiliano Zapata y el movimiento popular que él condujo hasta que fue asesinado por órdenes de Venustiano Carranza, el "Primer Jefe" de la revolución y presidente de México.

6. El ingenio romanticismo que rehúsa problematizar nociones de autenticidad es evidente en gran parte de los escritos sobre el Che Guevara o el Cangaceiro Lampião, o sobre los bandidos de América Latina en general (cf. Joseph 1990). Añadiríamos que los relatos románticos, sentimentalizantes o triunfalistas sobre la revolución pueden derivar en un ablandamiento retórico y una pérdida de comprensión política del fenómeno que tratan. Y que finalmente la insurgencia popular es reducida en el discurso de los intelectuales a un "rasgo" exótico, incluso natural de la cultura latinoamericana.

7. Desde luego, dado el empobrecido estado de la historiografía capitalina y la naturaleza insuficientemente desarrollada de los archivos de provincia en las décadas de 1970 y 1980, realizar un análisis con buenos resultados en un "nivel hermenéutico medio" (véase Freitag 1989) no era un logro desdeñable.

8. Además de Knight, esta nueva generación de populistas podría incluir a John Tutino (1986) y a John Hart (1987). Este último, por ejemplo, considera la revolución mexicana fundamentalmente como una gran "guerra de liberación nacional", en la que campesinos y obreros hicieron causa común con la "pequeña burguesía" contra los yanquis y su burguesía establecida en México. Véase también lo que dice

Coatsworth (1988b:67): "Al rebelarse contra el régimen porfirista, los campesinos de México [...] cuestionaron todo lo que el imperialismo había realizado en su país [imponiendo] a punta de pistola una visión diferente de lo que era su país".

9. Otros historiadores sociales han examinado de manera más general (y tentativa) las actitudes e ideologías populares, calificándolas con frecuencia como "mentalidades". Véase, por ejemplo, Van Young (1990, 1992a), Vanderwood (1987) y otros colaboradores de las compilaciones de Rodríguez (1990, 1992).

10. Más adelante consideraremos con detalle diferentes nociones de cultura popular. Distinta de la cultura popular, la *conciencia popular* se refiere a formas politizadas de conocimiento e identidad que son reconocidas consensualmente por grupos subalternos durante coyunturas históricas particulares (cf. LeFebvre 1988, sobre lo cotidiano).

11. Barry Carr, "The Fate of the Vanguard under a Revolutionary State: Marxism's Contribution to the Construction of the Great Arch", en *Everyday Forms of State Formation*, Duke University Press, 1994.

12. Véase Swingewood (1979) para una crítica mordaz a las teorías literarias y sociológicas de la "cultura de masas". Cf. Mukerji y Schudson 1991:1-61.

13. Cf. Alonso (1992a) y Nugent (1992) para elementos de una crítica de la autenticidad. Sobre las interpretaciones analíticas de los elementos culturales populares, véanse Taylor y Rebel (1981); Rebel (1988).

14. Nuestra argumentación acerca de las tres nociones de cultura popular le debe mucho a nuestras conversaciones con Ana Alonso y a sus consultas con Pablo Vila en Austin, Texas, en 1989.

15. Lo que puede decirse en su defensa es que estos argumentos —propuestos durante el "primer momento" de estudios subalternos— fueron una respuesta crítica a formulaciones aún más esencialistas como la noción de "rebeldes primitivos", de Eric Hobsbawm (1959), y su continua recurrencia a categorías como "pre-político" para caracterizar las políticas campesinas (1973; cf. Corrigan 1975). Otras variantes esencialistas incluyen las historias heroicas de la resistencia campesina/popular, que están basadas en alguna noción de "autenticidad" (por ejemplo, Hart 1987. Para encontrar un sobrio antídoto a tales sentimentalizaciones, véase el ensayo de Rus en este mismo libro; véase también Abu-Lughod 1990).

16. Véanse también Levinson (1993) y la compilación editada por Beezley, Martin y French (1994), en la que se examina la interacción entre los rituales públicos y populares en México desde la época de la Colonia; véanse en especial los ensayos de Vaughan (1991) y Loyo (1994).

Armas y arcos en el paisaje revolucionario mexicano, Alan Knight

1. La olla de presión es una más de las (vagas) metáforas hidráulicas que ensucian el campo (Scott 1990:9, 177-78, 181, 185, 216, 220). Es interesante advertir que es una imagen utilizada no sólo por los académicos de la torre de marfil sino también por aquellos enfrascados en la evaluación práctica de la estabilidad y la protesta. Bajo la presidencia de P. W. Botha, el embajador británico en Sudáfrica observó: "lo que veíamos era un intento de responder al vapor que se estaba acumulando en el interior de la caldera por tratar de mantener la tapa cerrada cada vez con más fuerza" ("Después de cuatro años, el enviado británico deja una Nueva Sudáfrica",

New York Times, 15 de julio de 1991, A6). Debe añadirse que el análisis –y rechazo– de la noción de hegemonía que hace Scott es sutil y matizado. En especial, hace una útil distinción entre las versiones “gruesa” y “delgada” del concepto. La primera implica un respaldo popular positivo al statu quo, y la segunda tan sólo una resignada sumisión. En favor de mantener tal concepto, yo defendería la segunda –es decir, una “infinita noción de dominación ideológica [que] casi se ha convertido en una ortodoxia”– mucho más que la primera. Si bien Scott está de acuerdo en que la segunda es “eminentemente plausible”, considera, no obstante, que ambas versiones están “fundamentalmente equivocadas”, y que son vulnerables a “objeciones letales” (Scott 1990:72-77).

2. El argumento de Scott en pro del potencial subversivo de la religión popular es correcto; la historia mexicana está repleta de ejemplos. Por otra parte, parece poco realista afirmar que la religión adquiere influencia y significado político entre las clases populares sólo en la medida en que inspira protestas (y no, digamos, sumisión). Scott acepta que puede existir “un respeto generalizado por los sacerdotes y por la fe que representan”, también reconoce –pero lo excluye de la discusión– la “subordinación voluntaria y revocable tipificada en el ingreso a una orden religiosa” (Scott, 1990:24, 82, n. 33). Si sustituimos “orden religiosa” por “comunidad religiosa”, reconocemos que hay una pertenencia, hasta cierto punto voluntaria, a una formación social e ideológica –la iglesia católica, la parroquia– pero que, por lo menos en el caso que estamos considerando, que es capaz de ejercer una fuerte influencia sobre sus miembros, e incluso, a veces, de gobernar su conducta política. La arena religiosa ciertamente puede brindar espacios para la apropiación y la resistencia populares, como lo subraya Scott, pero también puede contener trampas y callejones sin salida capaces de aprisionar a sus seguidores populares. Y la religión es sólo el mejor ejemplo de este fenómeno; los movimientos políticos seculares y las filosofías (el nacionalismo, por ejemplo) pueden convertirse en trampas similares.

3. El análisis de Sedaka hecho por Scott es muy convincente; lo que se discute es la aplicación más amplia de ese análisis a través del tiempo y el espacio. En *Los dominados y el arte de la resistencia*, el autor recorre un amplio paisaje; con frecuencia, hace hincapié en la especificidad de las sociedades agrarias “tradicionales”, en las que los campesinos están sometidos a poderosos pero ilegítimos sistemas de subordinación “personal”; el análisis que Scott hace es –dice él mismo– “menos pertinente con relación a las formas de dominación impersonal mediante, digamos, ‘técnicas científicas’, reglas burocráticas o las fuerzas de oferta y demanda del mercado” y, de hecho, la “posibilidad de incorporación hegemónica” –negada en el caso de las sociedades agrarias tradicionales– es aparentemente tolerada en el caso de las modernas sociedades industriales, que cuentan con movilidad laboral y derechos civiles (Scott 1990:21, n. 3, 22). En la práctica, sin embargo, esta diferencia se desdibuja. Scott invoca varios ejemplos industriales “modernos”, tanto históricos como psicológicos, para respaldar su argumento general (112, 134). Por el contrario, su refutación de, por ejemplo, la religiosidad medieval –y por lo tanto de la hegemonía ideológica clerical– es una de las partes menos convincentes del libro (68). En suma, me quedo con la duda de si la distinción moderno/tradicional es crucial para nuestro uso (o rechazo) del concepto de “hegemonía”, y, en el presente caso, no estoy completamente seguro de si el México revolucionario y posrevolucionario debería ser considerado “tradicional” o “moderno”.

Reflexiones sobre las ruinas: formas cotidianas de formación del estado en el México decimonónico, Florencia E. Mallon

1. Mi concepto de las instituciones y las estructuras como luchas y acciones incrustadas se debe en parte a la lectura de Poulantzas (1978) y de Ciddens (1981, 1987).

2. Sobre la definición original de hegemonía como la combinación de coerción y consentimiento, véase Gramsci (1971). Sobre la consolidación del estado como un proceso de revolución cultural, véase Corrigan y Sayer (1985).

3. Entre las obras que han inspirado mi análisis se encuentran Chatterjee (1983, 1986, 1987 y 1990); Guha (1982a, b, 1983a y 1986); Spivak (1985); Williams (1977, especialmente 108-14); Laclau y Mouffe ([1985] 1989); Davidson (1984); Arnold (1984) y Laclau ([1977] 1979).

4. La literatura sobre la revolución mexicana es demasiado compleja para citarla en detalle. Para conocer algunas buenas introducciones a los años veinte y treinta véanse Córdova (1974); Brading (1980); Hamultron (1982); Leal (1975a, 1975b); J. Meyer (1974a, b y c); Medin (1982); Friedrich (1977); Falcón (1977 y 1984); J. Meyer; Krauze y Reyes (1977); L. Meyer (1978); L. Meyer, Segovia y Lajous (1978); L. Hall (1990); Knight (1990c); Joseph ([1982] 1988b).

5. Además del ensayo de Nugent y Alonso en este libro, véanse Koreck (1991), J. Meyer (1974a, b y c) y Becker (1987, 1989).

6. México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, *Documentos relativos a la expedición de títulos de propiedad de los terrenos llamados de común repartimiento, a los indígenas que los poseen* (Puebla, Imprenta del Gobierno del Hospicio, 1869), pp. 3-4, documento n. 43. "Circular de Miguel Lerdo de Tejada, Secretario de Hacienda y Crédito Público, a los gobernadores de los estados", ciudad de México, 9 de octubre de 1856. Ambas citas proceden de la p. 3.

7. *Ibid.*, pp. 5-7. Cita proveniente de la p. 7.

8. AHN, XI/481.3/883, "Parte del comandante general del estado de Puebla", 29 de junio de 1832; XI/481.3/8166, "Acta levantada en la villa de Zacapoaxtla", 29 de marzo de 1836; XI/481.3/5307, "Expediente sobre operaciones militares en Puebla y Veracruz", esp. 18 de diciembre de 1856-6 de enero de 1857; *Diario Oficial* (ciudad de México), 13 de junio de 1858, pp. 1-2, en el que el gobierno conservador separa Zacapoaxtla de Teziutlán para formar una prefectura independiente, y ACEP, libro I, sesión pública y ordinaria, 21 de diciembre de 1867, "Definición de distritos", folios 37-37v. Gran parte de este conflicto, que continuó durante la década de 1860, también se puede examinar en los documentos sobre desamortización del periodo de 1867 a 1868, de los que hablaremos con detalle más adelante.

9. ACDN, expediente de Ramón Márquez Galindo, ff. 60-60v., "Carta de Rafael Ávila a Alatríste", Teziutlán, 12 de marzo de 1860, las citas provienen de los folios 60, 61-63; "Carta de Rafael Ávila a Alatríste", Teziutlán, 15 de marzo de 1860.

10. AHMZ, paquete 1863-64-65, expediente (exp.) 204, "Circular a los comandantes militares de Xochitlán, Nauzonitla y Cuetzalan sobre las leyes de Reforma", Zacapoaxtla, 18 de marzo de 1864, folios 10-11v., citas en los folios 10v y 11, respectivamente.

11. *Ibid.*, cita en el folio 11v.

12. "Decreto de Fernando María Ortega, General de Brigada, Gobernador y Comandante Militar del Estado de Puebla, a sus habitantes", Zacapoaxtla, 5 de diciembre de 1864, reproducido en Huerta Jaramillo (1985:122-23).

13. AHMTO, Gobierno, caja s/n 1866, exp. 71, "Sesión municipal de Jonotla", 13 de abril de 1868. Acerca del debate de 1861 sobre quién tendría acceso a las tierras comunales, véase AHMZ, paquete 1863 65-66, exp. 201, Borrador de oficios del jefe político de Zacapoaxtla, Zacapoaxtla, 1864, "Oficio al comandante militar de Cuetzalan", Zacapoaxtla, 9 de febrero de 1864, citado en el folio 9. Sobre las asambleas comunales en Jonotla, Tuzamapan y Tenampulco véase AHMTO, caja s/n 1866, exp. 71, "Actas de varios pueblos en las municipalidades de Jonotla, Tuzamapan y Tenampulco", 9-16 de marzo de 1867.

14. Sobre la educación durante los años veinte y treinta, véanse Raby (1974), Britton (1979), Lerner (1979), Vaughan (1982, 1990b y 1992). Sobre la rebelión Cristera véase J. Meyer (1974a, b y c).

15. La carta del barrio de San Nicolás está en AHMTO, Gobierno, caja 9, exp. 3, "Oficio de los vecinos del barrio de San Nicolás al Ayuntamiento de Tetela de Ocampo", 16 de febrero de 1867. Otros ejemplos de ese temprano deseo de educación, así como de las dificultades que implicaba, son el "Oficio del preceptor de la escuela de La Cañada, Tiburcio García, al Ayuntamiento de Tetela", 16 de enero de 1867, y el expediente 6, n. 52, "Oficio del Ayuntamiento de Aquixtla al Jefe Político de Tetela, sobre educación", Aquixtla, 22 de julio de 1867.

16. AHMTO, Gobierno, caja s/n 1871, exp. 5: "Oficio de Valentín Sánchez, preceptor de la escuela del barrio de San José, al Ayuntamiento de Tetela", 12 de octubre de 1871.

17. Sobre el caso de Arriaga, véase AHMTO, Gobierno, caja s/n 1871, "Expediente promovido por el preceptor de la escuela del barrio de La Cañada", Tetela de Ocampo, 11 de febrero-25 de marzo de 1871. Todas las citas están incluidas en ese documento.

18. *Ibid.*, caja s/n 1870/73-74/78, exp. 113, "Ocurso de diez vecinos del barrio de Cuauximaloyan al jefe político de Tetela de Ocampo", Cuauximaloyan, 6 de diciembre de 1870.

19. *Ibid.*, "Informe del juez municipal de Xochiapulco, Juan Francisco Dinorn, al jefe político de Tetela de Ocampo, sobre el caso de Cuauximaloyan", Xochiapulco, 14 de diciembre de 1870.

20. *Ibid.*, "Oficio del alcalde municipal interino de Xochiapulco, Juan Martín, al jefe político de Tetela", Xochiapulco, 15 de noviembre de 1870.

21. *Ibid.*, "Resolución del jefe político de Tetela de Ocampo sobre el problema de la escuela en Cuauximaloyan, Xochiapulco", Tetela, 15 de diciembre de 1870.

22. *Ibid.*, "Oficio del alcalde municipal de Tuzamapan, José Galván, al jefe político de Tetela", Tuzamapan, 4 de abril de 1870. Todas las citas proceden de este documento.

23. Sobre el problema del poder étnico compartido en Tuzamapan, véase también AHMTO, Gobierno, caja s/n 1868, exp. 66: "Oficio de Antonio Sánchez, juez de Tuzamapan, al jefe político de Tetela, sobre las elecciones municipales en Tenampulco", 24 de septiembre de 1866, y "Oficio del nuevo juez de Tuzamapan, Nicolás Galicia, al jefe político de Tetela, sobre el arreglo en Tenampulco", 20 de octubre de 1868.

24. Análisis la articulación de los discursos racistas de liberales y conservadores en Mallon (1995, especialmente los capítulos 2, 4, 6, 7 y 8). Véase también Mallon (1988). Sobre un caso de utilización del racismo especialmente sutil e interesante, para "probar" que la gente no puede gobernarse a sí misma y necesita un estado

centralizado y un liderazgo eficaz si quiere ser parte de la sociedad política, véase S. Nieto, "Legitimidad de la Administración Actual del Estado", partes 1 a la 3, *Periódico Oficial del Estado Libre y Soberano de Puebla*, 1:64, 65, 67 (27 y 30 de marzo, y 4 de abril de 1868), 1-2, en los tres números.

25. El análisis en este pasaje se basa en Carmagnani (1982) y en conversaciones con Steve J. Stern. Dow (1971:147-56) también señala que el sistema de cargos se vuelve crecientemente selectivo en la cima; calcula que apenas la mitad de los hombres consigue adjudicarse la categoría de principal. Véase también Arizpe (1973:121-24).

26. Sobre el uso del lenguaje familiar al referirse a la comunidad, véanse especialmente AHMZ, paquete 1863-65-64, exp. 222, "Oficio del Juez de Paz de Taitic al Comandante Militar y Jefe Político de Zacapoaxtla", 2 de agosto de 1863; *ibid.*, legajo 37, "Carta de Francisco Cortés al Capitán D. Juan Francisco Lucas", Cuetzalám, 23 de marzo de 1863, y AHMT, Gobierno, caja s/n 1866, exp. 71, "Acta de la Guardia Nacional de Tetela de Ocampo rechazando las condiciones impuestas por Ignacio R. Alatorre". En cuanto al papel político de los *pasados*, véanse *ibid.*, exp. 7, "Acta del Pueblo de San Francisco Zoquiapan sobre adjudicaciones de terrenos", 11 de marzo de 1867, y "Acta del pueblo de Tenampulco sobre adjudicaciones de terrenos", 16 de marzo de 1867; AHMZ, paquete 1869, exp. 111, "Relativo a la ley de desamortización en el pueblo de Yancuitalpan. Copia del acta de los vecinos de Santiago Yancuitalpan sobre escoger un terreno para ejido", 17 de enero de 1869.

27. En comunicación personal, Steve J. Stern ha confirmado el papel parecido que tenían las autoridades como salvaguarda contra los patriarcas abusivos en Oaxaca, a finales del periodo colonial y principios del nacional.

28. AHMT, Gobierno, caja 11, "Solicitud de Juan Francisco Lucas al P. Ayuntamiento de Tetela de Ocampo", 1^o de diciembre de 1868. Respecto a la importancia del general Lucas en la Sierra durante las últimas décadas del siglo XIX, véase LaFrance y Thomson (1987; especialmente 4-9).

29. Arizpe (1973:123); Sierra Camacho (1987). Además, en algunos documentos del siglo XIX resulta evidente que los diversos cargos de gobierno local eran negociados étnicamente: muchas veces el líder más acentuadamente indígena ocupaba el puesto de alcalde o juez, y el mestizo o ladino desempeñaba el papel de suplente o secretario. Véanse, por ejemplo, AHMT, Gobierno, caja s/n, 1866, exp. 71, "Acta del pueblo de San Martín Tuzamapan desconociendo al gobierno imperial", 25 de agosto de 1866, "Acta del pueblo de Jonotla desconociendo al gobierno imperial", 24 de agosto de 1866, y "Acta del pueblo de Zapotitlán desconociendo al gobierno imperial", 3 de septiembre de 1866, caja s/n 1868, exp. 66, "Oficio de Antonio Sánchez al jefe político de Tetela", Tenampulco, 24 de septiembre de 1868; "Oficio del nuevo juez de Tuzamapan al jefe político de Tetela", 20 de octubre de 1868, y AGNEP, Huauchinango, caja 2 (1861-70), libro 1863, "Arrendamiento de algunos solares comunales por Manuel Antonio, alcalde de Michiucá, suplente José Francisco Telles, y algunos pasados", 23 de noviembre de 1863.

30. Para un análisis más extenso de las tendencias comerciales en la década de 1840 y los años posteriores y cómo pudieron hacer que se intensificara el conflicto entre poblados y municipalidades, véase el libro de Mallon (1995, capítulo 2). Mis especulaciones sobre cómo esos cambios pudieron abrir nuevos espacios para los hombres más jóvenes se basan en lo que ocurrió en el siglo XX con las nuevas oportunidades comerciales, salariales y migratorias. Además de Arizpe (1973) y Dow (1974), véanse Jaggart (1975) y Nuñi e Isaac (1974).

31. Para una descripción del papel de la guardia nacional, véase Mallon (1995, capítulos 2, 3, 1, 5 y 7). Véase también Thomson (1990).

32. AMHN, expediente XI/4814/9893: "Correspondencia entre el comandante militar de Veracruz y el Ministerio de Guerra y Marina, sobre los prisioneros de guerra de Zacapoaxtla", 19 de septiembre-1^o de octubre de 1868, folios 211-11v; "Oficio de Rafael J. García al Ministerio de Guerra y Marina, adjuntando copia de la lista de presos de Zacapoaxtla", 12 de octubre de 1868, folios 218-19.

33. Sobre el proceso de herencia relacionado con el testamento de Francisco Pérez y el fundo Taxcantla, véase AGNFP, Tetela de Ocampo, caja I (1869-1880), libro 1869, folios 7v-9v, "Hijuelas de la testamentaria de Francisco Pérez", 18 de octubre de 1869. Sobre la utilización de Taxcantla como base de los xochiapulquenses en el periodo 1869-72 (incluso Porfirio Díaz se refugió allí para recuperarse de una herida durante la rebelión de La Noria), véase *El Siglo XIX* (ciudad de México), 22 de diciembre de 1869, p. 3; 9 de enero de 1870, p. 3; 14 de diciembre de 1871, p. 3; *Diario Oficial*, 9 de enero de 1870, p. 1; 10 de enero de 1870, p. 3; 16 de enero de 1870, p. 3; 5 de marzo de 1872, p. 3 [referencia a Díaz], y *Publicación Oficial de Puebla*, 11 de enero de 1870, p. 4. Sobre las dos referencias a Lucas desde Cuetzalan, véase AHMZ, paquete 1863-64-65, legajo 37: "Dos oficios de las autoridades de Cuetzalan a Juan Francisco Lucas", 23 de marzo de 1863. Sobre el acta bautismal y los registros de matrimonio, véase (Lic.) Francisco Landero Álamo, Zacapoaxtla, disponible en la biblioteca municipal, Zacapoaxtla, pp. 8-9.

34. Reed (1969) hace especialmente claros los pinnos patriarcales del movimiento popular villista. Algunas de las implicaciones de género subyacentes de la democracia comunal en el movimiento zapatista son muy claras en Womack (1968). Se puede encontrar otro análisis sobre las mujeres en la revolución de 1910 en Macías (1982) y Salas (1990).

35. Sobre la adhesión de Juan Francisco Lucas a la revolución, véanse LaFrance y Thomson (1987); LaFrance (1984:88); y "Breves datos biográficos del señor General don Juan Francisco Lucas, proporcionados por el ex Teniente Coronel Martín Rivera Torres", Archivo personal, Donna Rivera Moreno, Xochiapulco. Sobre el proceso en Morelos, véase Womack (1968:10-36; cita en la página 33).

36. Sobre la muerte de Morales Bermúdez y la subsecuente guerra civil, véase Basadre (1970:93-128). El deseo de un estado "desinteresado" aparece con claridad en las cartas de Domingo F. Parra a Piérola. Como representante diplomático especial, solucionador de problemas y amigo personal de Piérola, Parra escribió con frecuencia directa y sinceramente sobre el concepto general y las ambiciones del régimen. Véase en especial Biblioteca Nacional del Perú, Archivo Piérola, caja (antigua) 53, 1895-97, Correspondencia Oficial y Particular, "Carta de Domingo F. Parra a Nicolás de Piérola", Huancayo, 14 de mayo de 1896, y "Carta de Domingo F. Parra a Nicolás de Piérola", Huancayo, 18 de mayo de 1896. Véase también Archivo Piérola (1895-1897), Correspondencia oficial y particular, "Carta Reservada de Domingo F. Parra a Nicolás de Piérola", Ayacucho, 29 de abril de 1897. Para la aparición de un discurso similar en los escritos de otros, véase BNP, D4505, "Memoria del Prefecto de Huancavelica", 1895; Archivo Piérola, caja (antigua) 53, 1895-97, Correspondencia Oficial y Particular, "Carta de F. Urbiceta a Nicolás de Piérola, sobre la carretera al Pichis y el enganche de peones", Jauja, 5 de abril de 1897, "Carta de E. Zapata a Nicolás de Piérola", Tarma, 19 de febrero de 1897. Algunas de las fuentes sobre la "autonomía relativa" del estado son Poulantzas (1969, 1973 y 1976),

Miliband (1970, 1973), Laclau (1975), Carnoy (1984), Hamilton (1982) y Evans, Rueschmeyer y Skocpol (1985).

37. Perú. Congreso Ordinario de 1895. *Diario de los Debates de la H. Cámara de Senadores* (Lima: Imprenta de *El País*, 1895), 413.

38. Sólo en la constitución de 1979 volvieron a tener los analfabetos derecho de votar.

Para repensar la movilización revolucionaria en México: Las temporadas de turbulencia en Yucatán, 1909-1915, Gilbert M. Joseph

1. Nuestro estudio de cómo un régimen oligárquico atrincherado se sostiene frente a la insurgencia popular puede generar sugerencias de alguna relevancia para los estudiosos de otras áreas, particularmente en la Centroamérica moderna, que se asemeja a Yucatán en ciertos aspectos estructurales. Al igual que los cafecultores salvadoreños, los henequeneros yucatecos demostraron su capacidad de "aguantar", de resistir los cambios estructurales aparentemente inevitables, aun ante los retos sociales crecientes, ante el estallido de rebeliones locales y en última instancia ante la movilización de coaliciones multiclassistas. De hecho, sorprende la poca atención que le ha concedido la historiografía latinoamericanista a la idea de *integrar* los estudios de los movimientos y rebeliones populares al examen de los esfuerzos de las élites estatuidas por fomentar, prevenir, contener o aplastar tales rebeliones. Con mucha frecuencia estos problemas se abordan por separado. Por supuesto, el presente volumen intenta subsanar este desequilibrio.

2. En su provocativo estudio de dos volúmenes, Alan Knight argumenta sólidamente la existencia de movimientos verdaderamente populares durante la primera década de la lucha violenta. Consúltese también a Hart (1987), cuyo trabajo, aparte de su grandiosa tesis, contiene hallazgos que son un tesoro de información respecto del ambiente exterior que condicionó al México revolucionario; es también importante revisar el último capítulo de Tutino (1986). Knight y Hart parten de la tesis populista clásica impulsada hace casi setenta años por Frank Tannenbaum (1933) y por diversos autores mexicanos (por ejemplo, Jesús Silva Herzog y José Valadés). Para una discusión crítica de ambas corrientes de interpretación con citas representativas, léase el ensayo introductorio de Nugent y yo en este mismo volumen.

3. La magistral historia sinóptica propuesta por Knight es menos vulnerable a esta crítica. Aunque argumenta con fuerza en favor de una revolución popular agraria, es mucho más sensible a los detalles regionales y locales, y congruentemente busca historiar los aspectos amplios que narra (no por nada el número de páginas es superior a las mil). No obstante, como Nugent y yo hemos enfatizado en nuestro capítulo introductorio, pese a que Knight "ha conseguido un reconocimiento teórico de lo que lograron las clases populares en la práctica histórica, especialmente el haber articulado formas distintas de conciencia y experiencia sociales", no ha documentado esa presencia y conciencia populares en un análisis sostenido de la cultura popular. Seguramente, se vio constreñido por sus fuentes y por el considerable reto de escribir una narración que abarcara todo México.

4. Véase el capítulo introductorio de Nugent y yo para una crítica de las lecturas esencialistas de la cultura popular, y a referencias sobre el actual y vivo debate que se está dando en el área de los estudios asiáticos en torno a cómo deben con-

ceptualizarse la política y la conciencia subalternas. Para una polémica sugerente, véase Prakash (1990, 1992a) y O'Hanlon y Washbrook (1992).

5. Aunque los historiadores sociales del periodo colonial han utilizado con grandes logros las actas de los tribunales, vemos con tristeza que tales fuentes son subutilizadas por los estudiosos del México moderno. En alguna medida esto refleja la destrucción de los archivos judiciales durante la revolución de 1910.

6. El punto de vista conservador puede consultarse en Gamboa Ricalde (1943:55; esp. vol. 1); el tratamiento marxista ortodoxo se halla en Betancourt Pérez (1983). Por su parte, los académicos profesionales (gran parte de ellos extranjeros) han elegido enfatizar –en el mejor estilo revisionista– el papel central de “señores de la guerra” sin ideología y al servicio de sus propios intereses, véase Franz (1973: capítulos 1-3).

7. Esta sección resume hallazgos que se desarrollan en dos ensayos anteriores escritos con Allen Wells (1986, 1990b).

8. En el noroeste de Yucatán, este proceso de despojo agrario estaba muy avanzado desde antes del inicio del auge henequenero. Véase Patch (1976).

9. Véase CGPD, Memorándum de Manuel Sierra Méndez a Porfirio Díaz, “Apuntes breves sobre la situación de Yucatán, las providencias que sería conveniente tomar al iniciarse la Campaña de Indios y sobre algunos otros puntos que se relacionan con la misma”, 9 de junio de 1897, 22:11:006780-95; y AGEY, RJ, “Toca a la causa seguida a Juan Jiménez y socios por el delito de provocación al delito de rebelión”, 1913. Sobre las originales categorías étnicas de Yucatán ver Thompson (1974); Bricker (1981:92, 253), y A. Hansen (1980:122-41).

10. Para un examen de esta percepción de diferenciación cultural, basándose en los archivos, véanse Joseph y Wells (1988:224-33); Wells (1985: capítulos 4 y 6, *passim*); N. Reed (1961: parte 3); Joseph (1986: capítulos 2 y 3).

11. Entrevistas con Marcos Ku Peraza y Alicia Trejo Hernández, en Peto, 14 de junio de 1982 (cortesía de las doctoras Marie Lapointe y Lucy Defresne); con Jesús Campos Esquivel, en Dzilam González, 26 de diciembre de 1986, 2 de enero de 1987; con Melchor Zozaya Raz, en Temax, 31 de diciembre de 1986, y con Saluz Tit de Eñan, en Opichón, 12 de agosto de 1991.

12. AGEY, RJ, “Toca a la causa seguida a Hermenegildo Nali y socio por los delitos de robo y destrucción en propiedad ajena por incendio”, 1912; “Toca a la causa seguida a Visitación González y Magdalena Alcocer de González, por injurias a funcionario público y resistencia a la autoridad”, 1914.

13. Este aforismo aparece en las crónicas de los viajeros de la época, como Frost y Arnold (1909:324), y se le ha citado en numerosos estudios de la “época de la esclavitud” en Yucatán.

14. Puede hallarse un retrato reciente del peón acasillado yucateco quinquiesencial, en Knight (1986a:189). Discusiones adicionales de la literatura en torno a los trabajadores del henequén durante el Porfiriato se encuentran en Wells (1985: capítulo 6, y 1984:213-41, esp. 214-16).

15. Wolf (1969: introducción). Tutino es más explícito: “En aquellos sitios donde ocurrieron los cambios económicos más radicales del Porfiriato, donde las comunidades campesinas establecidas fueron incorporadas repentinamente a la economía de exportación como productoras, hubo pocas insurrecciones revolucionarias después de 1910” (1986:296).

16. Wells y yo hemos discutido las posibilidades y posibles peligros de investigar “las formas cotidianas de la resistencia” en los “registros oficiales” –las actas judiciales,

los archivos de las fincas, incluidos los libros de contabilidad, y los archivos de las iglesias (1988:244-54). Ver también Joseph (1990:7-53, esp. 18-25).

17. Para un examen de cada una de estas formas "rutinarias" de resistencia, con numerosas referencias al AGEY, RJ, ver Joseph y Wells (1988:244-54).

18. Ver C. Gill (1991: capítulo 3) para conocer un relato incisivo –basado en gran medida en historias orales– de cómo los dueños de las plantaciones llegaron a ejercer un control personalizado sobre los pobladores del Puuc.

19. Un caso muy ilustrativo concierne al pueblo sureño de Santa Elena, en el *parado* de Ticul. Este poblado del Puuc había resistido la incursión de los deslindadores locales al iniciarse el siglo y habría de constituir el primer atisbo de lo que sería la violencia revolucionaria durante el periodo de Madero. Véase Wells (1985:103-104). Hunucmá y Opichén conformarían bolsas de resistencia agraria semejantes. Las microhistorias de las luchas agrarias de estas y otras localidades de 1880 a 1915 en Joseph y Wells (1997).

20. Véase AGEY, RJ, "Testimonio de la causa seguida a Herminio Balam y socios por los delitos de homicidio y robo por asalto", 1911; "Diligencias practicadas con motivo del asalto y robo hecho a Absalón Vázquez, administrador de la finca Uayalceh", 1911, y Joseph (1990:20-23).

21. Entrevistas con Jesús Campos Esquivel y con Melchor Zozaya Raz.

22. Así, parafraseando a un comentarista reciente (Tutino 1986:22), desde la perspectiva de los campesinos pobres, las rebeliones rurales son el resultado del encuentro, en crisis, de agravios y oportunidades.

23. Un caso de un "articulador" particularmente bien documentado puede hallarse en Joseph y Wells (1987). El término "*híngeman*" apareció originalmente en Brown (1982). (Literalmente significa "hombre bisagra" [T].)

24. Para adentrarse en dos casos que documentan gráficamente estas redes de reclutamiento, con todo y articuladores, "orejas" y "madrinas", véase AGEY, RJ, "Causa seguida a José Policarpo Mendoza y socios por el delito de rebelión", 1912, y "Toca a la causa seguida a Juan Jiménez y socios".

25. Ver AGEY, RJ, "Toca a la causa seguida a Juan Jiménez y socios", y "Copia certificada de constancias en la causa seguida a Bernabé Escalante por suponersele presunto cómplice del delito de homicidio, para la continuación respecto de José Osorio, Juan Campos y socios", 1912.

26. AGEY, RJ, "Toca a la causa seguida a Juan Jiménez y socios".

27. Por ejemplo, RDY, 16 de mayo de 1911. Por supuesto, historiadores sociales como E. P. Thompson y George Rudé aluden al "contenido moral" –apelar a los derechos consuetudinarios o a la "justicia natural"– presente en los fenómenos de masas (en los siglos XVIII y XIX en Inglaterra y Francia), que acrecentaba su "capacidad para la acción directa e inmediata". Ver Thompson (1974:401, y 1971); Rudé (1964: esp. capítulos 14 y 15).

28. AGEY, RJ, "Toca a la causa seguida a Luis Uc y socios por los delitos de amenaza de injurias", 1913.

29. Ver AGEY, RJ, "Toca a la apelación interpuesta por María Isabel Reyes y Agustina Poot contra el auto de fecha 20 de mayo de 1914 en que se les declara formalmente presas, en la causa que se les sigue por el delito de ultrajes a funcionarios públicos", 1914 (la esposa y su suegra escudan a un cabecilla insurgente y la policía abusa verbalmente de ellas y las manosea; ellas responden y se arma un tumulto). Para ahondar en casos de mujeres que encabezan acciones contra la leva, véase

Domínguez (1981:178-205); Givera Taboada (1971:108-109), y Bolio Ontiveros (1967:57-62).

30. T. Kaplan (1982:566; 1987:141-46; 1992). Logan (1990:150-59) discute la conciencia femenina en contextos urbanos actuales, en particular el de Mérida, donde muchas amas de casa tienen poco tiempo de haber llegado del campo.

Consideren, por ejemplo, las circunstancias que afectaban las decisiones de las mujeres en el remoto pueblo de Yaxcabá, en el distrito de Sotuta, en el sureste yucateco, en la primavera de 1911. La comunidad trabajaba con mucha presión para preparar la milpa cuando llegaron los reclutadores del ejército. Dado que los hombres estaban trabajando en los campos (y sólo los hombres hacían la milpa), las mujeres pidieron a los reclutadores y a las autoridades políticas que cancelaran la orden de reclutamiento. Señalaron que si se forzaba a los hombres a entrar a la guardia nacional, la sobrevivencia de la comunidad quedaría en entredicho; es más, en estos tiempos de violencia, los hombres eran su única protección —no sólo de la creciente rebelión maderista, sino también de los *indios bravos* que venían por el oriente. Al ver que las autoridades no recapacitaban, las mujeres exhortaron a los hombres a resistir. Después de varias horas de “deliberación” en la cantina local, los hombres —acompañados por las mujeres— atacaron la comisaría municipal. Entrevistas con Clotilde Cob, Yaxcabá, 2 de octubre de 1977, 15 de diciembre de 1977; Domínguez (1981:188-93).

31. Joseph (1990, 1991: esp. 166); Van Young (1992). Scott (1990:217) apunta con agudeza: “Una vez considerados todos los factores que pudieran arrojar luz sobre [los estallidos de protesta o insurgencia] quedará pendiente el explicar el enorme e irreductible elemento del voluntarismo”. Por tanto, él aconseja darle espacio analítico a los quiebres históricos, a los momentos en que las cosas cambian dramáticamente, casi al modo de Jekyll y Hyde, a aquellas posibilidades inherentes a prácticas que en la superficie parecen indicar lo contrario. En sus contribuciones incluidas en este volumen, Knight y Sayer hacen advertencias semejantes.

32. Entrevista con Marcos Ku Peraza; AGEY, RJ. “Acusación formulada por don Arturo Cíerrol contra don Máximo Sabido, Jefe Político de Peto, por los delitos de abuso de autoridad y allanamiento de morada”, 1913. Ku Peraza recuerda: “En aquel entonces, no te cobraban nada por casarte. Pero primero el señor tomaba a tu mujer, primero la poseía *él*, y luego te casabas”. (Para realzar el punto, Ku se refirió al acto en maya.)

33. Algunos episodios que revelan esta ambigüedad y complejidad pueden hallarse en AGEY, RJ, “Toca a la causa seguida a Pedro Chi por el delito de destrucción de propiedad ajena por incendio”, 1912, y “Toca a la causa seguida a Juan Domínguez y socios”.

34. Entrevista con Melchor Zozuya Raz; AGEY, RJ, “Toca a la causa seguida a Juan Domínguez y socios”.

35. AGEY, RJ, “Causa seguida a José Policarpo Mendoza y socios”; entrevista con Encarnación Parra, Libre Unión, 24 de octubre de 1984.

36. Entrevista con Encarnación Parra.

37. Hacia los últimos años del Porfiriato, conforme los precios de la fibra continuaron en caída, los atribulados dueños de las plantaciones pasaron la carga hacia abajo y redujeron los salarios, restringieron los adelantos iniciales de los peones así como el crédito en la tienda de raya, cortaron otros incentivos paternalistas comu-

nes, tales como el derecho de sembrar algunos surcos de milpa y la atención médica. Para mayores detalles, véase Joseph y Wells (1988).

38. Entrevistas con Hernán Menéndez, Mérida, 13 de abril de 1987; con Alejandra Gareña Quintanilla, Mérida, 9 de junio de 1985, y con Lina Cruz, Sacapuc, 10 de junio de 1985.

39. Dos casos judiciales que documentan esta presión, con abundancia de detalles, pueden encontrarse en AGEY, RJ, "Causa seguida contra José Policarpo Mendoza y socios", y "Toca a la causa seguida a Juan Jiménez y socios".

40. Genovese (1979:11). Consideraciones igualmente pertinentes sobre la dimensión de las acciones ocurridas entre los *ryots* o campesinos en la India durante los siglos XVIII y XIX, entre los campesinos ingleses del siglo XIX, y entre los ex esclavos en el "reino del arroz" posterior a la Guerra Civil en Carolina del Sur y Georgia, pueden encontrarse en Guha (1985); Hobsbawm y Rudé (1968) y Foner (1983: capítulo 3), respectivamente.

41. AGEY, RJ, 1910-1913, *passim*; Gamboa Ricalde (1913-55:1); Betancourt Pérez (1983); Franz (1973: capítulos 1-3). Véanse también los reportes periódicos de los cónsules estadounidenses, que reflejan la perspectiva de los funcionarios estatales y de la élite finquera: NA, RG 84, SD-PR, 1910-1913, *passim*.

42. Aunque mucha de la literatura en torno al estallido de la revolución mexicana se ha aboracado a la fallida rebelión de Valladolid en 1910, yo sostengo que el levantamiento ocurrido en la porción oriental de la entidad fue un ejemplo del tipo de revueltas que afloraron durante los últimos años del Porfiriato. Ver Menéndez (1919) y Betancourt Pérez (1983).

43. Sobre los ajusticiamientos populares véase AGEY, RJ, "Causa seguida contra Pedro Crespo y socios por el delito de homicidio, rebelión y robo", 1911, y "Causa seguida a Bernabé Escalante".

44. *Ibid.*, "Toca a la causa seguida a José Dolores Cauich y socios por los delitos de rebelión, robo y destrucción de propiedad ajena", 1912.

45. *Ibid.*, "Toca a la causa seguida a Herminio Balam y socios por los delitos acumulados de encubridor de homicidio, destrucción de propiedad ajena y robo", 1913. Los sucesos descritos ocurrieron en agosto de 1911. Un viejo recordaría más tarde que este ajusticiamiento fue todo un contraste con los azotes que recibían los sirvientes flojos o desobligados que él y otros peones fueron obligados a observar durante la "época de esclavitud". Entrevista con Marcos Ek, Hunucmá, 7 de junio de 1982.

46. AGEY, RJ, "Testimonio de la causa seguida a Herminio Balam y socios por los delitos de homicidio y robo por asalto", 1911.

47. Mi reconstrucción del episodio de Crespo descansa en gran medida en las fuentes siguientes: AGEY, RJ, "Causa seguida contra Pedro Crespo y socios"; y en entrevistas con Melchor Zozaya Raz y Jesús Campos Esquivel. Los temaxeños recuerdan a Crespo como un hombre con un pie en ambos mundos, "un mestizo de buen hablar" —un campesino maya que hablaba bien el castellano y podía moverse en las urbes. Sobre la interesante carrera política de Pedro Crespo como cacique revolucionario, véase Joseph y Wells (1987).

48. Un análisis simbólico sugerente que explora cómo pueden "leerse" algunos modelos de conflicto étnico en los anales históricos del carnaval yucateco y en los rituales de hoy puede hallarse en Bricker (1981:150-54).

49. Ver AGEY, RJ, "Causa seguida a Guillermo Canul y socios por los delitos de

daño y destrucción de propiedad ajena". 1912. y "Toca a la causa seguida a Pedro Chi".

50. *Ibid.*, "Causa seguida a Rigoberto Xitú y socios por rebelión". 1909; entrevistas con Jesús Campos Esquivel y Melchor Zozaya Raz.

51. Éste es precisamente el argumento que Scott (1985) formula con respecto de los campesinos malayos. Y continúa diciendo que en sociedades agrarias tan controladas, los campesinos han acudido, históricamente, a formas más "calladas", más rutinarias de resistencia. Ya hemos apuntado la importancia de dichas "formas cotidianas de resistencia" en las fincas porfirianas.

52. AGEY, RJ, "Toca a la causa seguida a Juan Jiménez y socios".

53. Hart (1987) asume de modo extremo la noción populista de un campesinado unificado en la lucha.

54. AGEY, RJ, 1909-1913, *passim*.

55. El subsecuente análisis sobre la desmovilización está delimitado a partir del trabajo de Joseph y Wells (1990b).

56. De hecho, los orígenes etimológicos del bandolerismo (del latín *bandire*, en inglés *to banish* [en castellano proscibir, deserrrar]) sugieren este proceso de exclusión, en el cual se crea un límite, una frontera entre la sociedad y el bandido. Este proceso tiene un desahogo todavía más fuerte en el término análogo *outlaw* [traducible al castellano como forajido]. Para un examen de cómo se etiquetan conductas para criminalizar la protesta popular y la resistencia, que se apoya en las venerables fuentes de la literatura anglosajona de la sociología de la desviación, y en la vertiente lingüística de la mdagación crítica propiciada principalmente por la academia francesa, ver Joseph (1990:18-25).

57. O como dice Knight (1986a:1:221) para México en general: "seduce y promete, pero también reprime".

58. Ver Genovese (1979:110-13). Los hacendados progresistas se aliaron dentro de la Liga de Acción Social en 1909. Ver Chacón (1981:118-31).

59. Ver el manejo judicial del notorio caso de San Nicolás, de abuso de un henequenero contra los peones (galletes en los pies y latigazos con alambre, etcétera). AGEY, RJ, "Toca a la causa seguida a Pedro Pinto y socios por los delitos de lesiones y atentados contra la libertad individual", 1914.

60. El colapso de esta "última apuesta de los oligarcas" se aborda en el capítulo final de mi libro con Wells 1997.

61. AGEY, RJ, "Incendio en la finca Texán", 1914; *rdy*, 31 de marzo de 1914.

62. AGEY, RJ, "Diligencias contra Juan Córdova", 1915.

63. *dy*, 6 de marzo de 1911.

64. Entrevista con el hijo de Campos, Jesús Campos Esquivel, 26 de diciembre de 1986.

65. Ver AGEY, RJ, "Toca a la causa seguida a Juan Jiménez y socios".

66. Sobre cómo usó el partido oficial el juego de beisbol en Yucatán, en los veinte y los treinta para movilizar el apoyo popular y "lorjar patria" en términos socioculturales y de infraestructura, ver Joseph (1988:29-61). El estardío tuvo tanto éxito en su campaña, que el beisbol se ha convertido en un pasatiempo regional, una anomalía en una nación que proclama en todas partes al futbol como el juego del pueblo.

67. En un ensayo reciente y muy sugerente, Gavin Smith plantea que los campesinos que participan en las recientes y relativamente exitosas invasiones de tierras en Perú, que él ha estudiado, "están comprometidos con señalar las diferencias entre

ellos pero, *al mismo tiempo*, buscan producir una imagen propia, homogénea al interior y distintiva en lo externo" (Smith 1991:181, el énfasis es mío). En otras palabras, establecida la heterogeneidad comunal, los puntos de diferencia deben negociarse continuamente, y la *propensión al conflicto* se torna una parte integral del proceso mediante el cual se forja la comunidad y una cultura de la resistencia. En el caso de los invasores de tierra peruanos, "actuar unificadamente [...] requiere un *proceso continuo* de intensa negociación de los significados —un proceso en el que además nunca se obtiene por completo la unidad cultural, sino que es un asunto abierto durante los intensos periodos de resistencia" (p. 204). Vale la pena poner a prueba la tesis de Smith en el contexto del México revolucionario, pese a que las fuentes orales y escritas rara vez aguantan una etnografía histórica así. En el caso de Yucatán, los sitiados *campesinos* pocas veces gozaron de la misma autonomía o movilidad que poseen los *comuneros* de Smith. Por tanto, pese a que eran esenciales estas estrategias negociadas de resistencia, ante la embestida de la cultura del henequén, eran difíciles de lograr, y en el mejor de los casos fueron tenues.

68. Véase, en particular, el ensayo de Rus sobre Los Altos de Chiapas (Joseph y Nugent 1994); el de Nugent y Alonso acerca del occidente de Chihuahua, y el de Becker (ibid.) sobre el noroeste de Michoacán. [Cf. nota p. 19. E.]

69. De nuevo, la obra magna de Knight (1986a) es menos merecedora de tal crítica (ver nota 3). A diferencia de otros populistas, Knight está constantemente alerta de las variaciones regionales y rehusa deducir mecánicamente la conducta y la conciencia de los actores históricos, a partir de las relaciones estructurales de producción, o lo que sería peor, a asumir que son producto de una conciencia preexistente.

Tradiciones selectivas en la reforma agraria y la lucha agraria: Cultura popular y formación del estado en el ejido de Namiquipa, Chihuahua, Daniel Nugent y Ana María Alonso

1. Agradecemos a todos los participantes en la conferencia de 1991 en San Diego, en especial a Adolfo Gilly y a William Roseberry, quienes hicieron comentarios específicamente sobre este ensayo. Algunas partes han sido presentadas en las reuniones de la American Anthropological Association, en Washington, D. C., en 1989, y en Nueva Orleans, en 1990; en un seminario del Departamento de Historia de la Universidad de Carolina del Norte, y en el Departamento de Antropología de la Universidad de Arizona. El planteamiento ha mejorado notablemente gracias a los comentarios y críticas que en esos contextos brindaron Philip Corrigan, Nick Dirks, Jane Hill y Daniela Spenser. Gracias también a Ellen Basso, Gil Joseph, Paul Liftman, Carlos Vélez-Ibáñez y Drexel Woodson, quienes comentaron versiones anteriores.

2. El ejido es un sistema de propiedad de la tierra basado en sistemas indígenas mesoamericanos, pero derivado también de los sistemas existentes en el sur de Europa en el siglo XIV (Meundieta y Núñez 1981:72-73). Empleamos el término para designar una unidad territorial (cuyo tamaño puede variar de menos de un centenar de hectáreas a más de cien mil) creada de acuerdo con leyes formuladas durante la revolución mexicana y con las políticas agrarias implementadas desde 1920. Aunque en términos ideales está compuesto fundamentalmente por tierras apropia-

das para el cultivo, el ejido puede caracterizarse por varios tipos de relaciones de producción. En Naniquipa, por ejemplo, los campos para la agricultura diseñados y reconocidos como "parcelas ejidales" (principalmente de temporal) son asignados a ejidatarios individuales y dedicados al cultivo de maíz y frijol. Las tierras comunales para apacentamiento del ejido de Naniquipa están abiertas al uso de cualquier miembro de la comunidad que posea ganado y lo mismo ocurre con los bosques comunales, donde la gente se abastece de leña, madera para cercas, troncos y de vez en cuando establece alambiques para la manufactura de sotol.

3. Véase Volosinov (1986) sobre el carácter multiacentual del signo ideológico.

4. En el discurso oficial de los derechos agrarios, el ejidatario es un sujeto masculino (véase, por ejemplo, la *Ley Federal de reforma agraria*, 1982). Angelina Casillas Moreno señala que en Julimes y El Ejido, Chihuahua, ninguna mujer asegura sus tierras mediante solicitudes formales de la organización del ejido; las mujeres con derecho a tierras del ejido lo habían obtenido a través de la herencia de padres o maridos (Casillas Moreno 1985:61).

5. Raymond Williams define la *tradición selectiva* como "una versión intencionalmente selectiva de un pasado aún por definir y de un presente predefinido, que se vuelve entonces muy útil en el proceso de definición e identificación sociales y culturales" (1977:115).

6. Las "dos dialécticas" de Comaroff proporcionan, en nuestra opinión, una reformulación útil y, sobre todo, concisa, de un buen número de ideas perspicaces que han surgido de la literatura sobre los campesinos y el estado, las teorías de la dependencia y la articulación de modos de producción escritas en los años sesenta y setenta. Con relación a esto véanse Long (1984) y Roseberry (1989:88ss, 145-74). Nugent (1991:93-94) analiza cómo el México rural del porfiriato (véase Katz 1986b) se puede comprender en términos de la manera en que la dialéctica de la articulación y la dialéctica interna se definían mutuamente. Un rasgo central de ese proceso fue la manera en que "la llamada acumulación primitiva de capital" (Marx [1867] 1906:784-805) afectó a las masas trabajadoras en el campo mexicano durante ese período. Desde el punto de vista del campesinado, la acumulación primitiva tenía consecuencias tanto estructurales (separación de los productores de sus medios de producción) como culturales. Los campesinos tuvieron que reorientar sus costumbres a la luz de la transformación de la tierra de *materia de trabajo*, cual era en sus comunidades, en una mercancía que no podían darse el lujo de adquirir y que circulaba en esferas de intercambio que tenían poco que ver con la vida de la comunidad. (Véanse también Chatterjee 1982; Cardoso 1980; Marx [1857-58] 1973:471-72; Nugent 1988b:16. Cf. Rosaldo 1989:196-217; Scott 1985; y Corrigan y Sayer 1985, sobre el estado y "sus" subordinados.)

7. ATN, 1.71 [06] E 75669; 1.24 [06] E 17.

8. *Ibid.*, 1.22 [06] E 182, 21 de agosto de 1889.

9. *Ibid.*, 1.24 [06] E 178.

10. AMCG, caja 10, exp. 122.

11. AMN, caja 2, 1906.

12. AMCG, caja 73, exp. 625, Jefe Municipal y Comandante Militar Cenobio Varela, Naniquipa, al Jefe Político del distrito de Guerrero, 17 de mayo de 1911; AMN, caja 3, carta sin firma, 8 de octubre de 1907; *ibid.*, carta firmada Victoriano Torres, Jefe municipal, 28 de abril de 1906.

13. ATN, queja de los campesinos de Naniquipa a Porfirio Díaz, 28 de julio de

1908; AMN, caja 2-bis, exp. 1900-1905, queja de los campesinos de Namiqúipa, transmitida por el jefe político para el jefe municipal.

14. AMCG, caja 73, exp. 625, 17 de mayo de 1911.

15. Por ejemplo, véase AMN, caja 3-bis, Jefe Político Urbano Zea al Jefe Municipal Namiqúipa, 25 de enero de 1907, notificándole la aprobación del gobierno de Chihuahua a la celebración de un contrato entre el concejo municipal y José Casavantes, para cortar madera en terrenos de común repartimiento. Sobre la protesta contra ese contrato realizada por los campesinos namiqúipeños, véase AMCG, caja 56, exp. 508, el Jefe Municipal al Jefe político, 22 de noviembre de 1906.

16. AGNCH, Protocolos, Namiqúipa, libro 1, 26 de mayo de 1906.

17. *ib.*, MB-18, caja 26, folio 8-C, de Concepción Cervantes, Namiqúipa, a Ricardo Flores Magón, Saint Louis, Missouri, 13 de octubre de 1905.

18. El movimiento, mayormente de clase media –e incluso *haut bourgeois* en su origen–, estaba encabezado por Francisco I. Madero, un terrateniente de Coahuila. Véase S. Terrazas (1985).

19. Entrevista con José Rascón Igualdo en la Ciudad de Chihuahua, junio de 1984.

20. AMCG, caja 73, exp. 625, 17 de mayo de 1911.

21. *Ibid.*, 1^o de julio de 1911.

22. AMN, caja 5-C, exp. 1918, carta de Mariano y Dolores Carrasco referente a la destrucción durante la revolución de las cercas que custodiaban las tierras compradas bajo la ley de 1905.

23. AMCG, caja 74, exp. 627, del Jefe Político Interino de Guerrero al Jefe Municipal de Namiqúipa.

24. Véase, por ejemplo, ASC, caja 7, Cruces, Presidente Seccional de Namiqúipa, al general en jefe, Victoriano Huerta, Chihuahua, 19 de julio de 1912.

25. Aunque la mayoría de los registros de la SCP fueron destruidos (entrevista con José Rascón Igualdo, Ciudad de Chihuahua, 1984), los "certificados de posesión" conferidos por la SCP a partir de 1913 se encuentran en AMN y AJMN.

26. Este último era sobrino de Concepción Cervantes, quien había mantenido correspondencia con el PJM en 1905. AMN, AJMN, *passim*.

27. Aunque Ortiz, nacido en 1866, era forastero, su familia había inmigrado a Namiqúipa a finales de la década de 1870 o a principios de la década de 1880, es decir, antes de que acabaran las guerras con los apaches. En principio, la SCP estaba totalmente compuesta de *originarios*; no obstante, Ortiz y dos de sus hermanos se hallaban entre los forasteros admitidos en la organización cuando ésta se fundó en 1906. Probablemente ello se debió a que haber nacido en la comunidad no era el único criterio para ser considerado originario; también lo era haber peleado contra los apaches. Ortiz actuaba como representante agrario de la comunidad en 1901. Irónicamente, él esbozó una solicitud al gobierno nacional quejándose de que los terrenos de común repartimiento estaban siendo invadidos por forasteros. ATN 1.24[06], exp. 23, 20 de marzo de 1901.

28. AMN, caja 6-D, *passim*.

29. Por ejemplo, AMN, Justicia, caja 1, caso de Gabino Carrasco vs. Eulalio Vázquez, marzo de 1925.

30. ASC, de la Secretaría de Gobierno del Estado de Chihuahua al Presidente de Cruces, Namiqúipa, 23 de septiembre de 1921; del Presidente de Galeana al Presidente de Cruces, 4 de octubre de 1921, informándole que el concejo municipal de Galeana,

al igual que los de Cruces y Naniquipa, había acordado aceptar al gobernador de Chihuahua como mediador en el conflicto con los herederos de Enrique Müller.

31. AGN, CNA, Actas 8:13ss.

32. AMN, Justicia, del Procurador General de Justicia, Jesús Muñeraz, Chihuahua, al Agente Subalterno del Ministerio Público, Reyes Ortiz, Naniquipa, 18 de febrero de 1925. Ortiz intentaba una vez más desacreditar a la SCP para poder convencer al gobierno de Chihuahua de reducir las actividades de ésta; pero no obtuvo respaldo por parte de los funcionarios de alto nivel.

33. AMN, 16 de julio de 1923. De acuerdo con una circular de la CNA de 1919, los concejos municipales no podían administrar las tierras del pueblo. AMN, caja 5-D, Secretario General del Poder Ejecutivo, Ramo de Fomento, Chihuahua, Circular n. 1260, 16 de agosto de 1919, transcripción de la circular de la CNA del 11 de julio de 1919. Sobre las protestas contra Ortiz por la expedición de permisos agrarios por parte del presidente municipal durante 1921-22, véase AMN, caja 7, José Rascón y Tena, Vicepresidente, SCP, Naniquipa, al Presidente y al Concejo municipales, 13 de agosto de 1924.

34. AGCA, exp. 24:432 (721.1), 18 de noviembre de 1922.

35. AGN, CNA.RP. De este territorio, en 1926 unas 302 hectáreas junto al río Santa María eran de campos de riego; otras 5,900 hectáreas eran de temporal, y más de 65 mil hectáreas eran de pastizaje. Véase AGRA. Casi la mitad de las tierras clasificadas en los veinte como tierras de pastizaje resultaron adecuadas para el cultivo en las siguientes décadas, a condición de llevar a cabo ciertas obras.

36. CNA, Actas, *passim*.

37. Véase, por ejemplo, el intercambio León-Fitzmaurice analizado en el texto de este capítulo.

38. Para un análisis de cómo un discurso dominante puede apropiarse y reforzar, para sus propios fines, un conjunto de nociones de masculinidad ya existentes, véase C. Gill (1991). El ejemplo que él analiza es el de los dueños de plantaciones en Yucatán en el siglo XIX.

39. Entre 1916 y 1980 sólo 17 por ciento de las solicitudes de restitución fueron concedidas, en contraste con el 79 por ciento de las solicitudes de dotación. Durante ese mismo periodo, sólo se cumplieron 214 restituciones, en comparación con las 21 289 dotaciones (Sanderson 1984). Dicho de otra manera, sólo un 1 por ciento de los ejidos de México se formaron a través del reconocimiento del estado a los antiguos derechos de los campesinos sobre la tierra.

40. Lema del PRI en los años ochenta.

41. AMN, caja 8, 29 de agosto de 1925.

42. El Acta de Deslinde (AMN, caja 8-B, 1° de septiembre de 1925) que ratifica los límites del ejido, y el Acta de Posesión Provisional (AMN, caja 8-B, 1° de septiembre de 1925) que ratifica la aceptación del ejido, fueron firmadas solamente por 35 y 39 vecinos, respectivamente, sin contar al presidente municipal, los representantes del CPA y el ingeniero. Sólo 32 personas votaron en la elección de representantes ante el CPA. AGCA, exp. 24:432(721.1), 27 de mayo de 1927. Véase también la nota 15.

43. AGCA, Bienes Comunales, exp. 24:432(721.1).

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*

46. *Ibid.* La mayoría de los hombres de Naniquipa sabía firmar; los que no sabían buscaban a alguien que firmara por ellos. Es significativo que, de los veintidos

que si firmaron, sólo siete habían suscrito el Acta de Posesión Provisional un año antes; y que ocho de ellos firmaban en 1928 un documento según el cual se comprometían a pagar impuestos por sus tierras a condición de que éstas fuesen "respetadas como propiedad privada" (es decir, que no fuesen incluidas en el ejido), AMN, caja 9, 23 de septiembre de 1928.

47. Además de señalar irregularidades en la administración de Reyes Ortiz, los namiquipeños se quejaron de que tenía otro cargo público (subagente del Ministerio Público) y que "la distribución de tierras que ha hecho no se basa en la ley y [...] ninguno de los ejidatarios sabe nada de su administración; sólo él sabe lo que ha hecho". AGCCA, Bienes Comunales, exp. 24:432(721.1), ingeniero Ignacio Solís al oficial mayor de la CNA, 27 de mayo de 1927. Solís comentó que los namiquipeños "expresan ideas antiagraristas". El oficial mayor respondió que había que ignorar la opinión de los namiquipeños acerca del estatus de las tierras. AGCCA, exp. 24:432(721.1), 2 de junio de 1927.

48. AMN, caja 9 (mes desconocido), 21, 1924. Las quejas contra Ortiz incluían un cargo que él hizo a la comunidad de Namiquipa por 1 806 pesos cuando fungía como su representante agrario en 1921. Véase AGCCA, exp. 24:432(721.1), solicitud de funcionarios de la SCP al Presidente de México, Namiquipa, 17 de mayo de 1925.

49. AGCCA, exp. 24:432(721.1), Certificado de Elección, 6 de febrero de 1928.

50. *Ibid.*, Alejandro Muñoz, ayudante de dibujante, Chihuahua, al ingeniero Ignacio Solís, delegado de la CNA, 15 de febrero de 1928.

51. El 23 de septiembre de 1928, casi quinientos namiquipeños asistieron a una asamblea organizada por José Rascón y Tena, José Cervantes y Arcadio Maldonado, en la que éstos nombraron representantes que determinarían los impuestos que debía cada uno de ellos. Todos estaban dispuestos a pagar impuestos a condición de que sus tierras fueran respetadas como propiedades privadas "de acuerdo con la concesión hecha por el Caballero de Clix y reconocida por el Gobierno de la Unión", es decir, por el régimen de Porfirio Díaz. AMN, caja 9, 23 de septiembre de 1928.

52. Véase Alonso (1988b:23-24, revisado como Alonso 1992b), donde se desartollan más las observaciones que aquí se hacen sobre la masculinidad, los derechos sobre la tierra y el control sobre la actividad productiva. Sobre la distinción entre trabajo y labor, véase Calagione y Nugent (1992). Sobre la tierra como materia de labor, véanse Marx [1857-58] (1973:471-72), [1867] (1906:198-99); Chatterjee (1982).

53. AMN, caja 5-C, "Acuerdo referente al terreno de común repartimiento", Namiquipa, 3 de febrero de 1918.

54. AGCCA, Bienes Comunales, exp. 24:432(721.1), Namiquipa, 18 de noviembre de 1922.

55. AMN, caja 6, Namiquipa, 15 de julio de 1929.

56. De hecho, dos de las peticiones de los años veinte fueron simplemente versiones puestas al día de una petición de 1908: AMN, caja 7, José Rascón y Tena al Presidente Municipal, Namiquipa, 13 de agosto de 1924; y AGCCA, Namiquipa, 18 de noviembre de 1922. Ambos son nuevas versiones de AMN, 28 de julio de 1908. Puede encontrarse un análisis más extenso de la memoria histórica articulada en estas peticiones en Alonso (1988a y b, o 1992b).

57. Después de 1916, muchos namiquipeños se volvieron contra Villa y formaron milicias locales para combatirlo. Sin embargo, no se consideraban carrancistas, sino defensores de su patria chica (Alonso 1988c). Aunque durante la fase guerrillera de su movimiento Villa exigió alimentos y provisiones a los campesinos y ordenó que se

tomaran represalias contra las comunidades e individuos que no lo apoyaran (incluyendo a Namiquipa y sus habitantes), sus antiguas relaciones con los campesinos de Chihuahua habían sido extremadamente positivas (Alonso 1988c) y, de hecho, para muchos siguieron siendo positivas hasta que Villa fue asesinado en 1923 (véase Osorio 1990).

58. AGCCA, exp. 24:432(721.1), petición de la SCP, Namiquipa, 17 de mayo de 1925.

59. AEN, Adolfo Delgado, presidente del CPA, Namiquipa, al Procurador de los Pueblos, Chihuahua, 6 de mayo de 1928.

60. En esa época era común referirse al gobierno federal como *la federación*.

61. AGCCA, exp. 24:432(721.1), petición de 288 namiquireños al Presidente de México, Namiquipa, 29 de enero de 1925, protestando por la formación del ejido.

62. AEN, Delgado al Procurador de Pueblos, Namiquipa, 6 de junio de 1928, explicándole por qué se oponían los namiquireños a la ley agraria.

63. AMN, caja 7, José Rascón y Tena, Vicepresidente de la SCP, al Concejo municipales, 13 de agosto de 1924.

64. Acerca del localismo véase Alonso (1988c).

65. AMN, caja 5-D, Ramo de Fomento, Circular n. 1260.

66. AEN, Delgado al procurador de Pueblos, Namiquipa, 6 de junio de 1928.

67. Antonio Díaz Soto y Gama escribió: "Para los norteños [...] la solución [a la desigual distribución de la tierra en los años veinte] reside en dividir los enormes latifundios y crear un gran número de propiedades privadas pequeñas". Citado en Mendieta y Núñez (1983:184). No obstante, las investigaciones recientes sobre la cuestión agraria en el norte han revelado algunos ejemplos en Chihuahua en los que las demandas "clásicas" —tierra y libertad, que se devuelvan a los pobladores las tierras que les fueron robadas— eran articuladas por los habitantes de antiguas colonias que también habían sido asentamientos militares, como Namiquipa, así como por trabajadores de las haciendas, comunidades amerindias y trabajadores migratorios, la clase obrera de Chihuahua "semindustrial y semiagrícola" (F. Katz 1974; Nugent 1990:299-302; véanse también F. Katz 1988d:243; González Herrera 1998).

68. AGCCA, exp. 24:432(721.1). Cf. las observaciones de Luis León, citado líneas atrás en este mismo capítulo, p. 191.

69. La documentación disponible brinda muy poca luz sobre la manera en que ello ocurrió. El hijo de José Rascón y Tena nos dijo que los agraristas quemaron el archivo de la SCP que estaba en el rancho de su padre en algún momento de los años treinta. Entrevista con José Rascón Iguado, ciudad de Chihuahua, junio de 1984.

70. Para un análisis de la aparente insensibilidad de muchos namiquireños ante la forma en que eran explotados por los comerciantes y por el mercado capitalista por producir sus mercancías "independientemente", véanse Alonso (1992a) y Nugent (1992).

71. Nuestra aparente falta de atención en este ensayo a la diferenciación interna sobre líneas de clase en la comunidad no se debe a una noción romántica o heroica de las comunidades campesinas como entidades homogéneas, sino a que sabemos que esa diferenciación era limitada y no jugaba un papel significativo en la oposición al ejido por parte de la mayoría de los varones de Namiquipa.

72. Sobre la venta de tierras ejidales en Galeana, véase AGRA, 23-399, 12 de septiembre de 1979. Sobre el ejido de Casas Grandes, véase AGN, CNA.RP, enero de 1927.

La información sobre su disposición procede de Jesús Vargas, comunicación personal.

73. Cf. Stern (1987), quien subraya (entre otros valiosos puntos metodológicos) la utilidad de emplear escalas de tiempo múltiples y más largas en el análisis de la conciencia y las movilizaciones campesinas.

74. Alonso (1988a) incluye un extenso análisis de la contienda armada entre los colonos y los indígenas.

75. AMN, caja 6, texto de un acuerdo del CPA, Naniquipa, 15 de julio de 1929.

Formas cotidianas de formación del estado: algunos comentarios disidentes acerca de la "hegemonía", Derek Sayer

1. Agradezco a Helen Robbins por su transcripción de algunos de mis comentarios sobre las ponencias, que me ha servido como base para este ensayo.

2. Corrigan y Sayer (1985). Se publicó una nueva edición de este libro en la serie Blackwell Ideas, en 1991, con un nuevo postfacio y un suplemento bibliográfico. El postfacio trata algunos de los temas que surgieron aquí. Véanse también Corrigan (en este volumen: 25-27, y en 1990b) y Sayer (1992).

3. Además de su ponencia en este volumen, véanse Alonso (1988d y Nugent (1989a). Véanse también los ensayos de Rus y Becker (Joseph y Nugent 1994) para una ilustración de la manera compleja y con frecuencia contradictoria en que los llamados "proyectos hegemónicos" confinan a los súbditos del estado. El trabajo reciente de María Teresa Koreck abunda en ejemplos de esta naturaleza.

4. Sobre mi punto de vista respecto de estas cuestiones véase Sayer (1987:126-49, y en especial 1991).

5. En lo que toca a Max Weber tengo en mente sus famosos ensayos "La política como vocación" y (especialmente) "La ciencia como vocación", ambos publicados por Gerth y Mills (1970). Véase también Sayer (1991, el último capítulo).

6. En mi opinión, este brillante ensayo es una de las contribuciones más importantes que se hayan hecho en los últimos años a la sociología del poder.

7. Véase Weber, "La política como vocación", en Gerth y Mills (1970).

BIBLIOGRAFÍA

ARCHIVOS

Ciudad de México

- FC Fondo Gobernación
CNA. Actas Comisión Nacional Agraria, Actas
CNA.RP Comisión Nacional Agraria, Resoluciones Presi-
denciales
- AGRA Archivo General de la Reforma Agraria
AHDN Archivo Histórico de la Defensa Nacional
AHSEP Archivo Histórico de la Secretaría de Educación Pública
ATN Archivo de Terrenos Nacionales
BN.AFM Biblioteca Nacional, Archivo Francisco Madero
CEHMC Centro de Estudios de Historia de México, CONDUMEX
FDLI Fondo Bernardo Reyes
CGPD o CPD Colección General Porfirio Díaz, Universidad Iberoame-
ricana

Chihuahua

- AFN Archivo Ejidal de Namiquipa, Namiquipa
AGNCh Archivo General de Notarías, Estado de Chihuahua, Ciu-
dad Chihuahua
AJMN Archivo del Juzgado, Municipio de Namiquipa, Nami-
quipa
AMCG Archivo Municipal de Ciudad Guerrero
AMN Archivo Municipal de Namiquipa
ASC Archivo Seccional de Cruces, Municipio de Namiquipa
CIDECH Centro de Investigación y Documentación del Estado de
Chihuahua, Chihuahua

Yucatán

- AGEY Archivo General del Estado de Yucatán, Mérida
RJ Ramo de Justicia

Perú

BNP Biblioteca Nacional del Perú

Estados Unidos

BL Bancroft Library, Berkeley, California

NA National Archives, Washington, DC

RC Record Groups (59, 84)

SD-CPR Department of State Consular Post Records:
Progreso

PERIÓDICOS

DY *Diario Yucateco* (Mérida, Yucatán)

New York Times

PO *Periódico Oficial* (Saltillo, Coahuila)

RDM *Revista de Mérida* (Mérida, Yucatán)

RdY *Revista de Yucatán* (Mérida, Yucatán)

El Siglo XIX (Ciudad de México)

Tiempo (Ciudad de México)

LIBROS Y ARTÍCULOS

Abercrombie, Nicholas, Stephen Ullil, y Bryan S. Turner. 1980. *The Dominant Ideology Thesis*. Londres: George Allen and Unwin.

Abrams, Philip. [1977] 1988. "Notes on the Difficulty of Studying the State", *Journal of Historical Sociology* 1(1):58-89.

Abu-Lughod, Lila. 1990. "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women", *American Ethnologist* 17(1): 41-55.

Adas, Michael. 1982. "Bandits, Monks, and Pretender Kings: Patterns of Peasant Resistance and Protest in Colonial Burma, 1826-1941", en Robert Weller y Scott Guggenheim (comps.), *Power and Protest in the Countryside*. Durham: Duke University Press.

Aguilar, Citlali. 1991. "El trabajo de los maestros: una construcción cotidiana", tesis de licenciatura. Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional, México.

Aguilar Camín, Héctor. 1980. "The Relevant Tradition: Sonoran Leaders in the Revolution", en *Caudillo and Peasant in the Mexican Revolution*. Ver Brading 1980.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1988. "Formación de una teoría y una práctica

- indigenistas", en *Instituto Nacional Indigenista: 40 Años*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- et al. (comps.). 1976. *El indigenismo en acción: XXV aniversario del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Agulhon, Maurice. 1970. *La République au village: les populations du Var de la révolution a la Seconde République*. París: Plon.
- Albó, Xavier. 1987. "From MNRistas to Kataristas to Katari", en *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*. Ver Stern 1987.
- Almada, Francisco R. 1964. *La revolución en el estado de Chihuahua*. 2 vols. Chihuahua: Biblioteca del Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.
- Alonso, Ana María. 1986. "The Hermeneutics of History". Trabajo presentado en el seminario del History Department, University of Chicago.
- . 1988a. "Gender, Ethnicity, and the Constitution of Subjects: Accommodation, Resistance, and Revolution on the Chihuahuan Frontier", tesis de doctorado, University of Chicago.
- . 1988b. "Progress' as Disorder and Dishonor", *Critique of Anthropology* 8(1):13-33.
- . 1988c. "U.S. Military Intervention, Revolutionary Mobilization, and Popular Ideology in the Chihuahuan Sierra, 1916-1917", en *Rural Revolt in Mexico and U.S. Intervention*. Ver Nugent 1988a.
- . 1988d. "The Effects of Truth: Re-presentations of the Past and the Imagining of Community", *Journal of Historical Sociology* 1(1):33-57.
- . 1992a. "Work and Gusto: Gender and Re-Creation in a North Mexican Pueblo", en John Calagione, Doris Francis y Daniel Nugent (comps.). *Workers' Expressions: Beyond Accommodation and Resistance*. Albany: State University of New York Press.
- . 1992b. "Gender, Power, and Historical Memory: Discourses of Serrano Resistance", en Judith Butler y Joan Scott (comps.), *Feminists Theorize the Political*. Nueva York: Routledge.
- Aman, Kenneth, y Cristián Parker (comps.). 1991. *Popular Culture in Chile: Resistance and Survival*. Boulder: Westview Press.
- Amerlinck de Bontempo, Marijosé. 1982. "La reforma agraria en la hacienda de San Diego de Riverde", en Heriberto Moreno García (comp.), *Después de los latifundios*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso/New Left Books.
- Anguiano, Arturo. 1975. *El estado y la política obrera del cardenismo*. México: Era.
- Angulo, Andrés (comp.). 1956. *Herencia política del Coronel Miguel Lara y Ortega*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Ankerson, Dudley. 1984. *Agrarian Warlord: Saturnino Cedillo and the Mexican Revolution in San Luis Potosí*. DeKalb: Northern Illinois Press.

- Anónimo. 1946. "Los ideales de Hidalgo sólo se realizarán plenamente con un partido del proletariado", *Unidad Socialista* 2(3).
- Arias, Jacinto. 1984. *Historia de la colonia de "Los Chornos"*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado.
- . 1985. *San Pedro Chenalhó: algo de su historia, cuentos y costumbres*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado.
- Arizpe, Lourdes. 1973. *Parentesco y economía en una sociedad nahua: Nican Pehua Zacatipán*. México: Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública.
- Arnold, David. 1984. "Gramsci and Peasant Subalternity in India", *Journal of Peasant Studies* 11(4):155-77.
- Aubry, Andrés. 1991. *San Cristóbal de Las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental, 1528-1990*. San Cristóbal, Chiapas: INAREMAC.
- Azuela, Alicia. 1986. "Rivera and the Concept of Proletarian Art", en Cynthia Newman Helms (comp.), *Diego Rivera: A Retrospective*. Nueva York: Norton.
- Bailey, David C. 1978. "Revisionism and the Recent Historiography of the Mexican Revolution", *Hispanic American Historical Review* 58(1):62-79.
- Bartra, Armando. 1985. *Los herederos de Zapata*. México: Era.
- Bartra, Armando, y Manuel Aurrecochea. 1988 y 1989. *Puros cuentos: la historia de la historieta en México*. 2 vols. México: Grijalbo.
- Bartra, Roger. 1982. "Lombardo o Revueltas", en Roger Bartra (comp.), *El reto de la izquierda*. México: Grijalbo.
- . 1987. *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*. México: Grijalbo.
- . 1991. "Mexican *Oficio*: The Miseries and Splendors of Culture", *Third Text* 14:7-16.
- Basadre, Jorge. 1970. *Historia de la República del Perú, 1822-1933*, vol. 10. Lima: Editorial Universitaria.
- Bastian, Jean-Pierre. 1986. "Metodismo y rebelión política en Tlaxcala, 1874-1920", en *Memorias del Primer Simposio Internacional de Investigaciones Socio-históricas sobre Tlaxcala*. Tlaxcala: Gobierno del Estado/Universidad Iberoamericana.
- Baumann, Friedericke. 1983. "Landowners, Peasants, and the Expansion of Capitalist Agriculture in Chiapas, 1896-1916", *Mesoamérica* 4(5):8-63.
- Bayly, C. A. 1988. "Rallying Around the Subaltern", *Journal of Peasant Studies* 16(1):110-20.
- Beals, Carleton. 1931. *Mexican Maze*. Filadelfia: Book League of America.
- Becker, Marjorie. 1987. "Black and White and Color: Cardenismo and the Search for a *Campesino* Ideology", *Comparative Studies in Society and History* 29:453-65.
- . 1988a. "Lázaro Cárdenas and the Mexican Counter-Revolution: The Struggle over Culture in Michoacán, 1934-1940", tesis de doctorado, Yale University.

- . 1988b. "Lázaro Cárdenas, Cultural Cartographers, and the Limits of Everyday Resistance in Michoacán, 1934-40". Trabajo presentado en el 46 Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam.
- . 1989. "Cardenistas, Campesinos, and the Weapons of the Weak: The Limits of Everyday Resistance in Michoacán, 1934-1940". *Peasant Studies* 16:233-50.
- . 1995. *Setting the Virgin on Fire: Lázaro Cárdenas, Michoacán Campesinos, and the Redemption of the Mexican Revolution*. Berkeley: University of California Press.
- Beekman, John, y James C. Hefley. 1968. *Peril by Choice: The Story of John and Elaine Beekman, Wycliffe Bible Translators in Mexico*. Grand Rapids: Zondervan Press.
- Beezley, William H., y Judith Ewell (comps.). 1987. *The Human Tradition in Latin America: The Twentieth Century*. Wilmington: Scholarly Resources.
- Beezley, William H., Cheryl E. Martin y William E. French (comps.). 1994. *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*. Wilmington: Scholarly Resources.
- Behar, Ruth. 1990. "Rage and Redemption: Reading the Life Story of a Mexican Market Woman", *Feminist Studies* 16:223-58.
- Benjamin, Thomas. 1989. *A Rich Land, A Poor People: Politics and Society in Modern Chiapas*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- . 1994. "'La Revolución es un bloque': The Origins of Official History of the Mexican Revolution", *Mexican Studies / Estudios Mexicanos* 10.
- Benjamin, Thomas, y Mark Wasserman (comps.). 1990. *Provinces of the Revolution: Essays on Regional Mexican History, 1910-1929*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Benjamin, Walter. 1968. *Illuminations*. Trad. de Harry Zohn. Nueva York: Harcourt, Brace and World.
- Berman, Marshall. 1992. "Why Modernism Still Matters", en Scott Lash y Jonathan Friedman (comps.), *Modernity and Identity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Betancourt Pérez, Antonio. 1983. *La problemática social: ¿primera chispa de la Revolución Mexicana?* Mérida: Gobierno del Estado/Academia Yucatecnense.
- Bois, Paul. 1971. *Paysans de l'ouest*. París: Flammarion.
- Bojórquez Urzáiz, Carlos. 1977. "El Yucatán de 1847 hasta 1851: breves apuntes sobre el trabajo y la subsistencia", *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán* 5:18-25.
- . 1979. "Regionalización de la política agraria de Yucatán en la segunda mitad del siglo XIX", *Revista de la Universidad de Yucatán* 21:32-45.
- Bolio Ontiveros, Edmundo. 1967. *Yucatán en la dictadura y en la Revolución*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.
- Brading, David A. (comp.). 1980. *Caudillo and Peasant in the Mexican Revolu-*

- lution. Cambridge: Cambridge University Press. Ed. en español: 1985. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1988. *Mito y profecía en la historia de México*. México: Vuelta.
- Bricker, Victoria Reifler. 1981. *The Indian Christ, The Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*. Austin: University of Texas Press.
- Bright, Charles, y Susan Harding (comps.). 1981. *Statemaking and Social Movements*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Brinton, Crane. 1965. *The Anatomy of Revolution*. Nueva York: Vintage Books.
- Britton, John A. 1979. "Teacher Unionization and the Corporate State in Mexico, 1931-1945", *Hispanic American Historical Review* 59(4):674-90.
- Brown, Peter. 1982. *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Burch, Noel. 1969. *Praxis du cinéma*. París: Gallimard.
- Bustamante Álvarez, Tomás. 1987. "Periodo 1934-1940", en *Historia de la cuestión agraria mexicana: Estado de Guerrero, 1867-1940*. México: Gobierno del Estado de Guerrero/Universidad Autónoma de Guerrero/Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México.
- Buve, Raymond Th. J. 1975. "Peasant Movements, Caudillos, and Land Reform During the Revolution (1910-1917) in Tlaxcala, Mexico", *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 18:112-52.
- . 1982. "Compadrazgo, Local Politics, and the Revolution in Tlaxcala (1910-1917): Some Questions, Hypotheses, and Comments", en Maarten E. Jansen y Ted J. Leyenaar (comps.), *The Indians of Mexico in Pre-Columbian and Modern Times*. Leiden: Rutgers B. V.
- . 1985. "Jefes menores de la Revolución Mexicana y los primeros avances en la consolidación nacional: el caso de Tlaxcala (1910-1920)", manuscrito inédito.
- . 1988. "'Neither Carranza nor Zapata!': The Rise and Fall of a Peasant Movement that Tried to Challenge Both, Tlaxcala, 1910-19", en *Riot, Rebellion, and Revolution*. Véase Katz 1988a.
- . 1989. "Agricultores, dominación política y estructura agraria en la Revolución Mexicana: el caso de Tlaxcala (1910-1918)", *Revista Mexicana de Sociología* 51(2):181-236.
- . 1990. "Tlaxcala: Consolidating a Cacicazgo", en *Provinces of the Revolution*. Véase Benjamin y Wasserman (comps.) 1990.
- Buve, Raymond Th. J., y Romana Falcón. 1989. "Tlaxcala and San Luis Potosí Under the Sonorenses (1920-1934): Regional Revolutionary Power Groups and the National State", en *Region, State, and Capitalism in Mexico*. Véase Pansters y Ouweneel (comps.) 1989.
- Calagione, John P., y Daniel Nugent. 1992. "Introduction: Beyond Accommodation and Resistance on the Margins of Capitalism", en Calagione et al., *Workers' Expressions: Beyond Accommodation and Resistance*. Albany: State University of New York Press.
- Calvo, Angelino, et al. 1989. *Voces de la historia: Nuevo San Juan Chamula,*

- Nuevo Huixtán, Nuevo Matzám.* San Cristóbal, Chiapas: DESMI/Universidad Autónoma de Chiapas.
- Calzadiaz Barrera, Alberto. 1979. *Hechos reales de la Revolución.* Vol. 1. México: Patria.
- Camacho, Salvador. 1992. *Educación socialista en Aguascalientes, 1934-1940.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Cancian, Frank. 1965. *Economics and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargo System in Zinacantán.* Stanford: Stanford University Press.
- . 1972. *Change and Uncertainty in a Peasant Economy: The Maya Corn Farmers of Zinacantán.* Stanford: Stanford University Press.
- Cardoso, Ciro (comp.). 1980. *México en el siglo XIX: historia económica y de la estructura social.* México: Nueva Imagen.
- Carmagnani, Marcello. 1982. "Local Governments and Ethnic Governments in Oaxaca", en Karen Spalding (comp.), *Essays in the Political, Economic, and Social History of Colonial Latin America.* Newark, Delaware: University of Delaware Latin American Studies Program.
- Carnoy, Martin. 1984. *The State and Political Theory.* Princeton: Princeton University Press.
- Carr, Barry. 1980. "Recent Regional Studies of the Mexican Revolution", *Latin American Research Review* 15(1):3-14.
- . 1992. *Marxism and Communism in Twentieth-Century Mexico.* Lincoln: University of Nebraska Press. Ed. en español: 1996. *La izquierda mexicana a través del siglo xx.* México: Era.
- Casillas Moreno, Angelina. 1985. *La mujer en dos comunidades de emigrantes (Chihuahua).* México: Secretaría de Educación Pública.
- Castillo Burguete, María T. 1988. "Producción y comercialización de granos básicos: el movimiento de la unión estatal de productores de maíz de Chiapas", tesis, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.
- Cerulli, Mario. 1989. Tesis de doctorado en historia, sin título, University of Leiden.
- Chacón, Ramón. 1981. "Yucatán and the Mexican Revolution: The Pre-Constitutional Years, 1910-1918", tesis de doctorado, Stanford University.
- Chakrabarty, Dipesh. 1985. "Invitation to a Dialogue", en *Subaltern Studies IV.* Véase Guha 1985.
- . 1991. "Subaltern Studies and Critique of History", *Arena* (Melbourne) 96:105-20.
- Chartier, Roger. 1987. *The Cultural Uses of Print in Early Modern France.* Princeton: Princeton University Press.
- Chassen-López, Francie. 1977. *Lombardo Toledano y el movimiento obrero mexicano, 1917-1940.* México: Extemporáneos.
- Chatterjee, Partha. 1982. "Agrarian Relations and Communalism in Bengal, 1926-1935", en *Subaltern Studies I.* Véase Guha 1982a.
- . 1983. "Gandhi and the Critique of Civil Society", en *Subaltern Studies II.* Véase Guha 1983a.

- . 1986. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* Tokio: Zed Books for United Nations University.
- . 1987. "Caste and Subaltern Consciousness", en Ranajit Guha (comp.), *Subaltern Studies VI*. Delhi: Oxford University Press.
- . 1990. "The Nationalist Resolution of the Women's Question", en Kumkum Sangari y Sudesh Vaid (comps.), *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Chevalier, François. 1989. "La libertad municipal, antigua y permanente reivindicación mexicana", *Revista Mexicana de Sociología* 51(2):433-49.
- Cirese, Alberto. 1979. *Ensayo sobre las culturas subalternas*. México: Cuadernos de la Casa Chata.
- Civeira Taboada, Miguel. 1974. "Francisco I. Madero contra Carlos R. Menéndez", manuscrito inédito.
- Civera, Alicia. 1988. "Política educativa del gobierno del Estado de México, 1934-1940", *Secuencia* (México) 5:39-50.
- Coatsworth, John. 1976. "Anotaciones sobre la producción de alimentos durante el Porfiriato", *Historia Mexicana* 26(2):167-87.
- . 1988a. "Patterns of Rural Rebellion in Latin America: Mexico in Comparative Perspective", en *Riot, Rebellion, and Revolution*. Véase Katz 1988a.
- . 1988b. "Comment on 'The United States and the Mexican Peasantry'", en *Rural Revolt in Mexico*. Véase Nugent 1988a.
- Cobb, Richard. 1972. *The Police and the People*. Oxford: Oxford University Press.
- Cockroft, James D. 1967. "El maestro de primaria en la Revolución Mexicana", *Historia Mexicana* 16(4):565-87.
- . 1983. *Mexico: Class Formation, Capital Accumulation, and the State*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Cohn, Bernard. 1980. "History and Anthropology: The State of Play", *Comparative Studies in Society and History* 22(2):198-221.
- Collier, George. 1989. "Changing Inequality in Zinacantán: The Generations of 1918 and 1942", en Victoria Reifler Bricker y Gary H. Gossen (comps.), *Ethnographic Encounters in Southern Mesoamerica*. Austin: University of Texas Press.
- Comaroff, John L. 1982. "Dialectical Systems, History, and Anthropology: Units of Study and Questions of Theory", *Journal of Southern African History* 8(2):143-72.
- . 1987. "Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice, and the Signs of Inequality", *Ethnos* 52:3-4:301-23.
- Connell, R. W. 1987. *Gender and Power*. Stanford: Stanford University Press.
- Córdova, Arnaldo. 1973. *La ideología de la Revolución Mexicana: la formación del nuevo régimen*. México: Era.
- . 1974. *La política de masas del cardenismo*. México: Era.
- . 1984. "Nación y nacionalismo en México", *Nexus* 83.

- . 1989. *La revolución y el estado en México*. México: Era.
- Corrigan, Philip. 1975. "On the Politics of Production: A Comment on 'Peasants and Politics' by Eric Hobsbawm", *Journal of Peasant Studies* 2(3):341-49.
- . 1990a. *Social Forms/Human Capacities*. Londres: Routledge.
- . 1990b. "State Formation (Entry for a Dictionary) (1986)", en *Social Forms/Human Capacities*.
- Corrigan, Philip, Bruce Curtis y Robert Lansing. S.f. "The Political Space of Schooling", mimeógrafo.
- Corrigan, Philip, Harvie Ramsay y Derek Sayer. 1978. *Socialist Construction and Marxist Theory: Bolshevism and Its Critique*. Nueva York: Monthly Review Press.
- . 1979. *For Mao*. Londres: Macmillan.
- . 1980. "The State as a Relation of Production", en Corrigan (comp.), *Capitalism, State Formation, and Marxist Theory*. Londres: Quartet Books.
- Corrigan, Philip, y Derek Sayer. [1982] 1985. "Marxist Theory and Socialist Construction in Historical Perspective", *Utafiti* 6(2):127-58.
- . 1983. "Late Marx: Continuity, Contradiction and Learning", en *Late Marx and the Russian Road*. Véase Shanin 1983.
- . 1985. *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Basil Blackwell.
- Cosío Villegas, Daniel. 1956. *Historia moderna de México: el Porfiriato*. México: Hermes.
- Craig, Ann L. 1983. *The First Agraristas*. Berkeley: University of California Press.
- Das, Veena. 1987. "Subaltern as Perspective", *Subaltern Studies VI*. Delhi: Oxford University Press.
- Davidson, Alastair. 1984. "Gramsci, the Peasantry and Popular Culture", *Journal of Peasant Studies* 11(4):139-53.
- De Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Trad. de Steven Rendall. Berkeley: University of California Press.
- De la Peña, Guillermo. 1981. *A Legacy of Promises*. Austin: University of Texas Press.
- . 1989. "Local and Regional Power in Mexico", *Texas Papers on Mexican* n. 88-01. Austin: The Mexican Center of the Institute of Latin American Studies.
- Deere, Carmen Diana. 1990. *Household and Class Relations*. Berkeley: University of California Press.
- Del Castillo, Porfirio. 1953. *Puebla y Tlaxcala en los días de la Revolución*. México: Zavala.
- Díaz Soto y Gama, Antonio. 1953. "La ley agraria del villismo", en *El Universal* (México), 22 y 29 de abril.
- Domínguez, José Luis. 1981. "Situación política en el partido de Sonora

- (1911-1916)", en *Yucatán: peonaje y liberación*. Véase González Rodríguez et al. 1981.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Londres: Ark Paperbacks.
- Dow, James W. 1971. *Santos y supervivencias: funciones de la religión en una comunidad otomí*. México: Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública.
- Doyle, William. 1989. *The Oxford History of the French Revolution*. Oxford: Clarendon Press.
- Duarte Morales, Teodosio. 1968. *El rugir del cañón*. Ciudad Juárez: B. Herrera.
- Durkheim, Emile. 1957. *Professional Ethics and Civic Morals*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Edel, Mathew. 1966. "El ejido en Zinacantán", en Evon Z. Vogt (comp.), *Los zinacantecos*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Eklof, Ben. 1990. "Peasants and Schools", en Eklof y S. P. Frank (comps.), *The World of the Russian Peasant: Post-Emancipation Culture and Society*. Boston: Unwin Hyman.
- Embriz Osorio, Arnulfo, y Ricardo León García. 1982. *Documentos para la historia del agrarismo en Michoacán*. México: Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México.
- Engels, Friedrich. [1884] 1942. *The Origin of the Family, Private Property, and the State*. Trad. de la 4a edición alemana. Nueva York: International Publishers.
- Escobar, Arturo. 1992. "Imagining a Post-Development Era? Critical Thought, Development, and Social Movements", *Social Text* 10(2-3):20-56.
- Esponda, Hugo. 1986. *Historia de la iglesia presbiteriana en Chiapas*. México: El Faro.
- Evans, Peter B., Dietrich Rueschemeyer y Theda Skocpol. 1985. *Bringing the State Back In*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ezpeleta, Justa, y Elsie Rockwell. 1983. "Escuela y clases subalternas", *Cuadernos Políticos* 37:70-80.
- Fabela, Isidro (comp.). 1963. *Documentos históricos de la Revolución Mexicana: Revolución y régimen constitucionalista*. Vol. 4. *El plan de Guadalupe*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other*. Nueva York: Columbia University Press.
- Falcón, Romana. 1977. *El agrarismo en Veracruz: la etapa radical (1928-1935)*. México: El Colegio de México.
- . 1984. *Revolución y caciquismo: San Luis Potosí, 1910-1938*. México: El Colegio de México.
- . 1988. "La desaparición de jefes políticos en Coahuila: una paradoja porfirista", *Historia Mexicana* 37(3):423-68.
- . 1989. "Logros y límites de la centralización porfirista: Coahuila vista desde arriba", en *El dominio de las minorías*. Véase Staples et al. 1989.

- . 1991. "Poderes y razones de las jefaturas políticas. Coahuila en el primer siglo de vida independiente", en Alicia Hernández Chávez y Manuel Miño Grijalva (comps.), *Cincuenta años de historia en México*. Vol. 2. México: El Colegio de México.
- . 1993. "El estado incapaz. Lucha entre naciones. Poder, territorio, 'salvajes', y 'jefes de departamento'", en Ricardo Ávila y Carlos Martínez Assad (comps.), *Formas del dominio en el mundo rural. Homenaje a François Chevalier*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Falcón, Romana, y Soledad García. 1986. *La semilla en el surco: Adalberto Tejeda y el radicalismo en Veracruz, 1883-1960*. México: El Colegio de México.
- Farriss, Nancy M. 1984. *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University Press.
- Feder, Ernest. 1971. *The Rape of the Peasantry*. Nueva York: Doubleday.
- Fernández Anaya, Jorge. 1944. "La industrialización del país. Una necesidad histórica de México", *La Voz de México*, 25 de marzo.
- . 1945. "El marxismo de nuestros tiempos", *La Voz de México*, 18 de marzo.
- Fernández Christlieb, Fátima. 1982. *Los medios de difusión musical en México*. México: Juan Pablos.
- Figes, Orlando. 1989. *Peasant Russia, Civil War: The Volga Countryside in Revolution, 1917-1921*. Oxford: Clarendon Press.
- Foglio Miramontes, Fernando. 1936. *Geografía económica agrícola del estado de Michoacán*. México: Editorial Cultural.
- Folgarait, Leonard. 1987. *So Far from Heaven: David Alfaro Siqueiros' The March of Humanity and Mexican Revolutionary Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foner, Eric. 1983. *Nothing but Freedom: Emancipation and Its Legacy*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Foster-Carter, Aidan. 1978. "Can We Articulate 'Articulation'?", en John Clammer (comp.), *The New Economic Anthropology*. Londres: Macmillan.
- Foucault, Michel. 1979. *Discipline and Punish*. Harmondsworth: Penguin.
- . 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Colin Gordon (comp.). Nueva York: Pantheon Books.
- Foweraker, Joe. 1989. *Making Democracy in Spain: Grass-Roots Struggle in the South, 1955-1975*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foweraker, Joe, y Ann L. Craig (comps.). 1990. *Popular Movements and Political Change in Mexico*. Boulder: Lynne Rienner.
- Fowler-Salamini, Heather. 1978. *Agrarian Radicalism in Veracruz, 1920-1938*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- . 1990. "Tamaulipas: Land Reform and the State", en *Provinces of the Revolution*. Véase Benjamin y Wasserman (comps.) 1990.
- . 1993. "The Boom in Regional Studies of the Mexican Revolution: Where Is It Leading?", *Latin American Research Review* 28(2):175-90.

- Frankenthaler, Marilyn. 1979. *José Revueltas: el solitario solidario*. Miami: Universal.
- Franz, David A. 1973. "Bullets and Bolsheviks: A History of the Mexican Revolution in Yucatán", tesis de doctorado, University of New Mexico.
- Freitag, Sandra B. 1989. "Popular Culture in the Rewriting of History: An Essay in Comparative History and Historiography", *Peasant Studies* 16(3):169-98.
- French, William E. 1990. "Peaceful and Working People: The Inculcation of the Capitalist Work Ethic in a Mexican Mining District", tesis de doctorado, University of Texas, Austin.
- Friedlander, Judith. 1981. "The Secularization of the Cargo System: An Example from Postrevolutionary Central Mexico", *Latin American Research Review* 16(2):132-43.
- Friedrich, Paul. [1970] 1977. *Agrarian Revolt in a Mexican Village*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1986. *The Princes of Naranja*. Austin: University of Texas Press.
- Frost, Frederick J. T., y Channing Arnold. 1909. *The American Egypt*. Londres: Hutchinson.
- Gadow, Hans. 1908. *Through Southern Mexico*. Londres: Witherby and Co.
- Gal, Susan. 1987. "Codeswitching and Consciousness in the European Periphery", *American Ethnologist* 14:637-53.
- Gamboa Ricalde, Álvaro. 1943-1955. *Yucatán desde 1910*. 3 vols. Veracruz y México: Imprenta Standard.
- García, Velma. 1992. "Agrarian Reform and the State in Postrevolutionary Veracruz", manuscrito inédito.
- García Canclini, Néstor. 1982. *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana: Casa de las Américas.
- (comp.). 1987. *Políticas culturales en América Latina*. México: Grijalbo.
- . 1988. "Culture and Power: The State of Research", *Media, Culture, and Society* 10:467-97.
- . 1990. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García de León, Antonio. 1979. "Lucha de clases y poder político en Chiapas", *Historia y Sociedad* 22:57-87.
- . 1985. *Resistencia y utopía*. 2 vols. México: Era.
- Garrido, Luis Javier. 1986. *El partido de la revolución institucionalizada*. México: SEP.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.
- Genovese, Eugene. 1974. *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*. Nueva York: Pantheon Books.
- . 1979. *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the New World*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

- Gerth, Hans, y C. Wright Mills (comps.). 1970. *From Max Weber*. Londres: Routledge.
- Giddens, Anthony. 1981. *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Vol. 1. *Power, Property and the State*. Berkeley: University of California Press.
- . 1987. *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Vol. 2. *The Nation-State and Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Gill, Christopher. 1991. "Campesino Patriarchy in the Times of Slavery: The Henequen Plantation Society of Yucatan, 1860-1915", tesis de maestría, University of Texas, Austin.
- Gill, Mario. 1955. "Mochis: fruto de un sueño imperialista", *Historia Mexicana* 5(2):303-20.
- Gilly, Adolfo. 1971. *La revolución interrumpida: México, 1910-20*. México: El Caballito; Era, 1994. Trad. al inglés: 1983. *The Mexican Revolution*. Londres: New Left Books.
- . 1988. "Crónicas de campaña", *Brecha* 5-6:47-68.
- (comp.). 1989. *Cartas a Cuauhtémoc Cárdenas*. México: Era.
- Gledhill, John. 1991. *Casi nada: A Study of Agrarian Reform in the Homeland of Cardenismo*. Austin: University of Texas Press.
- Goldfrank, Walter L. 1979. "Theories of Revolution and Revolution Without Theory: The Case of Mexico", *Theory and Society* 7:135-65.
- Gómez, Nich Juan. 1976. "Algo de mi vida", en *El indigenismo en acción*. Véase Aguirre Beltrán (comp.) 1976.
- Gómez, Pablo. 1981. "De Lombardo a los pluralistas", *Machete* (México) 10:22-23.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. 1991. "Algunas consideraciones para la periodización de la historia de la educación en México", *Revista Mexicana de Pedagogía* 2(8):29-34.
- González, Luis. [1968] 1972. *Pueblo en vilo*. México: El Colegio de México. Trad. al inglés: 1974. *San José de Gracia*. Austin: University of Texas Press.
- . 1978. *Zamora*. Zamora: Gobierno del Estado de Michoacán.
- González Herrera, Carlos. 1988. "El villismo frente al problema agrario", *Cuadernos del Norte* 1 (3):18-25.
- González Rodríguez, Blanca, et al. (comps.). 1981. *Yucatán: peonaje y liberación*. Mérida: Fonapas-Yucatán/INAH.
- Gramsci, Antonio. [1929-1935] 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. Quintin Hoare y Geoffrey Nowell-Smith (comps. y trads.). Nueva York: International Publishers.
- Gruening, Ernest. 1928. *Mexico and Its Heritage*. Nueva York: The Century Company.
- Guerra, François-Xavier. 1985. *Le Mexique: de l'ancien régime à la révolution*. 2 vols. París: L'Harmattan. Trad. al español: 1988. *México: del antiguo régimen a la Revolución*. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica.

- Guerrero Tapia, José. 1979. *Chiapas: tragedia y paisaje*. México: edición del autor.
- Guha, Ranajit (comp.). 1982a. *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*. Delhi: Oxford University Press.
- . 1982b. "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", en *Subaltern Studies I*. Véase Guha 1982a.
- . 1983a. "The Prose of Counterinsurgency", en Guha (comp.), *Subaltern Studies II*. Delhi: Oxford University Press.
- . 1983b. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press.
- (comp.). 1984. *Subaltern Studies III*. Delhi: Oxford University Press.
- (comp.). 1985. *Subaltern Studies IV*. Delhi: Oxford University Press.
- . 1986. "Chandra's Death", en Guha (comp.), *Subaltern Studies V*. Delhi: Oxford University Press.
- . 1989. "Dominance Without Hegemony and Its Historiography", en Guha (comp.), *Subaltern Studies VI*. Delhi: Oxford University Press.
- Guha, Ranajit, y Gayatri Chakravorty Spivak. 1985. *Selected Subaltern Studies*. Nueva York: Oxford University Press.
- Guillén, Francisco Javier. 1934. *En defensa de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: edición del autor, 23 de abril.
- Guiteras Holmes, Calixta. 1992. *Cancuc: etnografía de un pueblo tzet'alt de los altos de Chiapas, 1944*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado.
- Gutiérrez, Roberto J. 1981. "Juchitán, municipio comunista", en *Análisis Histórico y Sociedad Mexicana* 2(4).
- Hall, Linda B. 1990. "Banks, Oil, and the Reinstitutionalization of the Mexican State, 1920-1924", en *The Revolutionary Process in Mexico*. Véase Rodríguez O. 1990.
- Hall, Stuart. 1981. "Notes on Deconstructing 'The Popular'", en Raphael Samuel (comp.), *People's History and Socialist Theory*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Hall, Stuart, y Bill Schwartz. 1985. "State and Society", en Mary Logan y Bill Schwartz (comps.), *Crises in the British State, 1880-1930*. Londres: Hutchinson/Centre for Contemporary Cultural Studies.
- Hamilton, Nora. 1982. *The Limits of State Autonomy: Post-Revolutionary Mexico*. Princeton: Princeton University Press. Trad. al español: 1983. *Los límites de la autonomía del estado*. México: Era.
- Hansen, Asael T. 1980. "Change in the Class System in Mérida, Yucatán, 1875-1935", en Edward H. Moseley y Edward D. Terry (comps.), *Yucatán: A World Apart*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Hansen, Roger D. 1971. *The Politics of Mexican Development*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Harris, Marvin. 1979. *Cultural Materialism*. Nueva York: Random House.
- Hart, John Mason. 1987. *Revolutionary Mexico: The Coming and Process of the Mexican Revolution*. Berkeley: University of California Press.

- Hartmann, Heidi. 1981. "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Toward a More Progressive Union", en Lydia Sargent (comp.), *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Boston: South End Press.
- Havel, Václav. [1977] 1987. "The Power of the Powerless", en Havel (comp.), *Living in Truth*. Boston y Londres: Faber and Faber.
- Helguera R., Laura. 1974. *Los campesinos de la tierra de Zapata*. Vol. 3. *Adaptación, cambio y rebelión*. México: SEP/INAH.
- Hernández Chávez, Alicia. 1991. *Anenecuilco: memoria y vida de un pueblo*. México: El Colegio de México.
- Hernández Hernández, Claudio. 1987. "El trabajo escolar de un maestro rural", en *Los maestros y la cultura nacional, 1920-1950*. Vol. 3. México: Secretaría de Educación Pública. 51-90.
- Hewitt de Alcántara, Cynthia. 1984. *Anthropological Perspectives on Rural Mexico*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- . 1985. *La modernización de la agricultura mexicana, 1940-1970*. México: Siglo XXI.
- Hill, Christopher. 1975. *The World Turned Upside Down*. Harmondsworth: Penguin Books.
- . 1981. "Parliament and People in Seventeenth-Century England", *Past and Present* 92:100-24.
- Hill, Janc. 1985. "The Grammar of Consciousness and the Consciousness of Grammar", *American Ethnologist* 12:725-37.
- Hobsbawm, Eric. 1959. *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Manchester: Manchester University Press.
- . 1973. "Peasants and Politics", *Journal of Peasant Studies* 1(1):3-22.
- . 1986. "Revolution", en Roy Porter y Mikuláš Teich (comps.), *Revolution in History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1990. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric, y George Rudé. 1968. *Captain Swing*. Nueva York: Pantheon Books.
- Holloway, John. 1980. "El estado y la lucha cotidiana", *Cuadernos Políticos* 24:8-28.
- Huerta, Efraín. 1974. "Desconcierto", en *Los eróticos y otros poemas*. México: Joaquín Mortiz.
- Huerta Jaramillo, Ana María Dolores. 1985. *Insurrecciones rurales en el estado de Puebla, 1868-1870*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Hunt, Lynn. 1984. *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*. Berkeley: University of California Press.
- Huntington, S. P. 1971. *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press.

- Inda, Angélica (comp.). 1986. "Dos siglos en Chamula. 1778-1985", *Boletín del Archivo Histórico Diocesano (San Cristóbal)* 3(1-2).
- Jacobs, Ian. 1983. *Ranchero Revolt: The Mexican Revolution in Guerrero*. Austin: University of Texas Press. Trad. al español: 1990. *La revolución mexicana en Guerrero. Una recuella de los rancheros*. México: Era.
- Jordán, Fernando. 1956. *Crónica de un país bárbaro*. Chihuahua: Centro Librero La Prensa.
- Joseph, Gilbert M. 1980. "Caciquismo and the Revolution: Carrillo Puerto in Yucatán", en *Caudillo and Peasant in the Mexican Revolution*. Véase Brading (comp.) 1980.
- . 1986. *Rediscovering the Past at Mexico's Periphery*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- . 1988a. "Forging the Regional Pastime: Baseball and Class in Yucatán", en Joseph L. Arbeno (comp.), *Sport and Society in Latin America: Diffusion, Dependency, and the Rise of Mass Culture*. Nueva York: Greenwood Press.
- . [1982] 1988b. *Revolution from Without: Yucatán, Mexico, and the United States, 1880-1924*. Edición revisada. Durham: Duke University Press. *Revolución desde afuera. Yucatán, México y los Estados Unidos 1880-1924*, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- . 1990. "On the Trail of Latin American Bandits: A Reexamination of Peasant Resistance", *Latin American Research Review* 25(3):7-53.
- . 1991a. "'Resocializing' Latin American Banditry: A Reply", *Latin American Research Review* 26(1):161-74.
- . 1991b. "The New Regional Historiography at Mexico's Periphery", en Joseph y Jeffery T. Brannon (comps.), *Land, Labor, and Capital in Modern Yucatán: Essays in Regional History and Political Economy*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Joseph, Gilbert M., y Allen Wells. 1986. "Summer of Discontent: Economic Rivalry Among Elite Factions During the Late Porfiriato in Yucatán", *Journal of Latin American Studies* 18(2):255-82. Versión española en *Región y Sociedad* (Mérida) 8(41):43-68.
- . 1987. "The Rough-and-Tumble Career of Pedro Crespo", en *The Human Tradition in Latin America: The Twentieth Century*. Véase Beezley y Ewell (comps.) 1987.
- . 1988. "El monocultivo henequenero y sus contradicciones: estructura de dominación y formas de resistencia en las haciendas yucatecas durante el Porfiriato tardío", *Siglo XIX* 3(6):215-77.
- . 1990a. "Seasons of Upheaval: The Crisis of Oligarchical Rule in Yucatán, 1909-1915", en *The Revolutionary Process in Mexico*. Véase Rodríguez (comp.) 1990.
- . 1990b. "Yucatán: Elite Politics and Rural Insurgency", en *Provinces of the Revolution*. Véase Benjamin y Wasserman (comps.) 1990.

- . 1997. *Summer of Discontent, Seasons of Uprising: Elite Politics and Rural Insurgency in Yucatán, 1876-1915*. Stanford: Stanford University Press.
- Joseph, Gilbert M., y Daniel Nugent (comps.). 1994. *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham y Londres: Duke University Press. El presente volumen es una selección de los ensayos incluidos en esta edición.
- Jrade, Ramón. 1985. "Inquiries into the Cristero Insurrection Against the Mexican Revolution", *Latin American Research Review* 20(2).
- . 1989. "Religion, Politics, and the State: The Rural-Urban Alliance in Mexico's Cristero Insurrection". Trabajo presentado en el XV Congreso de la Latin American Studies Association. Miami, diciembre de 1989.
- Judt, Tony. 1979. "A Clown in Regal Purple": Social History and the Historians", *History Workshop* 7:66-91.
- Kahn, Joel. 1985. "Peasant Ideologies in the Third World", *Annual Review of Anthropology* 14:49-75.
- Kaplan, Steven L. 1984. *Understanding Popular Culture*. Berlín: Mouton.
- Kaplan, Temma. 1982. "Female Consciousness and Collective Action: The Case of Barcelona, 1910-1918", *Signs* 7(3):545-66.
- . 1987. "Women and Communal Strikes in the Crisis of 1917-1922", en Renate Bridenthal, Claudia Koonz y Susan Stuard (comps.), *Becoming Visible: Women in European History*, 2a ed. Boston: Houghton Mifflin.
- . 1992. "Making Spectacles of Themselves: Women's Rituals and Patterns of Resistance in Africa, Argentina, and the Contemporary United States". Trabajo presentado en el National Humanities Center, Research Triangle, North Carolina, noviembre de 1992.
- Katz, Friedrich. 1974. "Labor Conditions on Porfirian Haciendas: Some Trends and Tendencies", *Hispanic American Historical Review* 54(1):1-47.
- . 1976. "Peasants and the Mexican Revolution of 1910", en J. Spielberg y S. Whiteford (comps.), *Forging Nations: A Comparative View of Rural Ferment and Revolt*. East Lansing: Michigan State University Press.
- . 1980. "Pancho Villa, Peasant Movements, and Agrarian Rebellion in Northern Mexico", en *Caudillo and Peasant in the Mexican Revolution*. Véase Brading (comp.) 1980.
- . 1981a. *The Secret War in Mexico: Europe, the United States, and the Mexican Revolution*. Chicago: University of Chicago Press. Trad. al español: 1982. *La guerra secreta en México*. México: Era.
- . 1981b. "Rural Uprisings in Mexico". Trabajo presentado en la Social Science Research Council Conference on Rural Uprisings in Mexico, Nueva York.
- (comp.). 1986a. *Porfirio Díaz frente al descontento popular regional (1891-1893)*. México: Universidad Iberoamericana.
- . 1986b. "The Porfiriato", en Leslie Bethell (comp.), *The Cambridge History of Latin America*. Vol. 5. Cambridge: Cambridge University Press.
- (comp.). 1988a. *Riot, Rebellion, and Revolution: Rural Social Conflict in*

- Mexico. Princeton: Princeton University Press. Trad. al español: 1990. *Revolución, rebelión y revolución*. 2 vols. México: Era.
- . 1988b. "Introduction: Rural Revolts in Mexico", en *Riot, Rebellion, and Revolution*. Véase Katz 1988a.
- . 1988c. "Rural Rebellions After 1810", en *Riot, Rebellion, and Revolution*. Véase Katz 1988a.
- . 1988d. "From Alliance to Dependency: The Formation and Deformation of an Alliance Between Francisco Villa and the United States", en *Rural Revolt in Mexico and U.S. Intervention*. Véase Nugent (comp.) 1988a.
- Katz, Michael B. 1987. *Reconstructing American Education*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kelley, Joan. 1979. "The Doubled Vision of Feminist Theory: A Postscript to the 'Women and Power' Conference", *Feminist Studies* 5:216-27.
- Klehr, Harvey. 1984. *The Heyday of American Communism: The Depression Decade*. Nueva York: Basic Books.
- Knight, Alan. 1981. "Intellectuals in the Mexican Revolution". Trabajo presentado en la VI Conference of Mexican and U.S. Historians, Chicago.
- . 1984a. "The Working Class and the Mexican Revolution, c. 1900-1920", *Journal of Latin American Studies* 16(1):51-79.
- . 1984b. Ensayo-reseña. *Journal of Latin American Studies* 16(2):525-26.
- . 1985a. "El liberalismo mexicano desde la Reforma hasta la Revolución (una interpretación)", *Historia Mexicana* 35(1):59-92.
- . 1985b. "The Mexican Revolution: Bourgeois? Nationalist? or Just a 'Great Rebellion?'"", *Bulletin of Latin American Research* 4(2):1-37.
- . 1986a. *The Mexican Revolution*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press. Trad. al español: 1996. *La revolución mexicana*. México: Grijalbo.
- . 1986b. "Mexican Peonage: What Was It and Why Was It?", *Journal of Latin American Studies* 18(1):41-74.
- . 1987. *U.S.-Mexican Relations, 1910-1940: An Interpretation*. San Diego: Center for U.S.-Mexican Studies.
- . 1989. "Los intelectuales en la Revolución Mexicana", *Revista Mexicana de Sociología* 51(2):25-65.
- . 1990a. "Historical Continuities in Social Movements", en *Popular Movements and Political Change in Mexico*. Véase Foweraker y Craig (comps.) 1990.
- . 1990b. "Cardenismo: Juggernaut or Jalopy?", *Texas Papers on Mexico* n. 90-09. Austin: The Mexican Center of the Institute of Latin American Studies.
- . 1990c. "Revolutionary Project, Recalcitrant People: Mexico, 1910-1940", en *The Revolutionary Process in Mexico*. Véase Rodríguez (comp.) 1990.

- . 1990d. "Social Revolution: A Latin American Perspective", *Bulletin of Latin American Research* 9(2).
- . 1991. "Land and Society in Revolutionary Mexico: The Destruction of the Great Haciendas", *Mexican Studies / Estudios Mexicanos* 7(1).
- . 1992. "Mexico's Elite Settlement: Conjuncture and Consequences", en John Higley y Richard Gunther (comps.), *Elites and Democratic Consolidation in Latin America and Southern Europe*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Kohl, J. V. 1982. "The Cliza and Ucuireña War: Syndical Violence and National Revolution in Bolivia", *Hispanic American Historical Review* 62(4):607-28.
- Köhler, Ulrich. 1975. *Cambio cultural dirigido en los altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Koreck, María Teresa. 1991. "Popular Sub-versions in Postrevolutionary Mexico: 'Taking Up Reason' in the 'Longitude of War'". Trabajo presentado en la conferencia "Popular Culture, State Formation, and Revolutionary Mexico", Center for U.S.-Mexican Studies, San Diego, California.
- Krauze, Enrique. 1976. *Caudillos culturales en la revolución mexicana*. México: Siglo XXI.
- Laborde, Hernán. 1946. "La virgen de Guadalupe ha sido la campeona de nuestras luchas", *La Voz de México* 14:3.
- Laclau, Ernesto. 1975. "The Specificity of the Political: Around the Poulantzas-Miliband Debate", *Economy and Society* 4(1):87-110.
- . [1977] 1979. *Politics and Ideology in Marxist Theory*. Londres: Verso.
- Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe. [1985] 1989. *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics*. Nueva York: Verso.
- LaFrance, David. 1984. "Puebla: Breakdown of the Old Order", en Thomas Benjamin y William McNellie (comps.), *Other Mexicos: Essays on Regional Mexican History, 1876-1911*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- . 1989. *The Mexican Revolution in Puebla, 1908-1913: The Maderista Movement and the Failure of Liberal Reform*. Wilmington: Scholarly Resources.
- . 1990. "Many Causes, Movements, Failures, 1910-1913: The Regional Nature of Maderismo", en *Provinces of the Revolution*. Véase Benjamin y Wasserman (comps.) 1990.
- LaFrance, David, y G. P. C. Thomson. 1987. "Juan Francisco Lucas: Patriarch of the Sierra Norte de Puebla", en *The Human Tradition in Latin America: The Twentieth Century*. Véase Beezley y Ewell (comps.) 1987.
- Lagarde, Marcecla, y Daniel Cazés. 1980. "Construcción del partido de masas. El caso de la Montaña, Guerrero: Parte I", *Oposición* (24 de febrero): 3.
- Larin, Nicolás. 1968. *La rebelión de los cristeros (1926-29)*. México: Era.

- Le Bon, Gustave. [1909] 1952. *The Crowd: A Study of the Popular Mind*. Londres: E. Benn.
- Leal, Juan Felipe. 1975a. "The Mexican State, 1915-1973: A Historical Interpretation", *Latin American Perspectives* 2(2):48-63.
- . 1975b. *México: estado, burocracia y sindicatos*. México: El Caballito.
- Lefebvre, Henri. 1988. "Toward a Leftist Cultural Politics: Remarks Occasioned by the Centenary of Marx's Death", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (comps.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Londres: Macmillan Education.
- Lerner, Victoria. 1979. *Historia de la Revolución Mexicana*. Vol. 17. 1934-1940: la educación socialista. México: El Colegio de México.
- Levinson, Bradley A. 1993. "Todos somos iguales: Cultural Production and Social Difference at a Mexican Secondary School", tesis de doctorado, University of North Carolina, Chapel Hill.
- Leyes y Códigos de México. [1971] 1982. *Ley Federal de Reforma Agraria*. México: Porrúa.
- Lira, Andrés. 1983. *Comunidades indígenas frente a la Ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*. México: El Colegio de Michoacán.
- Lister, Florence, y Robert Lister. 1966. *Chihuahua, Storehouse of Storms*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Lloyd, Jane-Dale. 1988. "Rancheros and Rebellion: The Case of Northwestern Chihuahua, 1905-1909", en *Rural Revolt in Mexico and U.S. Intervention*. Véase Nugent (comp.) 1988a.
- Loera, Margarita. 1987. *Mi pueblo: su historia y tradiciones*. México: INAH.
- Logan, Kathleen. 1990. "Women's Participation in Urban Protest", en *Popular Movements and Political Change in Mexico*. Véase Fowcraker y Craig (comps.) 1990.
- Lombardi Satriani, L. M. 1975. *Antropología cultural: análisis de la cultura subalterna*. Buenos Aires: Galerna.
- . 1978. *Apropiación y destrucción de las clases subalternas*. México: Nueva Imagen.
- Lomnitz-Adler, Claudio. 1992. "Concepts for the Study of Regional Culture", en *Mexico's Regions*. Véase Van Young (comp.) 1992b.
- Long, Norman. 1984. "Creating a Space for Change: A Perspective on the Sociology of Development". Conferencia inaugural, cátedra de Sociología Empírica de los Países no Occidentales, Agricultural University, Wageningen, Holanda, 15 de noviembre.
- Loyo, Engracia. 1994. "Popular Reactions to the Educational Reforms of Cardenismo", en *Rituals of Rule, Rituals of Resistance*. Véase Beezley, Martin y French (comps.) 1994.
- Macías, Anna. 1982. *Against All Odds: The Feminist Movement in Mexico to 1940*. Westport: Greenwood Press.
- Macintyre, Stuart. 1980. *Little Moscow: Communism and Working-Class*

- Militancy in Inter-War Britain*. Londres: Croon-Helm.
- Mahan, Elizabeth. 1990. "Communications, Culture, and the State in Latin America", *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 32(1):146-54.
- Mallon, Florencia E. 1983. *The Defense of Community in Peru's Central Highlands: Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1987a. "Nationalist and Anti-State Coalitions in the War of the Pacific: Junín and Cajamarca, 1879-1902", en *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*. Véase Stern (comp.) 1987.
- . 1987b. "Patriarchy in the Transition to Capitalism: Central Peru, 1830-1950", *Feminist Studies* 13:379-407.
- . 1988. "Peasants and State Formation in Nineteenth-Century Mexico: Morelos, 1848-1858", *Political Power and Social Theory* 7:1-54.
- . 1995. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press.
- Maurique, Nelson. 1981. *Campesinado y nación: Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*. Lima: Ital Peru-CIC.
- . 1988. *Yawar mayu: sociedades terratenientes serranas, 1879-1910*. Lima: DESCO.
- Mao Zedong [Tse-Tung]. 1966. *Four Essays on Philosophy*. Pekín: Foreign Languages Press.
- Marcuse, Herbert. 1966. *One-dimensional Man*. Boston: Beacon Press.
- Margolies, Barbara Luise. 1975. *Princes of the Earth*. Washington, DC: American Anthropological Association.
- Marsden, Richard. 1992. "'The State': A Comment on Abrams, Denis, and Sayer", *Journal of Historical Sociology* 5(2):358-77.
- Martín-Barbero, Jesús. 1987. *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gilli.
- . s.f. *Procesos de comunicación y matrices de cultura*. Barcelona: s.p.i.
- Martínez Assad, Carlos. 1979. *El laboratorio de la revolución*. México: Siglo XXI.
- (comp.). 1990. *Balance y perspectivas de los estudios regionales en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 1991. "Dos versiones de la Revolución Mexicana", *Nexos* 167:78-80.
- Martínez Saldaña, Tomás. 1980. *El costo social de un éxito político: la política expansionista del estado mexicano en el agro lagunero*. México: Chapingo.
- Marx, Karl. [1867] 1906. *Capital: A Critique of Political Economy*. Vol. I. Trad. de Samuel Moore y Edward Aveling. Chicago: Charles Kerr and Co.
- . [1857-58] 1973. *Grundrisse*. Trad. de Martín Nicolaius. Nueva York: Vintage.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels. [1955] 1975. *Selected Correspondence*. Trad. de I. Lasker. 3a. ed. Moscú: Progress Publishers.
- Mattelart, Armand, y Seth Siegelau (comps.). 1979-83. *Communication and Class Struggle*. 2 vols. Nueva York y Bagnolet, Francia: K/IMMRC.

- Mauss, Marcel. [1925] 1967. *The Gift*. Trad. de Ian Cunnison. Nueva York: Norton.
- Medin, Tzvi. 1982. *El maximato presidencial: historia política del maximato, 1928-1935*. México: Era.
- Medina H., Andrés. 1991. *Tenejapa: familia y tradición en un pueblo tzeltal*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Mejía Pincros, María Consuelo, y Sergio Sarmiento Siva. 1987. *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*. México: Siglo XXI/Instituto de Investigaciones Sociales.
- Mendieta y Núñez, Lucio. 1981. *El problema agrario en México*. México: Porrúa.
- Menéndez, Carlos R. 1919. *La primera chispa de la Revolución Mexicana: el movimiento de Valladolid en 1910*. Mérida: Imprenta de La Revista de Yucatán.
- Meneses Morales, Ernesto. 1986. *Tendencias educativas oficiales en México, 1911-1934*. México: Centro de Estudios Educativos.
- Mercado, Ruth. 1986. *La escuela primaria gratuita, una lucha popular cotidiana*. México: Centro de Investigación y Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional.
- . 1992. "La escuela en la memoria histórica local. Una construcción colectiva", *Nueva Antropología* 42:73-87.
- Meyer, Jean. 1971. *Problemas campesinos y revueltas agrarias, 1821-1910*. México: SepSetentas.
- . 1974a. *La Cristiada*. Vol. 1. *La guerra de los cristeros*. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI.
- . 1974b. *La Cristiada*. Vol. 2. *El conflicto entre la iglesia y el estado*. México: Siglo XXI.
- . 1974c. *La Cristiada*. Vol. 3. *Los cristeros*. México: Siglo XXI.
- . 1976. *The Cristero Rebellion: The Mexican People Between Church and State, 1926-1929*. Trad. de Richard Southern. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1984. *Esperando a Lozada*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- . 1986. "Haciendas y ranchos, peones y campesinos en el Porfiriato: algunas falacias estadísticas", *Historia Mexicana* 35(3):477-509.
- Meyer, Jean, Enrique Krauze y Cayetano Reyes. 1977. *Historia de la Revolución Mexicana*. Vol. 11. *Estado y sociedad con Calles*. México: El Colegio de México.
- Meyer, Lorenzo. 1978. *Historia de la Revolución Mexicana*. Vol. 12. *1928-1934: El conflicto social y los gobiernos del maximato*. México: El Colegio de México.
- Meyer, Lorenzo, Rafael Segovia y Alejandra Lajous. 1978. *Historia de la Revolución Mexicana*. Vol. 13. *1928-1934: Los inicios de la institucionalización. La política del maximato*. México: El Colegio de México.
- Meyers, William. 1984. "La Comarca Lagunera: Work, Protest, and Popular Mobilization in North Central Mexico", en Thomas Benjamin y William

- McNellie (comps.), *Other Mexicos: Essays on Regional Mexican History, 1876-1911*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Miliband, Ralph. 1970. "The Capitalist State: Reply to Nicos Poulantzas", *New Left Review* 59:53-60.
- . 1973. "Poulantzas and the Capitalist State", *New Left Review* 82:83-92.
- Miller, Beth. 1984. "Concha Michel, revolucionaria mexicana", *La Palabra y el Hombre* 50 (abril-junio): 23-27.
- Miller, Simon. 1988. "Revisionism in Recent Mexican Historiography", *Bulletin of Latin American Research* 4(1):77-88.
- Millon, Robert Paul. 1960. *Mexican Marxist Vicente Lombardo Toledano*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Mohanty, Chandra Talpade. 1992. "Introduction: Cartographics of Struggle", en Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres, *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Monsiváis, Carlos. 1981. "Notas sobre el Estado, la cultura nacional y las culturas populares en México", *Cuadernos Políticos* 30:33-44.
- . 1982. "Del muralismo al ballet folklórico", *Deslinda* 1:3 (diciembre).
- . 1985. "La aparición del subsuelo. Sobre la cultura de la Revolución Mexicana", *Historias* 8-9:159-77.
- . 1987. *Entrada libre: crónicas de la sociedad que se organiza*. México: Era.
- Montoya, Rodrigo, María José Silveira y Felipe José Lindoso (comps.). 1979. *Producción parcelaria y universo ideológico*. Lima: Mosca Azul.
- Moore, Barrington. 1969. *The Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Harmondsworth: Penguin.
- . 1978. *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*. White Plains, NY: M. E. Sharpe.
- Morales Sánchez, Alonso. 1976. "Fundación de la escuela de Tzopiljá", en *El indigenismo en acción*. Véase Aguirre Beltrán et al. 1976.
- Mukerji, Chandra, y Michael Schudson (comps.). 1991. *Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspectives in Cultural Studies*. Berkeley: University of California Press.
- Myers, Sharon. 1981. "Alcozauca, un presente de cara hacia el futuro", *Di* (México) 20 (12 de marzo).
- Nash, June. 1970. *In the Eyes of the Ancestors: Belief and Behavior in a Maya Community*. New Haven: Yale University Press.
- Nash, June, y Helen Icken Safa (comps.). 1976. *Sex and Class in Latin America*. Nueva York: Praeger.
- . 1986. *Women and Change in Latin America*. South Hadley: Bergen and Garvey.
- Nava Rodríguez, Luis. 1978. *Tlaxcala contemporánea. De 1822 a 1977*. México: Progreso.
- Nickel, Herbert J. 1988. "Agricultural Laborers in the Mexican Revolution (1910-40): Some Hypotheses and Facts About Participation and

- Restraint in the Highlands of Puebla-Tlaxcala", en *Riot, Rebellion, and Revolution*. Véase Katz (comp.) 1988a.
- Nugent, Daniel (comp.). 1988a. *Rural Revolt in Mexico and U.S. Intervention*. San Diego: Center for U.S.-Mexican Studies.
- . 1988b. "Rural Revolt in Mexico, Mexican Nationalism and the State, and Forms of U.S. Intervention", en *Rural Revolt in Mexico and U.S. Intervention*, cit.
- . 1989a. "'Are We Not [Civilized] Men?': The Formation and Devolution of Community in Northern Mexico", *Journal of Historical Sociology* 2(3):206-39.
- . 1989b. "Conflicting Ideological Views of the Ejido in Northern Mexico", *Texas Papers on Mexico* n. 88-03. Austin: The Mexican Center.
- . 1990. "Paradojas en el desarrollo de la cuestión agraria en Chihuahua, 1885-1935", en Rubén Lau Rojo y Carlos González Herrera, *Actas del Primer Congreso de Historia Regional Comparada, 1989*. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- . 1991. "Revolutionary Posturing, Bourgeois Land 'Reform': Reflections on the Agrarian Question in Northern Mexico", *LABOUR, Capital and Society* 24(1):90-108.
- . 1992. "Popular Musical Culture in Rural Chihuahua: Accommodation or Resistance", en *Workers' Expressions*. Véase Calagione y Nugent 1992.
- . 1993. *Spent Cartridges of Revolution: An Anthropological History of Namiquipa, Chihuahua*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nutini, Hugo C., y Barry L. Isaac. 1974. *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública.
- Nutini, Hugo C., Barry L. Isaac y Betty Bell. 1980. *The Structure and Historical Development of the Compadrazgo System in Rural Tlaxcala*. Princeton: Princeton University Press.
- O'Brien, Jay, y William Roseberry (comps.). 1991. *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History*. Berkeley: University of California Press.
- Ochoa Campos, Moisés. 1967. *La Revolución Mexicana: sus causas sociales*. México: BINEHRM.
- . 1968. *La Revolución Mexicana: sus causas políticas*. 2 vols. México: BINEHRM.
- O'Hanlon, Rosalind. 1988. "Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia", *Modern Asian Studies* 22(1):189-224.
- O'Hanlon, Rosalind, y David Washbrook. 1992. "After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World", *Comparative Studies in Society and History* 34(1):141-67.

- Olea Arias, Heliodoro. 1961. *Apuntes históricos de la revolución de 1910-1911*. Chihuahua: Impresora AIFER.
- O'Malley, Ilene. 1986. *The Myth of Revolution: Hero Cults and the Institutionalization of the Mexican State, 1920-1940*. Westport: Greenwood Press.
- Osorio, Rubén. 1990. *Pancho Villa, ese desconocido: entrevistas en Chihuahua a favor y en su contra*. Chihuahua: Ediciones del Gobierno del Estado de Chihuahua.
- Oyarzún, Kemy. 1989. "Introduction: Cultural Production and the Struggle for Hegemony", *Latin American Perspectives* 16(2):3-11.
- Pansters, Wil, y Arij Ouweneel (comps.). 1989. *Region, State, and Capitalism in Mexico: Nineteenth and Twentieth Centuries*. Amsterdam: Center for Latin American Research and Documentation.
- Paoli, Francisco, y Enrique Montalvo. 1977. *El socialismo olvidado de Yucatán*. México: Siglo XXI.
- Paradise, Ruth. 1991. "El conocimiento cultural en el salón de clases: niños indígenas y su orientación hacia la observación", *Infancia y Aprendizaje* 55:83-85.
- Partido Comunista Mexicano (PCM). [1938] 1980. *Hacia una educación al servicio del pueblo: resoluciones y principales estudios presentados en la Conferencia Pedagógica del PC*. México: Imprenta Mundial.
- Patch, Robert. 1976. *La formación de estancias y haciendas durante la colonia*. Mérida: Gobierno del Estado de Yucatán.
- Pereyra, Carlos. 1981. "Socialismo, nación y partido", *Machete* 101 (febrero).
- . 1984. *El sujeto de la historia*. Madrid: Alianza.
- Pérez Rocha, Manuel. 1978. "Socialismo y enseñanza técnica en México, 1930-1940", *Problemas de Desarrollo* 19(36):97-128.
- Porter, Roy. 1990. *English Society in the Eighteenth Century*. Harmondsworth: Penguin.
- Post, Ken. 1978. *Arise, Ye Starvelings!* La Haya: Martinus Nijhoff.
- Poulantzas, Nicos. 1969. "The Problem of the Capitalist State", *New Left Review* 58:67-78.
- . 1973. *Political Power and Social Classes*. Trad. de Timothy O'Hagan. Londres: New Left Books.
- . 1976. "The Capitalist State: A Reply to Miliband and Laclau", *New Left Review* 95:63-83.
- . 1978. *State, Power, Socialism*. Londres: New Left Books.
- Pozas Arciniega, Ricardo. 1944. *Chamula, 1943-1944*, tesis, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- . 1952. "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio socio-cultural del indio", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 12:31-48.
- . 1976. *La antropología y la burocracia indigenista*. México: Editorial de Cuadernos para Trabajadores.

- . 1977. *Chamula: un pueblo indio de los altos de Chiapas*. 2 vols. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Prakash, Gyan. 1990. "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography", *Comparative Studies in Society and History* 32(2):383-408.
- . 1992a. "Can the 'Subaltern' Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook", *Comparative Studies in Society and History* 34(1):168-84.
- . 1992b. "Postcolonial Criticism and Indian Historiography", *Social Text* 10(2-3):8-19.
- Raby, David L. 1974. *Educación y revolución social en México*. México: Sep-Setentas.
- . 1981. "La educación socialista en México", *Cuadernos Políticos* 29 (julio-septiembre):75-82.
- . 1989. "Ideología y construcción del estado: la función política de la educación rural en México, 1921-1935", *Revista Mexicana de Sociología* 51(2):305-20.
- Ramírez Rancano, Mario. 1991. *Tlaxcala: una historia compartida*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- Rebel, Herman. 1988. "Why Not 'Old Marie'... or Someone Very Much Like Her?: A Reassessment of the Question About Grimm's Contributors from a Social Historical Perspective", *Social History* 13(1):1-24.
- . 1989. "Cultural Hegemony and Class Experience: A Critical Reading of Recent Ethnological-Historical Approaches", *American Ethnologist* 16(1):117-36, 16(2):350-65.
- Reed, John. 1969. *Insurgent Mexico*. Nueva York: International Publishers.
- Reed, Nelson. 1964. *The Caste War of Yucatán*. Stanford: Stanford University Press. Trad. al español: 1971. *La guerra de castas de Yucatán*. México: Era.
- Reed-Danahay, Deborah. 1987. "Farm Children at School: Educational Strategies in Rural France", *Anthropological Quarterly* 60(2):83-89.
- Reina, Leticia. 1983. *Las luchas populares en México en el siglo XIX*. México: CIESAS.
- Revueltas, José. 1974. "Cincuenta pesos por cada bracero guatemalteco", *Excelsior* (México), 14 de abril.
- . 1979. *Los días terrenales*. México: Era.
- . 1980. *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*. México: Era.
- Reyes, Sergio, et al. 1970. *Estructura agraria y desarrollo agrícola en México*. 3 vols. México: Centro de Investigaciones Agrarias.
- Rocha Islas, Marta. 1979. "Del villismo y las defensas sociales en Chihuahua", tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rockwell, Elsie. 1986. "Cómo observar la reproducción", *Revista Colombiana de Educación* 17:109-25.
- . 1992. "Tales from Xaltipan: Documenting Orality and Literacy in Rural Mexico", *Cultural Dynamics* 5(2):156-75.

- Rockwell, Elsie, y Ruth Mercado. 1986. *La escuela, lugar de trabajo docente: descripciones y debates*. México: Centro de Investigación y Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional.
- Rodríguez O., Jaime E. (comp.). 1990. *The Revolutionary Process in Mexico: Essays on Political and Social Change, 1880-1940*. Los Ángeles: Latin American Center, UCLA.
- (comp.). 1992. *Patterns of Contention in Mexican History*. Wilmington: Scholarly Resources.
- Rosaldo, Renato. 1987. "Politics, Patriarchs, and Laughter", *Cultural Critique* 6:65-86.
- . 1989. *Culture and Truth: The Remaking of Social Anthropology*. Boston: Beacon Press.
- Roseberry, William. 1989. *Anthropologies and Histories*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- . 1991. "Potatoes, Sacks, and Enclosures", en *Golden Ages, Dark Ages*. Véase O'Brien y Roseberry (comps.) 1991.
- Roseberry, William, y Jay O'Brien. 1991. "Introduction", en *Golden Ages, Dark Ages*, cit.
- Ross, Stanley (comp.). 1966. *Is the Mexican Revolution Dead?* Nueva York: Alfred A. Knopf.
- Rowe, William, y Vivian Schelling. 1991. *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*. Londres: Verso.
- Rubin, Jeffrey. 1987. "State Policies, Leftist Oppositions, and Municipal Elections: The Case of the COCEI in Juchitán", en Arturo Alvarado (comp.), *Electoral Patterns and Perspectives in Mexico*. San Diego: Center for U.S.-Mexican Studies.
- Rudé, George. 1964. *The Crowd in History: A Study of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848*. Nueva York: Wiley.
- Ruiz, Ramón Eduardo. 1980. *The Great Rebellion: Mexico, 1905-1924*. Nueva York: Norton. Trad. al español: 1984. *México, la gran rebelión*. México: Era.
- . 1988. *The People of Sonora and Yankee Capitalists*. Tucson: University of Arizona Press.
- Rus, Jan. En preparación. "Contained Revolutions: The Struggle for Control of Highland Chiapas, 1910-1925".
- Rus, Jan, et al. 1986. *Abtel ya pinka / Trabajo en las fincas*. San Cristóbal, Chiapas: INAREMAC.
- Rus, Jan, y Salvador Guzmán Bakbolom (comps.). 1990. *Kipaltik: la historia de cómo compramos nuestra finca*. San Cristóbal, Chiapas: INAREMAC.
- Rus, Jan, y Robert Wasserstrom. 1980. "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective", *American Ethnologist* 7(3):466-78.
- . 1981. "Evangelization and Political Control", en S. Hvalkof y P. Aaby (comps.), *Is God an American?* Copenhagen: International Work Group on Indigenous Affairs.

- Sulas, Elizabeth. 1990. *Soldaditos in the Mexican Military: Myth and History*. Austin: University of Texas Press.
- Samuël, Raphael. 1980. "British Marxist Historians, 1880-1980 (I)", *New Left Review* 120:21-95.
- . 1985. "The Lost World of British Communism", *New Left Review* 154:3-54.
- Sanderson, Susan R. Walsh. 1984. *Land Reform in Mexico, 1916-1980*. Nueva York: Academic Press.
- Santis Gómez, Juan. 1976. "Breves notas sobre el horario flexible", en *El indigenismo en acción*. Véase Aguirre Beltrán et al. (comps.) 1976.
- Sargent, Lydia (comp.). 1981. *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Boston: South End Press.
- Sarmiento, Domingo. 1952. *Civilización y barbarie*. Buenos Aires: Librería El Ateneo.
- Sassoon, Anne Showstack. 1980. *Gramsci's Politics*. Londres: Croom Helm.
- Sayer, Derek. 1987. *The Violence of Abstraction*. Cambridge: Basil Blackwell.
- . 1991. *Capitalism and Modernity: An Excursus on Marx and Weber*. Nueva York: Routledge.
- . 1992. "A Notable Administration: English State Formation and the Rise of Capitalism", *American Journal of Sociology* 97(5):1382-1415.
- Schmitt, Karl. 1965. *Communism in Mexico: A Study in Political Frustration*. Austin: University of Texas Press.
- Schryer, Frans J. 1980. *The Rancheros of PISAflores: The History of a Peasant Bourgeoisie in Mexico*. Toronto: University of Toronto Press. Trad. al español: 1986. *Una burguesía campesina en la revolución mexicana. Los rancheros de PISAflores*. México: Era.
- Schwartz, Bill. 1982. "The Communist Party Historians' Group, 1945-1956", en Richard Johnson et al. (comps.), *Making Histories: Studies in History-Writing and Politics*. Londres: Hutchinson/Centre for Contemporary Cultural Studies.
- Scott, James C. 1976. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- . 1977. "Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition". *Theory and Society* 4(1):1-38, 4(2):211-46.
- . 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- . 1987. "Resistance Without Protest and Without Organization: Peasant Opposition to the Islamic *Zakat* and the Christian Tithe", *Comparative Studies in Society and History* 29(3):417-52.
- . 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press. Trad. al español: 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.
- Scott, James C., y Benedict Kerkvliet (comps.). 1986. "Everyday Forms of

- Peasant Resistance in Southeast Asia", número especial. *Journal of Peasant Studies* 13(2).
- Screen Reader. 1977. *Screen Reader 1. Cinema / Ideology / Politics*. Londres: Society for Education in Film and Television.
- Secretaría de Educación Pública (SEP). 1935. Informes de los inspectores federales, México.
- . 1987. *Los maestros y la cultura nacional, 1920-50*. 5 vols. México: Secretaría de Educación Pública.
- Seed, Patricia. 1991. "Colonial and Postcolonial Discourse", *Latin American Research Review* 26(3):181-200.
- Seidman, Michael. 1991. *Workers Against Work: Labor in Paris and Barcelona During the Popular Fronts*. Berkeley: University of California Press.
- Seno, Enrique. 1978. *Historia mexicana: economía y lucha de clases*. México: Era.
- Shanin, Teodor. 1983. "Marxism and the Vernacular Revolutionary Traditions", en Shanin (comp.), *Late Marx and the Russian Road: Marx and the Peripheries of Capitalism*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- . 1990. "The Question of Socialism: A Development Failure or an Ethical Defeat?", *History Workshop* 30:68-74.
- Sierra Camacho, María Teresa. 1987. *El ejercicio discursivo de la autoridad en asambleas comunales (metodología y análisis del discurso oral)*. México: Cuadernos de la Casa Chata.
- Silva Herzog, Jesús. 1963. *Trayectoria ideológica de la Revolución Mexicana, 1910-1917*. México: Cuadernos Americanos.
- . 1969. *Breve historia de la Revolución Mexicana*. 2 vols. México: SEP.
- Simpson, Eyles. 1937. *The Ejido: Mexico's Way Out*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Siqueiros, David. 1971. "El Presidium del Comité Central del PCM sobre las declaraciones de Siqueiros", *Oposición* 1:21 (15 de febrero): 2.
- Siverts, Henning. 1965. "The Cacique of K'ankujk: A Study of Leadership and Social Change in Highland Chiapas", *Estudios de Cultura Maya* 5:339-60.
- . 1969. *Oxchuc, una tribu maya de México*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Skocpol, Theda. 1979. *States and Social Revolutions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Gavin. 1991. "The Production of Culture in Local Rebellion", en *Golden Ages, Dark Ages*. Véase O'Brien y Roseberry (comps.) 1991.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1985. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", en *Subaltern Studies IV*. Véase Guha (comp.) 1985.
- . 1988. "Can the Subaltern Speak?", en Cary H. Nelson y Lawrence G. Grossberg (comps.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Londres: Macmillan Education.

- Stacey, Judith. 1983. *Patriarchy and Socialist Revolution in China*. Berkeley: University of California Press.
- Staples, Anne, et al. (comps.). 1989. *El dominio de las minorías: República restaurada y Porfiriato*. México: El Colegio de México.
- Starr, Frederick. 1908. *In Indian Mexico*. Chicago: Forbes and Co.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1970. "Social Aspects of Agrarian Structure in Mexico", en Stavenhagen (comp.), *Agrarian Problems and Peasant Movements in Latin America*. Nueva York: Doubleday.
- Stearns, Peter. 1983. "Social and Political History", *Journal of Social History* 16(3):366-82.
- Stern, Steve J. 1987. "New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and Consciousness", en Stern (comp.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World: 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press.
- . 1988. "Feudalism, Capitalism, and the World-System in the Perspective of Latin America and the Caribbean", *American Historical Review* 93(4):829-72.
- Sullivan-González, Douglas. 1989. "The Struggle for Hegemony: An Analysis of the Mexican Catholic Church, 1876-1911". Trabajo inédito, University of Texas at Austin.
- Swingewood, Alan. 1979. *The Myth of Mass Culture*. Atlantic Highlands: Humanities Press.
- Taboada, Eva. 1985. "Educación y lucha ideológica en el México posrevolucionario (1920-1940)", en María de Ibarrola y Elsie Rockwell (comps.), *Educación y clases populares en América Latina*. México: Centro de Investigación y Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional.
- Taggart, James M. 1975. *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad náhuatl de Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública.
- Tannenbaum, Frank. 1929. *The Mexican Agrarian Revolution*. Washington: The Brookings Institution.
- . 1950. *Mexico: The Struggle for Peace and Bread*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- . [1933] 1966. *Peace By Revolution: Mexico After 1910*. Nueva York: Columbia University Press.
- Tapia, Jesús. 1985. "El culto de la Purísima: un mito de fundación". Trabajo presentado en el VII Encuentro de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos, Oaxaca, octubre de 1985.
- . 1986. *Campo religioso y evolución política en el Bajío zamorano*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Taylor, Peter, y Herman Rebel. 1981. "Hessian Peasant Women, Their Families, and the Draft: A Socio-Historical Interpretation of Four Tales from the Grimm Collection", *Journal of Family History* 6:347-78.
- Taylor, William. 1979. *Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican*

- Villages*. Stanford: Stanford University Press.
- Terrazas, Joaquín. 1905. *Memorias del Señor Coronel Don Joaquín Terrazas*. Ciudad Juárez: Imprenta de *El Agricultor Mexicano*.
- Terrazas, Silvestre. 1985. *El verdadero Pancho Villa*. México: Era.
- Thompson, E. P. 1963. *The Making of the English Working Class*. Nueva York: Vintage. Reedición 1972, Penguin.
- . 1967. "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism", *Past and Present* 38:56-97.
- . 1971. "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", *Past and Present* 50:76-136.
- . 1974. "Patrician Society, Plebeian Culture", *Journal of Social History* 7(4):382-405.
- . 1976. *William Morris: Romantic to Revolutionary*. Nueva York: Pantheon.
- . [1965] 1978a. "The Peculiarities of the English", en *The Poverty of Theory and Other Essays*. Nueva York: Monthly Review Press.
- . 1978b. "Eighteenth-Century English Society: Class Struggle Without Class?", *Social History* 3(2):133-65.
- Thompson, Richard. 1974. *The Winds of Tomorrow: Social Change in a Maya Town*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thomson, Guy P. C. 1990. "Bulwarks of Patriotic Liberalism: The National Guard, Philharmonic Corps, and Patriotic Juntas in Mexico, 1847-88", *Journal of Latin American Studies* 22:31-68.
- . 1991. "Agrarian Conflict in the Municipality of Cuetzalan (Sierra de Puebla): The Rise and Fall of 'Pala' Agustín Dieguillo, 1861-1894", *Hispanic American Historical Review* 71(2):205-58.
- Tibol, Raquel (comp.). 1972. *Diego Rivera, arte y política*. México: Grijalbo.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1990. *Haiti: State Against Nation*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Tutino, John. 1986. *From Insurrection to Revolution in Mexico: Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940*. Princeton: Princeton University Press. Trad. al español: 1990. *De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria, 1750-1940*. México: Era.
- . 1990. "Revolutionary Confrontation, 1913-17: Regions, Classes, and the New National State", en *Provinces of the Revolution*. Véase Benjamin y Wasserman (comps.) 1990.
- Urbina, Erasto. 1944. "El despertar de un pueblo: memorias relativas a la evolución indígena en el estado de Chiapas", manuscrito inédito. Biblioteca del Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, San Cristóbal, Chiapas.
- Valadés, José C. 1963-1967. *Historia general de la Revolución Mexicana*. 10 vols. México: M. Quesada Brandi.
- Valdés Silva, Candelaria. 1990. "Los maestros rurales y el reparto agrario en la Laguna", tesis de licenciatura, Centro de Investigación y Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional.

- Van Young, Eric. 1990. "To See Someone Not Seeing: Historical Studies of Peasants and Politics in Mexico", *Mexican Studies / Estudios Mexicanos* 6(1):133-59.
- . 1992a. "Mentalities and Collectivities: A Comment", en *Patterns of Contention in Mexican History*. Véase Rodríguez (comp.) 1992.
- . 1992b. "Are Regions Good to Think?", en Van Young (comp.), *Mexico's Regions: Comparative History and Development*. San Diego: Center for U.S.-Mexican Studies.
- Vanderwood, Paul. 1987. "Building Blocks But Yet No Building: Regional History and the Mexican Revolution", *Mexican Studies / Estudios Mexicanos* 3(2):421-32.
- . 1989. "Comparing Mexican Independence and the Revolution: Causes, Concepts, and Pitfalls", en Jaime E. Rodríguez O. (comp.), *The Independence of Mexico and the Creation of the New Nation*. Los Angeles: University of California Press.
- Vargas-Lobsinger, María. 1984. *La hacienda de "La Concha": una empresa algodonera de la Laguna, 1883-1917*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vaughan, Mary Kay. 1982. *Estado, clases sociales y educación en México*. México: Fondo de Cultura Económica. Trad. 1982. *The State, Education, and Social Class in Mexico, 1889-1928*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- . 1987. "El papel político del magisterio socialista de México, 1934-40: un estudio comparativo de los casos de Puebla y Sonora", manuscrito inédito.
- . 1990a. "Primary Education and Literacy in Mexico in the Nineteenth Century: Research Trends, 1968-1988", *Latin American Research Review* 24(3):31-66.
- . 1990b. "Women Schoolteachers in the Mexican Revolution: The Story of Reyna's Braids", *Journal of Women's History* 2(1):143-68.
- . 1991. "Socialist Education in the State of Puebla in the Cárdenas Period", en Ricardo Sánchez Flores, Eric Van Young y Gisela von Wobcser (comps.), *El campo, la ciudad y la frontera en la historia de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 1992. "Rural Women's Literacy and Education in the Mexican Revolution: Subverting a Patriarchal Event?" Trabajo presentado en la conferencia "Crossing Borders, Creating Spaces: Mexican and Chicana Women, 1848-1992", University of Illinois, Chicago.
- . 1994. "The Construction of Patriotic Festival in Central Mexico: Puebla (1900-1946)", en *Rituals of Rule, Rituals of Resistance*. Véase Beezley et al. 1994.
- Vázquez, Josefina Z. 1970. *Nacionalismo y educación en México*. México: El Colegio de México.

- Villaseñor, Víctor Manuel. 1976. *Memorias de un hombre de izquierda*. Vol. 2. México: Grijalbo.
- Vivó, Jorge A. 1959. *Estudio de geografía económica y demográfica de Chiapas*. México: Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.
- Vogt, Evon Z. 1969. *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*. Cambridge: Harvard University Press.
- Volosinov, V. N. [1929] 1986. *Marxism and the Philosophy of Language*. Cambridge: Harvard University Press.
- Voss, Stuart F. 1990. "Nationalizing the Revolution: Culmination and Circumstance", en *Provinces of the Revolution*. Véase Benjamin y Wasserman (comps.) 1990.
- Wallerstein, Immanuel. 1988. "Comments on Stern's Critical Tests", *American Historical Review* 93(4):873-85.
- Warman, Arturo. 1976. *Y venimos a contradecir*. México: Ediciones de la Casa Chata.
- . 1978. "The Revolutionary Potential of the Mexican Peasant", en Stanley Diamond (comp.), *Toward a Marxist Anthropology*. La Haya: Mouton.
- . 1988. "Zapata/zapatismo", en *Riot, Rebellion, and Revolution*. Véase Katz (comp.) 1988a.
- Warner, Marina. 1976. *Alone of All Her Sex: The Myth and Cult of the Virgin Mary*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- Wasserman, Mark. 1980. "The Social Origins of the 1910 Revolution in Chihuahua", *Latin American Research Review* 15(1):15-38.
- Wasserstrom, Robert. 1976. *Ambiguo progreso*. San Cristóbal, Chiapas: INAREMAC.
- . 1980. *Ingreso y trabajo rural en los altos de Chiapas. El caso de San Juan Chamula*. San Cristóbal, Chiapas: Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste.
- . 1983. *Glass and Society in Central Chiapas*. Berkeley: University of California Press.
- Weber, Max. [1918] 1958. "Politics as a Vocation", en Hans Gerth y C. Wright Mills (comps.), *From Max Weber*. Nueva York: Oxford University Press.
- Wells, Allen. 1984. "Yucatán: Social Violence and Control", en Thomas Benjamin y William McNellie (comps.), *Other Mexicos: Essays on Regional Mexican History, 1876-1911*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- . 1985. *Yucatan's Gilded Age: Haciendas, Henequen, and International Harvester, 1860-1915*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Wexler, Philip, Tony Whitson y Emily J. Moskowitz. 1981. "Deschooling by Default: The Changing Social Functions of Public Schooling", *Interchange* 12(2-3):133-50.

- Wcyl, Sylvia, y Nathaniel Wcyl. 1939. *The Reconquest of Mexico: The Years of Lázaro Cárdenas*. Nueva York: Oxford University Press.
- Whetten, Nathan. 1948. *Rural Mexico*. Chicago: University of Chicago Press.
- Williams, Raymond. 1961. *Culture and Society, 1780-1950*. Harmondsworth: Penguin.
- . 1977. *Marxism and Literature*. Londres: Oxford University Press.
- . 1980. *Problems in Materialism and Culture*. Londres: Verso.
- Willis, Paul. 1977. *Learning to Labour: How Working-Class Kids Get Working-Class Jobs*. Londres: Gowet.
- Winn, Peter. 1986. *Weavers of Revolution: The Yarn Workers and Chile's Road to Socialism*. Nueva York: Oxford University Press.
- Wolf, Eric. 1969. *Peasant Wars of the Twentieth Century*. Nueva York: Harper and Row. (Reedición 1973. Londres: Faber and Faber.)
- . 1971. "Introduction", en Norman Miller y Rodcrick Aya (comps.), *National Liberation: Revolution in the Third World*. Nueva York: Free Press.
- Womack, John. 1968. *Zapata and the Mexican Revolution*. Nueva York: Vintage Books. Trad. al español: 1969. *Zapata y la revolución mexicana*. México: Siglo XXI.
- . 1986. "The Mexican Revolution, 1910-1920", en Leslie Bethell (comp.), *The Cambridge History of Latin America*. Vol. 5. Cambridge: Cambridge University Press.
- Woolard, K. 1985. "Language Variation and Cultural Hegemony: Toward an Integration of Sociolinguistic and Social Theory", *American Ethnologist* 12:738-48.
- Yúdice, George, Jean Franco y Juan Flores (comps.). 1992. *On Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fotocomposición: Maia Fernández Miret Schussheim

Impresión: Programas Educativos, S. A. de C. V.

Calz. Chabacano 65-A, 06850 México, D. F. Empresa certificada por el Instituto Mexicano de Normalización y Certificación, A. C., bajo la norma ISO-9002: 1994/NMX-CC-04: 1995 con el número de registro RSC-048, e ISO-14001: 1996/NMX-SAA-001; 1998 IMNC con el número de registro RSAA-003.

5-IX-2002

Colección Problemas de México

Antonio Alonso

El movimiento ferrocarrilero en México. 1958-1959

Arturo Anguiano

El estado y la política obrera del cardenismo

Armando Bartra

Los herederos de Zapata

Cuerrero bronco. Campesinos, ciudadanos y guerrilleros

Armando Bartra (comp.)

Crónicas del Sur. Utopías campesinas en Guerrero

Regeneración, 1900-1918

Roger Bartra

Estructura agraria y clases sociales en México

David Brading

Los orígenes del nacionalismo mexicano

Lázaro Cárdenas

Ideario político

Barry Carr

El movimiento obrero y la política en México. 1910-1929

La izquierda mexicana a través del siglo XX

Elvira Concheiro Bórquez

El gran acuerdo. Gobierno y empresarios en la modernización salinista

Arnaldo Córdova

La ideología de la Revolución Mexicana

La formación del poder político en México

La política de masas del cardenismo

La política de masas y el futuro de la izquierda en México

Antonio Díaz Soto y Gama

Historia del agrarismo en México

EZLN: Documentos y comunicados

Tomo 1: 10 de enero / 8 de agosto de 1994

Tomo 2: 15 de agosto de 1994 / 29 de septiembre de 1995

Tomo 3: 2 de octubre de 1995 / 24 de enero de 1997

Enrique Florescano

Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México, 1500-1821

Precios del maíz y crisis agrícolas en México, 1708-1810

Olivia Gall

Trotsky en México

Antonio García de León

Resistencia y utopía. Quinientos años de historia de la provincia de Chiapas

Adolfo Gilly

La revolución interrumpida

Chiapas: la razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado

El cardenismo. Una utopía mexicana

Pablo González Casanova

El Estado y los partidos políticos en México

La democracia en México

La universidad necesaria en el siglo XXI

Héctor Guillén Romo

Orígenes de la crisis en México. 1940-1982

La contrarrevolución neoliberal en México

Nora Hamilton

México. Los límites de la autonomía del estado

Neil Harvey

La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia

Luis Hernández Navarro y Ramón Vera Herrera (comps.)

Acuerdos de San Andrés

Salvador Hernández Padilla

El magonismo: Historia de una pasión libertaria. 1900-1922

Gilberto M. Joseph y Daniel Nugent (comps.)

Aspectos cotidianos de la formación del estado

Friedrich Katz

Pancho Villa (dos tomos)

La guerra secreta en México

Revolución, rebelión y revolución (dos tomos)

La servidumbre agraria en México en la época porfiriana

Asa Cristina Laurell

La reforma contra la salud y la seguridad social

Aurora Loyo Brambila

El movimiento magisterial de 1958 en México

Tzvi Medin

El mininuto presidencial: historia política del maximato, 1928-1935

El sexenio alemanista

Andrés Molina Enríquez

Los grandes problemas nacionales

Carlos Morera Camacho

El capital financiero en México y la globalización

Laurens Ballard Perry

Juárez y Díaz. Continuidad y ruptura en la política mexicana

Francisco Pineda Gómez

La irrupción zapatista. 1911

Ramón Ramírez

El movimiento estudiantil de México. Julio-diciembre de 1968 (dos tomos)

Enrique Semo

Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521-1763

John Tutino

De la insurrección a la revolución en México

Varios autores

Revista *Chiapas* 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 y 13

El presente volumen está estructurado como un diálogo entre teoría e investigaciones empíricas. Su propósito, que en la coyuntura actual adquiere una importancia crítica, es excavar en las múltiples hebras de la historia revolucionaria de México y en la comunidad estatal recíprocamente negociada que surgió de ella, para examinar un problema que posee extraordinaria relevancia contemporánea: la manera en que las sociedades y culturas locales, los procesos de violencia social y los estados se articulan históricamente.

La idea surgió de una serie de discusiones llevadas a cabo en el Center of US-Mexican Studies de La Jolla, en 1991. Allí un distinguido conjunto de "mexicanistas" —Alan Knight, Florencia Mallon, Daniel Nugent, Ana María Alonso, Gilbert M. Joseph, entre otros— pudo dialogar con William Roseberry, Derek Sayer, Philip Corrigan y James Scott, que habían producido estimulantes trabajos teóricos sobre temas como la formación del estado, la cultura, la resistencia y la conciencia populares.

Para todos resultaba preocupante que los investigadores parecieran entregados a transformar el complejo proceso revolucionario mexicano —que era él mismo parte de un tejido histórico más amplio y con múltiples hebras— en un único *acontecimiento*. En un bando, el acontecimiento era señalado como el momento culminante de la lucha heroica en la historia mexicana; en el otro, se consideraba que marcaba el triunfo final del estado sobre el pueblo. Infortunadamente, pocas veces se estudiaba la revolución como un proceso culturalmente complejo e históricamente generado, de manera que pudiera iluminar la relación existente entre nociones abstractas tales como "el estado" y "el pueblo".

La discusión tuvo como resultado alterar y enriquecer los marcos de referencia en que debían considerarse el estado y la participación popular antes, durante y después de "La Revolución", y trazó los lineamientos de una nueva forma de interpretar el pasado revolucionario mexicano y sus legados populares, una nueva forma que pueda cabalgar sus largas ondas y no sea sorda a sus múltiples voces y dialectos.



9 789684 115347

PM 9671-2