



# UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO

---

---

INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES

PRINCIPIOS DE IDENTIDAD ÉTNICO-CULTURALES Y SU  
IMPACTO EN EL DESARROLLO DE LOS VALORES  
CONSTITUTIVOS DEL ESTADO NACIONAL MEXICANO

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRO EN CIENCIAS SOCIALES

P R E S E N T A:

JOSÉ ANTONIO GARCÍA MORENO

DIRECTOR DE TESIS:

DR. SÓCRATES LÓPEZ PÉREZ

PACHUCA DE SOTO, HGO., FEBRERO DE 2016



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO  
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DIRECCIÓN  
MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES

**MTRO. JULIO CÉSAR LEINES MEDÉCIGO**  
**DIRECTOR DE ADMINISTRACIÓN ESCOLAR**  
**PRESENTE.**

**Estimado Maestro:**

Sirva este medio para saludarlo, al tiempo que nos permitimos comunicarle que una vez leído y analizado el proyecto de investigación titulado **"Principios de identidad étnico-cultural y su impacto en el desarrollo de los valores constitutivos del Estado Nacional Mexicano"**, que para obtener el grado de Maestro en Ciencias Sociales presenta el **C. José Antonio García Moreno**, matriculado en el Programa de la **Maestría en Ciencias Sociales**, 5ta. Generación (2014-2015), con número de cuenta 144949; consideramos que reúne las características e incluye los elementos necesarios de un trabajo de tesis, por lo que, en nuestra calidad de sinodales designados como jurado para el examen de grado, nos permitimos manifestar nuestra aprobación a dicho trabajo.

Por lo anterior, hacemos de su conocimiento que al alumno mencionado, le otorgamos nuestra autorización para imprimir y empastar el trabajo de Tesis, así como continuar con los trámites correspondientes para sustentar el examen para obtener el grado.

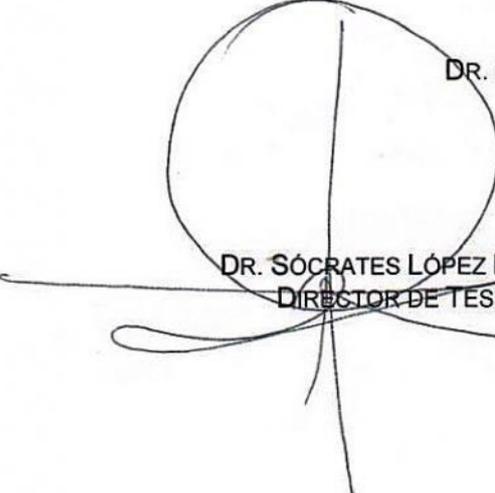
**ATENTAMENTE**

*"Amor, Orden y Progreso"*

Pachuca de Soto, Hgo., a 15 de febrero del 2016.

  
DR. EN D. EDMUNDO HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ  
DIRECTOR



  
DR. SÓCRATES LÓPEZ PÉREZ  
DIRECTOR DE TESIS

  
DRA. SILVIA MENDOZA MENDOZA  
PROFESORA INVESTIGADORA

  
DR. BERNABÉ LUGO NERIA  
PROFESOR INVESTIGADOR

## **Agradecimientos**

A Dios, por la vida que me ha dado y por todo lo que me ha permitido hacer y disfrutar en y de ella, incluyendo las penas y dificultades, las cuales me han hecho crecer.

A mis padres, quienes con su amor y severidad me han inculcado la fuerza en el deber, la libertad en la disciplina y la grandeza en el respeto, quienes me han orientado y me han dado para hacer de mí un hombre de bien para Dios, mi patria y mi familia y quienes me han enseñado el valor del esfuerzo en la realización de todo logro.

A mis hermanos y a mis sobrinos, en cuyo amor y compañía he encontrado el disfrute de esta comedia que llamamos vida.

A mi director de tesis, el Dr. Sócrates, por confiar en mí al haberme dado la plena libertad de realizar este proyecto. Al Mtro. Bernabé, por su tiempo y atención, y principalmente a la Dr. Silvia, por el gran apoyo y la confianza que me permitieron realizar esta tesis en tiempo y forma.

A A. Slavros y a hombres y mujeres como él, quienes me hacen creer en que puede existir una mejor sociedad y me inspiran a luchar para lograrla.

Por último, al Estado, quien me inspiro a esta tesis, y a sus instituciones; mi *Alma mater* que me ha mostrado grandes verdades de la vida no solo como alumno sino también como docente; y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología que me permitió, a través su programa de becas, realizar este escrito.

**A todos, gracias**

## Índice general

<b>Consideraciones iniciales.....</b>	<b>1</b>
<b>Capítulo 1. Determinación del Estado y la Nación como procesos de organización racional.....</b>	<b>10</b>
1.1 El Estado como estructura normativa de coordinación social-territorial...	11
1.2 La Nación, entre la Patria y el nacionalismo. Concepto y noción.....	18
1.3 Estado y Etnia, la formación de la Súper Etnia y sus valores.....	28
1.4 El Estado Sacro, la formación de la religión cívica.....	38
Conclusiones preliminares.....	46
<b>Capítulo 2. El Estado, la Nación y el multiculturalismo en las relaciones de poder.....</b>	<b>49</b>
2.1 Etnopolítica; la formación de la comunidad socio-moral del Estado.....	50
2.2 Unidad nacional y poder estatal; la Nación como mecanismo de organización estatal.....	54
2.3 El modelo de las <i>poderresistencias</i> ; la Nación, el Estado y el multiculturalismo como agentes de pugna constante.....	71
2.4 El final de la línea del progreso, la revisión de la lógica progresista dentro del cambio social.....	82
Conclusiones preliminares.....	86
<b>Capítulo 3. La expansión del Estado Absoluto y la Nación homogénea como sistemas de control y gobierno: de los Borbones al México liberal del siglo XIX.....</b>	<b>90</b>
3.1 La formación del Estado Absoluto.....	91
3.2 El ajuste del Estado Absoluto, de la Corona a la República.....	99
3.3 La Superetnia como requerimiento del Estado Absoluto, la formación de la Nación en el marco de la expansión de sistemas energéticos.....	103
3.4 La singularidad en la autenticidad del proyecto liberal de Nación; la inclusión condicionada en el nuevo pacto social.....	110
3.5 La nueva Nación cultural y su “otredad” antagónica.....	118

Conclusiones preliminares.....	129
<b>Capítulo 4. Autonomía local y certidumbre cultural; la adaptación y readaptación de la Nación en la formación del Estado posrevolucionario.....</b>	<b>133</b>
4.1 Del Neo-pactismo porfiriano a la centralización económica posrevolucionaria.....	134
4.2 Hegemonía, dominación y negociación; el poder como coordinación/dominación.....	143
4.3 La hegemonía cultural, la Nación reajustada y el Estado limitado.....	157
4.4 El Estado Absoluto de Certidumbre Cultural; el Estado Patriarcal Absoluto.....	164
Conclusiones preliminares.....	184
<b>Conclusiones.....</b>	<b>189</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>208</b>

## Consideraciones iniciales

El ser humano no existe en términos perfectamente egoístas o perfectamente comunales, aunque posee intereses y personalidad individuales, la persecución de sus fines personales existe dentro de una realidad que sobrepasa por mucho su realidad como sujeto. La sociedad no es solo la simple suma de individualidades, sino que existe bajo la dinámica de la sinergia, donde el todo es mayor que la simple suma de sus partes. Bajo esta óptica, ni siquiera los ideales más egocentristas pueden realizarse por y con el individuo aislado, todo ideal individual requiere lo social y, dentro de esto, lo público. Las aspiraciones personales tienen sentido solo cuando son encuadrados en realidades extra-individuales; quien aspira a la riqueza, a la fama, o al éxito no puede sostenerlo y realizarlo más que por la relación y el sentido que estos tienen ante los demás, ya que el significado que se tiene de las cosas responde a una imagen del mundo que no sólo juegan un papel determinante en los procesos de entendimiento, sino también en la socialización de los individuos, cumpliendo la función de conformar y asegurar una identidad, proveyendo a los sujetos de un núcleo de conceptos y suposiciones básicas que no pueden revisarse sin afectar la identidad tanto de los individuos como de los grupos sociales (Habermas, 1999:96-97). Se trata de una interiorización personal que se hace de algo construido por la sociedad. La idea que se tiene del éxito es formada por elementos sociales aun cuando el arreglo que se hagan de estos responda a términos individuales. Inclusive la soledad requiere que el solitario logre el reconocimiento social de su propia soledad, por lo menos como acuerdo tácito.

Así, el hombre busca realizar sus fines individuales, pero en el terreno de las relaciones sociales no puede llevarlas a cabo en completo aislamiento, sino que al estar rodeado de intereses particulares ajenos, debe empatar los propios con los de los demás. Pero este empate de intereses no solo responde a un simple utilitarismo o instrumentalismo de lo social, sino que también puede tomar el sentido de un compromiso para con lo extra-individual. Esto está muy lejos de ser la unidad armónica del ideal político de la antigua Atenas, aunque si está muy

cerca de su realidad, donde las luchas de facción y rivalidades de partido, eran más que propensas a suceder (Sabine, 2011: 40). Pero por otro lado, el ideal social solo tiene sentido en cuanto es asumido en las individualidades, cuando estas a su vez se comprometen en lo social. De esto surge la política como actividad y como necesidad; al formarse metas que requieren de más del esfuerzo de uno, y de ideas que poseen elementos comunes entre varias personas, surge la necesidad de encuadrar éstas ya no solo en el marco de similitudes o límites comparativos, sino como posiciones compartidas de acción, es decir, como objetivos que no solo serán semejantes o iguales entre varias personas, sino que son y se reconocen como imposibles de alcanzar solo por medio de un ejercicio de individualidad. Así, la individualidad y la sociabilidad se comportan no como posiciones contrarias, sino como elementos complementarios para la consecución de fines específicos.

Por lo que la discusión política sigue vigente, y lo seguirá siendo mientras exista el problema que representa la existencia de valores e intereses sociales que son comunes o antagónicos a nivel individual-individual, o individual-social, ya sea en su concepción o su aplicación. Ahora dentro de estos “valores” sociales que aparecen como antagónicos está la dicotomía entre el orden social y la libertad individual. El pensamiento político más “moderno” contempla que de una u otra forma debe existir algún tipo de equilibrio entre estas dos tendencias opuestas: por un lado, el poder del Estado para lograr su efectividad a través de la estabilidad en el orden social, y por el otro, la libertad suficiente para que el ciudadano pueda ser autónomo, aunque para los griegos no existía este problema, con el ideal de la ciudad-estado que no veía tal oposición ni tal equilibrio, ya que el primero era inexistente y el segundo innecesario. La justicia, contemplada dentro de la ciudad-Estado, era la organización de la vida común de los ciudadanos y la finalidad de la ley era encontrar a cada hombre su lugar, su posición, su función en la vida total de la polis (Sabine, 2011: 41), la política era concebida entonces como la actividad de la polis para la polis.

Pero si bien la realidad no necesariamente “se come” a las teorías, sí, por lo menos, “las mastica”. Bismarck, en la segunda mitad del siglo XIX, no parte del ideal de la ciudad-Estado, él percibe una dicotomía entre la libertad personal y el orden social cuando expone que una gran independencia del individuo (en este caso refiriéndose al prusiano) hace difícil gobernar con la Constitución o incluso, consolidar una. Lo interesante es que para el canciller, ésta incapacidad del individuo para apoyar una constitución no responde a un vicio, sino que va de la mano con un alto nivel crítico y de educación por parte de la persona que le permite evaluar las medidas del gobierno, aunque dificulta la vida constitucional (Bismarck, 1862). En esto no se ve una contraposición entre lo virtuoso y lo vicioso, sino una incapacidad de dos virtudes, una individual y una social, para coexistir en la misma medida, lo que puede conllevar a la idea de que la realización plena y absoluta de una significa el costo de la otra. Así, ante la situación que el canciller enfrentaba, o pretendía enfrentar, la única posibilidad para asegurar el dominio y la estabilidad de un pueblo como un todo social, consistía en su unificación en un único Estado, que debía limitar la libertad en aras de mayor control (Bismarck, 1862). Bajo esta idea se sustentaría lo que resultaría en el Estado Alemán unificado, que solo lograría su cohesión mediante la rectoría de un Estado previo, fuerte y controlado tanto en lo militar como en lo gubernamental, como era el caso de Prusia. Para el “Canciller de Hierro” quedaba fuera lo parlamentario y lo liberal, como parte importante del proyecto, pues para él, los grandes problemas de la época no se resolverían con discursos y decisiones tomadas por mayoría, sino con “sangre y hierro” (Bismarck, 1862). De esta forma queda fuera la tarea de un consenso democrático, más no la política, pues no puede reducirse ésta última, a una aplicación liberal parlamentaria en el seno de un estado democrático, el autoritarismo posee en su propio interior un juego de arreglos que dicta, con base en acuerdos, las alianzas y las resoluciones. La política entonces no disminuye su intensidad, sino solo su ámbito de ejecución y determinación.

Ahora bien, todo acto de voluntad es antecedido de una idea previa que detona u orienta esa acción, pero todo acto tiene un costo, y este principio se

presenta en la política, donde cada opción representa un juego de riesgos y apuestas en donde cada objetivo representa a su vez un impacto negativo para las demás opciones. No se puede tener algún éxito sin un costo, por lo que la evaluación de éste es completamente relevante para determinar si la pena alcanzar el objetivo, lo que determina su importancia. Y en términos sociales el costo es calculado de forma diferente que en términos individuales. No se puede extender la lógica de un comportamiento individual al nivel social cuando se acepta que la sociedad es más que solo la suma de individuos (Durkheim, 2001: 156), pero esto aplica más que otra cosa a la explicación de lo social, si tomamos la ciudadanía bajo la dinámica funcional de la dualidad individuo-colectivo, se debe tomar en cuenta no solo la lógica social sino también la individual, claro, sin fusionar ambas. Por ejemplo, los gastos en salud se miden a nivel social, aunque las políticas públicas sobre este ramo deben tener efecto a nivel individual, es decir, una sociedad mejora sus niveles de salud solo cuando la mayoría de sus individuos mantienen su homeostasis, y ésta como una propiedad de los organismos, solo puede ser medida en términos individuales. Ahora, si a nivel individual una persona, en términos biológicos generales, no puede ser sana sin poseer un régimen constante de ejercicio y una autorregulación en su nutrición, es decir, sin asumir un compromiso real con su propia realidad biológica, no es posible que la salud política individual, es decir, el ejercicio de la ciudadanía, pueda existir sin un compromiso real por parte de la persona con su realidad política. Y esto nos lleva directamente al concepto mismo de la disciplina.

La disciplina no significa el sometimiento pasivo a una imposición externa, sino el compromiso con una misión asumida por el individuo, tanto por una vocación externa, como por un ideal interno. Así, el hombre disciplinado no se limita a hacer lo que se le impone, sino a hacer únicamente lo que él mismo determinó que debe hacerse y a no hacer lo que él mismo se impuso no hacer. Pero el compromiso político, por su realidad plenamente social, difiere en cuanto a que las normas provienen del exterior, ya que todo tipo de organización de relaciones sociales, funciona según principios reguladores de la conducta (Durkheim en Giddens, 1994: 201). Y cuando el individuo es motivado a ser parte

de una función social, debe asumir la adopción de estas reglas externas en el medio en que estas son válidas, pues como agente en una función social, debe sujetarse a esta regulación para lograr sus objetivos en sociedad. La disciplina, en esta forma, es un componente esencial para la realización de todas las reglas morales, incluyendo las normas sobre las que descansa el sentido formal y el ejercicio de la ciudadanía. Pero el agente individual no puede asumir un proyecto público como propio, si el mismo espacio público no presenta como posibilidad real lo necesario para su aplicación. Es decir, una política pública solo puede tener éxito si, y solo si, se transfiere de la lógica de lo público a lo privado y en retroalimentación, de lo privado a lo público, pero también si, y solo si, a su vez lo público logra ofrecer espacios de ejecución para esta apropiación personal. Así, una política de nutrición solo puede tener sentido si la administración pública ofrece los mecanismos y procesos, que en efecto aumenten la probabilidad para que los agentes individuales adquieran dicha nutrición, pero esta misma política solo podrá realizarse si los agentes individuales asumen esa probabilidad como actividad en su propio plano personal.

Para Platón, el Estado mejor gobernado es aquel en donde la comunidad social posee una estructura tal que actúe como un solo cuerpo, en mayor similitud con el hombre individual (Platón, 1988: 265). Por lo que el agente social, entonces, no requiere de mayor libertad irrestrictiva por parte de sus miembros, sino de mayor grado de orden en el sentido de la disciplina. Un hombre licencioso no puede alcanzar la salud, como estabilidad biológica, del mismo modo que un cuerpo social licencioso no puede garantizar su salud, como estabilidad política. Aunque esta idea del Estado como análogo al ente orgánico, que va de la mano con la idea de la máxima participación política del ciudadano, puede dejar grandes brechas entre sí y su práctica, ejemplo de esto está en la realidad del régimen franquista con sus leyes, más específicamente la Ley de Referéndum de 1945, la cual se establece formalmente como un mecanismo por el cual la Nación, a través de sus “organizaciones naturales”, logra expresarse y participar políticamente en un Estado que se encuadra a sí mismo bajo el concepto de “democracia orgánica”, aunque ya Federico II de Prusia hablaba de éstas situaciones al observar que una

legalidad, por más perfecta y estricta que sea, no garantiza una verdadera legitimidad política (Martos, 2006: 12), y para el rey de Prusia ya se vislumbraba la posibilidad que el tirano se embistiera con la “sombra de la legalidad” (Federico II, 2006: 30), por lo que el ideal del Estado orgánico, aun con su formalismo de democracia, no puede ser otra cosa que un “lobo vestido de oveja”. Pero la *desvirtuación* de un ideal no lo niega por completo, y aunque la idea de orden y control externo representan las peores blasfemias para la mente libertaria, nada es completamente libre, aunque el agente posea la capacidad de transformar la estructura social, las propiedades de ésta determinan las circunstancias que los agentes requieren para producir o reproducir regularidades en ella (Giddens en Cohen, 1987), es decir, aun cuando la persona lo suficientemente compleja para dejar margen a la flexibilidad adecuada de su acción, la libertad dista de ser absoluta porque el sí-mismo es social y actúa por referencia a reglas de la sociedad, o bajo la frase de Goffman, “[...] el jugador y la capacidad que pone en juego deben ser considerados [...] igualmente problemáticos y abiertos a una posible explicación social” (Goffman, 1974:270 en Fisher y Strauss, 1988:559)

Para los griegos, la ciudadanía no se concebía como posesión, sino como algo compartido en sociedad, no era por lo tanto una libertad, sino un compromiso, por lo que la primera dinámica en su ejercicio no era la adquisición de derechos, sino la participación que podía ejercer en el lugar que le correspondía dentro de su polis. El problema político entonces consistía en descubrir el lugar que debía ocupar cada hombre en una sociedad, constituida de tal modo que pudiesen desarrollarse en ella todas las formas significativas de trabajo social (Sabine, 2011: 33). Ahora, como contra propuesta, se puede partir que el hombre tiene derecho a perseguir un fin, pero que el mismo no se puede lograr sin emplear los medios, es decir, lo necesario para el fin, por lo que resulta lógico que un individuo se sirva de los medios para cualquier acción que logre ese fin (Hobbes en Godoy, 1986: 6), sin embargo, si se parte de esto, se ignora que los medios que existen no existen por uno y solo para uno, la realidad social ofrece los medios, pero esta realidad es anterior al sujeto y más extensa que este. Los medios son sociales, por lo que los fines individuales deben, o adecuarse a lo social, o por lo menos, no

representarle una amenaza. Un sistema únicamente consolidado a alcanzar la completa libertad individual, sin restricción de algún tipo, es por principio, insostenible, pues también genera el colapso de la estabilidad. La prevalencia del Orden social por sobre la absoluta libertad individualista es la esencia de la idea contractualista, donde una persona sacrifica parte de sus derechos naturales para adquirir la seguridad de una sociedad políticamente organizada. Entonces, el orden y no la mera libertad es la base de la seguridad y el desarrollo social, y aun cuando las libertades civiles y políticas sean beneficios individuales que el Estado asume para su promoción y protección, y que la persona demanda para el desarrollo de su individualidad, estos solo pueden ser garantizados en el marco de una organización política estable. Así, el derecho que un hombre tiene de perseguir un fin, solo puede demandarse ante un Estado que lo garantice, es decir, que lo presente como una posibilidad individualmente apropiable. De esta forma, la libertad cívica pasa a ser solo una consecuencia del orden social. Entonces, el Orden media y regula la libertad en tanto debe garantizar espacios estables de acción para esta, pero espacios en donde además, se deben determinar los límites de acción de cada individuo con respecto a otros. Se llega a un sistema de contrapesos, donde el Orden público (como virtud social) no debe absorber completamente la libertad privada (como virtud individual), pero donde la libertad privada no debe atentar contra el Orden público. Si las dos no pueden coexistir en plenitud, se debe entonces moderar ambas, para que resulten complementarias en su moderación.

Una plenitud de libertad individualizada solo puede realizarse en la falta o decadencia del orden, y en esta situación, la misma libertad queda a merced de la voluntad ajena sin límites. Renunciar al orden, por tanto, no significa la adquisición de la libertad, sino la pérdida de la seguridad que garantiza la misma libertad. Ahora, si el Orden es una práctica política, éste debe tener algún ideal anterior que sustente su realización, que como ideal social, también debe tener interiorización individual. De esta forma, el ciudadano (en sentido realizado o posible), solo puede exigir un derecho previo a su propia ciudadanía; la libertad para asumir el pleno compromiso a una única y consolidada institución social, creada por la

sociedad misma. Con ello, el único derecho inherente es la libertad de asumir el deber para con un cuerpo social, y la única base funcional de la sociedad política que los individuos, al volverse ciudadanos, adquieren; es la total capacidad para asumir su responsabilidad en la estabilidad del Estado, esto es, en ausencia de un Orden establecido que determine una relación de derechos y obligaciones, el único derecho “natural” que tiene posibilidades de desarrollarse en una comunidad, es la libertad de formar un Orden. Sin éste, cualquier otro derecho se encontrará constantemente amenazado, y dependerá únicamente de las fuerzas individuales, con este, el esfuerzo se vuelve social y su protección pasa a un plano extra-individual, que asegura mayor fuerza en su defensa. De esto, la persona que rechace este derecho al deber, se condiciona a perder automáticamente toda capacidad para exigir cualquier benéfico de la sociedad y por ende, del Estado, simplemente porque no existen beneficios sin costos.

Al final, el Deber, es la forma en que se interioriza de forma individual el Orden social, con lo que se completa la dualidad funcional individualidad-sociabilidad, y cualquiera que exija derechos no puede rechazar asumir deberes, y ante la posibilidad de que no todos asumirán deberes, no todos deberán recibir derechos. La propia constitución política de los Estados Unidos Mexicanos señala, aunque de forma menos estricta, este principio en su Artículo 38, que estipula la suspensión de los derechos al incumplimiento de las obligaciones ciudadanas, determinados en su Artículo 36 (aunque esta suspensión no queda más que como una realidad formal por el costo económico-social que representaría un esquema factual para llevarlo cabo). Así, si la libertad en sociedad no puede ser solo una suma de deseos individuales autónomos, sino una consecuencia de valores políticos sociales, entonces, el Estado, como nivel de organización social, debe ser el único creador de los parámetros del ciudadano sobre los cuales se organizaran las formas de participación política. De esta manera, el principio de la disciplina política no es otra cosa que el principio del pleno servicio del ciudadano a la sociedad (y a sí mismo), y este pleno servicio no es otra cosa que el deber, que complementa la libertad cívica como su única base.

De aquí que el Foucault (1988) expone que el "Estado moderno" no debe considerarse como "una entidad que se desarrolló por encima de los individuos, ignorando lo que son e incluso su propia existencia, sino por el contrario, una estructura muy sofisticada en la que pueden integrarse los individuos, con una condición: que esta individualidad adquiriera una nueva forma y se vea sometida a un conjunto de mecanismos específicos". Ahora, desde un punto de vista moral, considerando esta como un quehacer constante que forja la propia realidad por apropiación a partir de la realidad que cada uno posee por naturaleza (Aranguren, 2001: 48), entonces ésta toma la forma de una estructura que se construye y reconstruye constantemente a través de elecciones, que se eligen y realizan en pos de una función, y al igual que en la moral como estructura, la realización de estos "mecanismos específicos" en la práctica política consiste en un quehacer constante, que aun si estuviese reducido a la búsqueda y adquisición del poder, no hace más que ajustarse a los medios de la realidad. Entonces, el fin no puede justificar los medios, sino que como un medio por sí mismo, se ajusta a los demás medios de la realidad para volverse también una realidad, el poder sería tanto un medio como un fin.

## **Capítulo 1**

### **Determinación del Estado y la Nación como procesos de organización racional**

Este capítulo pretende iniciar con el abordaje teórico del Estado moderno y de la Nación a través de una revisión histórico-conceptual de los mismos, considerando ambos como producto de una misma lógica y proceso histórico. Para esto se tomará principalmente la postura de Heller sobre la unidad estatal como una formación política racional y consciente. Con respecto a la Nación, se partirá de la distinción de dos tipos ideales de nacionalismo; el modelo político y el cultural, dentro del contexto histórico en que surgen y de los autores que los validan y revisan, no solo para mostrar las diferencias que cada modelo expone en su discurso, sino para determinar los límites y sentido compartido dentro de un fin pragmático que estos presentan como base y fuente de legitimidad a una estructura estatal que responde a la necesidad de coordinación social en términos teleológicos.

Para entender esta justificación del Estado y la Nación, se tomará parte de la acción comunicativa de Habbermas, que expone la necesidad del entendimiento común a través de un código compartido para la coordinación de planes de acción a nivel social e individual. Con base en esto, se abordará el sentido de la necesidad del Estado para la transmisión y homogenización de valores sociales como medio para la consecución de fines, así como de la importancia del lenguaje común en el discurso nacional. Por lo que se hará uso de los escritos de Hobsbawm sobre como el Estado determina la formación de la Nación dentro de un proceso histórico determinado por necesidades y problemas técnico-administrativos, y de las obras de Baumann y Balibar, para entender la importancia recurrente de la identidad étnica dentro de la formación del Estado-Nación moderno como una estructura que emplea la transmisión mítica-simbólica como mecanismo de integración social.

## **1.1 El Estado como estructura normativa de coordinación social-territorial**

Históricamente, el Estado Nación se plantea como creación de la civilización de Occidente, que consistió en un largo proceso de búsqueda por encontrar la unidad política óptima que encajara con los intereses de los individuos en una sociedad, y que les permitiera hacer frente a los retos que les planteaba pertenecer a un sistema donde no eran los únicos actores. Bajo esta idea, puede encontrarse su origen en la Europa moderna a través del proceso de europeización que se inicia cuando empieza la modernidad, en correspondencia directa entre las expansiones ultramarina y capitalista en ambos sentidos (Sotelo, 1996: 41) y desde allí emprende un largo camino de propagación por todo el mundo como modelo de organización política, lo que incluye América; aunque el proceso implantación de esta forma de Estado no se dio de una manera pareja.

El Estado Nación supuso un replanteamiento de la organización política y social moderna con respecto al feudalismo. De acuerdo con esto, Hermann Heller (1998) explica que la palabra Estado designa certeramente una cosa totalmente nueva, porque a partir del Renacimiento en el continente europeo, las poliarquías que hasta entonces tenían un carácter impreciso en lo territorial y cuya coherencia era floja e intermitente, se convierten en unidades de poder continuas y reciamente organizadas, con un solo ejército que era además permanente; una única y competente jerarquía de funcionarios, y un orden jurídico unitario, imponiendo además a los súbditos el deber de obediencia con carácter general. A consecuencia de la concentración de los instrumentos de mando militares, burocráticos y económicos en una unidad de acción política surge aquel monismo de poder, relativamente estático, que diferencia de manera característica al Estado de la Edad Moderna, del territorio Medieval. Pero para Heller, una conceptualización del Estado que refiere a este únicamente la unidad de un orden jurídico trasciende por completo la realidad.

El Estado es para él, un centro real y unitario de acción, que existe en la multiplicidad de centros de acción reales y autónomos, ya sean individuales o

colectivos, su unidad es la unidad real de una estructura activa cuya existencia, como cooperación humana, se hace posible gracias a la acción de "órganos" especiales conscientemente dirigida hacia la formación eficaz de esta unidad, por lo que la unidad estatal sólo puede concebirse como una formación consciente de unidad; como organización (Heller, 1998:294). Siguiendo ésta idea, todo conocimiento sobre el Estado tiene que partir del supuesto de que la vida estatal incluye siempre al que investiga; donde éste pertenece a aquella de un modo existencial y no puede nunca abandonarla, ya que el hombre real se halla siempre dentro de una realidad estatal determinada, por la cual se ha formado y a la que a su vez, ayuda a formar (Heller, 1998:48), es una relación en la que el sujeto no es – como individuo – productor de todo su entorno, pero tampoco es un producto completo de este último. Y en este crearse a sí mismo, en el que aparece la efectividad subjetiva del hombre y de sus condiciones objetivas; consiste la realidad social (Heller, 1998:102). Esto significa que la existencia total del individuo (en su sentir, querer y pensar) mantiene no solo relaciones con dicha realidad sino que interviene, incluso voluntariamente, en su desarrollo y evolución (Heller, 1998:82). Pero como el individuo real no vive jamás la vida social como un caos o como algo impreciso, sino como una estructurada conexión efectiva, en la que se encuentra incluido; no crea el Estado mediante una síntesis subjetiva, sino que se lo encuentra como una formación objetiva y real (Heller, 1998:94), siendo que esta operación se puede aplicar a otras conexiones, como es el "pueblo", la "Nación", la "etnia", de allí la importancia que el discurso esencialista posee en la formación de la identidad nacional y étnica, aun cuando se le pueda criticar su veracidad.

Para Heller, el ser del Estado, (también como una ciencia práctica, insertada de valoración y de política) es su propio devenir a través de actos de decisión política, es decir, entre poderes reales de voluntad. Esta situación es lo que hace que no puedan aceptarse juicios y análisis libres de toda valoración, y justifica el estudio de proyectos de Nación por facciones políticas, en las cuales, el interés valorativo es un parte importante, ya que estos mismos "juicios del ser" en la teoría del Estado son, también juicios deontológicos (Heller, 1998:85), donde se

determinan las formas correctas del proceder social, no en términos técnicos, sino en términos morales. Para el político práctico, que se desenvuelve dentro del Estado, el saber y el conocer, así como los valores, tienen gran importancia en cuanto puedan ser empleados como arma para la lucha política (Heller, 1998:89) apelando para esto, más al sentimiento y voluntad de la persona, que a su razón. Pero como lo expone Heller, “cada afirmación tiene que relativizarse por referencia a las demás” si bien el Estado no debe ser concebido, ni como una conexión racional de leyes ni como una conexión de sucesión lógica o temporal, tampoco se debe ignorar que en su forma y proceder, operan leyes (Heller, 1998:96-97), o que el poder del Estado es un poder político jurídicamente organizado. Pero por su misma función social, el poder del Estado no solo requiere una legalidad técnico-jurídica sino que por necesidad de su propia subsistencia, requiere de una justificación moral de sus normas jurídicas positivas, es decir, buscar la legitimidad, ya que ésta engendra poder (Heller, 1998:309).

Entonces, bajo la óptica de Heller, el Estado debe ser entendido como una la estructura de cooperación social-territorial, que por lo tanto excede objetivamente la subjetividad de los agentes que lo componen, y que dentro de esa objetividad, tiene fines y funciones propios que se diferencian, pero por lo mismo, aun cuando, como estructura excede a sus agentes, hay que entender el hecho que son los individuos quienes determinan y realizan en la acción practica dicha estructura. Para exponer esto, nos remitimos a la visión de Giddens (en Cohen, 1987), en la cual, la estructura solo existe a través de su reproducción por la acción de los agentes, por lo que dentro del concepto de acción comunicativa de Habbermas (1999); en la interacción de al menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que entablan una relación interpersonal, se busca ya no solo un entendimiento sobre una situación, sino un entendimiento para la acción; para poder coordinar un común de acuerdo a sus planes de acción y con ello sus propias acciones (Habbermas, 1999:124). Bajo esta óptica, el Estado como estructura de cooperación socia-territorial, como una organización social de la acción, requiere de una interacción activa entre agentes que parte de un entendimiento que se traduce en una capacidad de transmisión de información a

través de un lenguaje, donde entre más común sea este más fácilmente se desarrollará el consenso y las bases de la acción.

Sin embargo con respecto a esto, debe comprenderse que esa acción se ejerce en términos de poder, entendiéndose este como la acción que se ejerce sobre las cosas y proporciona la capacidad de modificarlas, utilizarlas, consumirlas o destruirlas, “un poder que surge de aptitudes directamente inscritas en el cuerpo o que se transmite mediante instrumentos externos” tratándose aquí de una cuestión de "capacidad", pero también considerando que en las relaciones entre individuos (o entre grupos), se ejerce poder a través de estructuras o en mecanismos sólo en la medida en que suponemos que ciertas personas ejercen poder sobre otras (Foucault, 1988:11-12).

Es decir, en efecto la estructura de cooperación tiene como objetivo la consecución de fines que exceden los objetivos subjetivos, pero estos fines se logran a través de la acción subjetiva de los agentes dentro de la estructura de coordinación, siendo necesario, para Foucault (1988), distinguir las relaciones de poder de las relaciones de comunicación que transmiten una información por medio de un lengua (o cualquier otro medio simbólico). Bien que la comunicación es una forma de actuar sobre otros, pero para él, la producción y la circulación de elementos del significado pueden tener como objetivo o como consecuencia ciertos efectos de poder; aunque estos últimos no son simplemente un aspecto de las primeras, es decir, la comunicación sería un medio para la circulación de los mecanismos del poder además de un aspecto subordinado a aquella, siendo que las relaciones de poder poseen una naturaleza específica, pasen o no a través de sistemas de comunicación, por lo que no debe confundirse entonces las relaciones de poder, las relaciones de comunicación y las capacidades objetivas, pero esto no quiere decir que se trate de tres dominios separados (Foucault, 1988:12).

Aquí entonces, la afirmación que el Estado moderno no debe considerarse como una entidad desarrollada por encima de los individuos, ignorando lo que son o su propia existencia (Foucault, 1988:9), debe ser complementada con la visión

que el Estado es de hecho resultado de la propia existencia activa de los individuos. Pero el Estado, que determina las formas correctas del proceder social en términos morales, lleva a que éste –como resultado de una acción humana de consenso y como producción social– sirva para establecer una estructura de imagen del mundo, definiendo una práctica vital que no se agota solo en una relación cognitivo-instrumental con la realidad externa; la determinación de objetivos materiales, sino que se vuelve parte esencial para los procesos de entendimiento y socialización en que los participantes entran en relación tanto con los órdenes del mundo social que les es común y con las vivencias del propio mundo subjetivo, como con los procesos que tienen lugar en el mundo objetivo (Habermas, 1999:95).

No obstante, cuando se adquiere una legitimidad jurídica, la acción, ya regulada por normas, presupone otro tipo de relación entre un actor con dos mundos. Por un lado, un mundo objetivo de estados de cosas existentes, y por otro, un mundo social a que pertenece el agente en calidad de sujeto portador de un rol que otros agentes toman para iniciar entre sí interacciones normativamente reguladas. En este aspecto, se considera que este mundo social consta de un contexto normativo que fija qué interacciones pertenecen a la totalidad de relaciones interpersonales legítimas, así como todos los “actores” para quienes rigen las correspondientes normas y que las aceptan como válidas al pertenecer al mismo mundo social (Habermas, 1999:128). Por lo que el modelo normativo de acción no solamente dota al agente de un complejo cognitivo, sino también de un complejo motivacional que posibilita un comportamiento conforme a las normas. Sin embargo, esto está asociado a un modelo de aprendizaje que debe dar cuenta de la interiorización de valores, si la función de sentido del Estado está referida a valores (Heller, 1998:276), la consagración del Estado únicamente se hace posible relacionando su función con la función jurídica, ya que la justificación del Estado solo puede ser moral, esto es, no solo el aplicarle al Estado criterios de justicia, sino también el distinguir lo jurídico de lo no-jurídico y lo antijurídico con base en un juicio moral (Heller, 1998:278). Porque todo esquema de dominación precisa de la creencia de que sus principios y preceptos jurídicos poseen una fuerza

obligatoria general que liga también a los sometidos (Heller, 1998:246), y ya que a diferencia de lo que ocurre con un pensamiento verdadero, cuyo status no se ve amenazado por una incredulidad general, el status de las entidades sociales pelagra cuando se pierde la fe en ellas, o cuando se difunde la repugnancia a tomarlas en serio (Jarvie, 1972:153 en Habbermas, 1999:118), porque una situación de poder se convierte en un status político únicamente gracias al derecho y a la creencia de preceptos jurídicos-normativos depositados en él. Sin el derecho, con sus caracteres normativos y técnicos, faltaría al Estado permanencia y estructura, es decir no tendría, en general, existencia (Heller, 1998:249). Esta es la razón de que todo poder político aspire siempre a la forma jurídica establecida y asegurada por órganos estatales, ya que siendo el derecho la forma de manifestación “éticamente” necesaria del Estado, el respaldo jurídico se transforma en la forma técnicamente más perfecta de la dominación política porque hace posible la orientación y ordenación del obrar político que constituye y activa al poder del Estado (Heller, 1998:308).

Según este modelo, las normas vigentes sólo adquieren fuerza motivadora de la acción en la medida en que los valores materializados en ellas representan patrones conforme a los cuales se interpretan las necesidades de los destinatarios de las normas, y que en los procesos de aprendizaje se hayan convertido en patrones de percepción de las propias necesidades (Habbermas, 1999:129), por lo que existe entonces una necesidad de transmisión de valores para el Estado como medio para la consecución de fines, y también para los agentes que reproducen esta estructura de cooperación para la consecución de sus fines personales. Por ello hay que señalar, que no se educa en el vacío, se educa en torno a un contexto y una finalidad. Si educar es la transmisión de conocimiento, esto implica determinar también quien lo transmite y para cuáles fines. Si se educa con un fin social, se requiere de una cohesión social que se expresa en términos de contenidos “a través de la aceptación de una concepción común del mundo y de la sociedad” (Tedesco, 1996), por lo que el sistema responsable de la educación formal; el Estado, sería el responsable de “difundir valores y normas de conducta destinados a crear vínculos sociales entorno a la lealtad a la Nación” (Tedesco,

1996) a través de estrategias orientadas a homogenizar los valores e identidad nacional. Por lo que para la estructura de cooperación social, el Estado no será una opción o un evento contingente, sino un requerimiento necesario para la transmisión de valores sociales comunes y la homogenización de estos en términos de universalización, esto principalmente con respecto a los valores depositados en el marco jurídico. Pero bajo estos presupuestos, el agente puede entablar una relación con el mundo social en términos de un enjuiciamiento objetivo en una “doble dirección de ajuste”, en donde por un lado se plantea la cuestión de si los motivos y las acciones de un individuo concuerdan o se desvían de las normas vigentes, por el otro, la cuestión sobre si las normas vigentes encarnan efectivamente valores que en relación con un determinado problema expresan intereses susceptibles de universalización, mereciendo con ello el asentimiento de sus destinatarios (Habbermas, 1999:129).

Para Heller, este enjuiciamiento no será común para todo agente. El autor considera que, por un lado está la masa psicológica a la que le falta tanto permanencia como la capacidad para decidir y obrar de forma consiente, así como para emitir juicio, por lo que propone la designación de “grupo” a toda agrupación humana que “desprendiéndose” de la masa, posea tales capacidades. De esta forma el término de “masa” no implica la idea de unión social, ya que esta última aparece cuando las personas se saben dependientes unos de otros, es decir, en cuanto adquieren conciencia de esa dependencia y cuando esta actúa delimitando la acción de la voluntad.

Entonces empieza a haber aquí una conexión en la que varios sujetos se unen sobre la base de contenidos significativos comprendidos por todos y que se van afianzando gradualmente (Heller, 1998:115-116). Se crea así la realidad social según formas más o menos duraderas en donde cada acto social sucesivo encuentra, una vida ya formada en los instrumentos y ordenaciones sociales, por lo que la existencia individual debe realizar un proceso de igualación y adaptación social. Ahora en cuanto se llega a aquel grado de interdependencia social en un determinado territorio, se plantea la exigencia de una ordenación unitaria para las

relaciones sociales y con ella, la de un poder común de ordenación que debe realizarse también hacia fuera. Sin embargo ésta necesidad sólo se convierte, en la realidad social del Estado en el momento en que aparece sentida por el grupo humano que vive en el territorio (Heller, 1998:260), en la que la formación consciente de una unidad crea una conexión de conciencia y al mismo tiempo una conexión de acción (Heller, 1998:128). El Estado entonces, no es posible sin la actividad, conscientemente dirigida a un fin, de ciertos hombres y mujeres dentro de él, con fines establecidos por ellos que actúan causalmente sobre otras personas como elementos motivadores de las voluntades (Heller, 1998:258).

La función del Estado consiste entonces, en la organización y activación autónomas de la cooperación social-territorial, fundada en la necesidad histórica de un *status vivendi* común que armonice todas las oposiciones de intereses dentro de una zona geográfica. Por eso, la política es, en el más eminente y ejemplar sentido, la organización y actuación autónoma de la cooperación social en un territorio. Sin embargo, no toda actividad del Estado es actividad política. La calidad de político de un poder social no es algo establecido definitivamente, de una vez para siempre, sino que depende de las circunstancias sociales (Heller, 1998:260-262). Una unidad de poder, política, económica o militar, surge tan sólo en el momento en que determinadas actividades corporales o espirituales son separadas del conjunto de la actividad individual para servir al poder de organización, según una división de trabajo y una articulación del mismo ordenadas de acuerdo con un plan, y esas actividades son encaminadas unitariamente con firmeza por órganos especiales hacia una conexión unitaria de acción (Heller, 1998:296).

## **1.2 La Nación, entre la Patria y el nacionalismo. Concepto y noción**

En segundo lugar, tenemos la Nación, que puede ser entendida a partir de varios enfoques, según el discurso y el fin del mismo o desde la perspectiva analítica o ideológica. Para iniciar el abordaje de “la cuestión nacional”, Hobsbawm parte de la revisión de varios diccionarios, y cómo entre ellos y varias de sus

ediciones se presentan distintos conceptos de “Nación”. Conforme a su revisión, en el diccionario español de 1726 (su primera edición) el término “patria” solo significaba “el lugar, ciudad o país en que se ha nacido”, o “cualquiera región, o provincia, o el distrito de algún dominio, o Estado”. Por otro parte, en el Diccionario de la Real Academia Española, de sus ediciones anteriores a 1884, la palabra “Nación” indicaba sencillamente “la colección de los habitantes en alguna provincia, país o reino” y también “extranjero”. Pero a partir de 1884, esta definición se transforma a un “Estado o cuerpo político que reconoce un centro común supremo de gobierno”, así como “territorio que comprende, y aun sus individuos, tomados colectivamente, como conjunto”. A partir de la fecha señalada la cuestión de un “Estado común y supremo” va a ocupar un lugar central en tales definiciones. En la *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, en sus ediciones de 1907 a 1934, la “Nación” queda como “conjunto de los habitantes de un país regido por un mismo gobierno”. Es más, la definición de Nación como “conjunto de personas de un mismo origen étnico y que generalmente hablan un mismo idioma y tienen una tradición común”, no aparece en el diccionario de la RAE hasta a 1925, (el cual se conserva todavía). De esta forma, la idea de un gobierno ligado en específico al concepto de Nación no aparece hasta 1884 en adelante. Hasta 1884 no se adscribió la palabra tierra a un Estado; y hasta 1925 no oímos la nota emotiva del patriotismo moderno que define patria como “nuestra propia Nación, con la suma total de cosas materiales e inmateriales, pasado, presente y futuro que gozan de la lealtad amorosa de los patriotas” (Hobsbawm, 1997:23-24), entonces, a través del cambio del término “Nación”, de su significado “original” a su uso moderno, Hobsbawm expone en sí la novedad histórica del moderno concepto de “la Nación”, esto, para dejar en claro que una de las características básicas de la Nación moderna y de todo lo relacionado con ella es su modernidad, esto, a pesar de que la concepción de que la identidad nacional es algo natural e inmutable, permanece generalizada (Hobsbawm, 1997:23).

Pero de la misma forma que el Estado, la Nación (aun como idea), no se limita a una realidad subjetiva de vivencia, pues se trata de una efectividad humana que interviene con el mundo exterior, que opera bajo condiciones

objetivas históricas que trascienden la conciencia individual como realidad efectuada por el individuo, es decir, una realidad social. En la cual aparecen unidos, en forma inseparable, dos momentos de la efectividad subjetiva de la persona y de sus condiciones objetivas; pues las personas hacen su propia historia y son al mismo tiempo producto de esta, y en este constante “crearse a sí mismo”, consiste la realidad social (Heller, 1998:101-102). Hobsbawm (1997:27-28) sugiere entonces, que la mejor manera de comprender la naturaleza de la Nación es la de seguir a los que empezaron a obrar sistemáticamente con este concepto en su discurso político y social durante la edad de las revoluciones. Durante ésta, el significado primario de “Nación”, equiparaba “el pueblo” y al Estado al modo de las revoluciones norteamericana y francesa. La “Nación” entonces refería a un conjunto de ciudadanos cuya soberanía colectiva los constituía en un Estado, el cual no era sino su mera expresión política. En esta concepción, el elemento de una “ciudadanía” y de participación de las “masas” era, incluso prescindiendo de las demás, el elemento esencial en la definición de la “Nación”, ya no solo como concepto sino como realidad política. Pero esto no termina con los elementos étnicos y lingüísticos en los términos “Nación” y “pueblo”. En todo caso, el problema de la relación entre “Nación” y el Estado seguía siendo desconcertante, ya que parecía evidente que en términos étnicos, lingüísticos o de cualquier otro tipo, la mayoría de los Estados, fuera cual fuese su tamaño, no eran homogéneos y por ende no podían equipararse sencillamente con *las naciones* (Hobsbawm, 1997:25-26), tanto así, que el elemento étnico, también hace su aparición en las definiciones “oficiales”.

Igual que Hobsbawm, Gerd Baumann en su ensayo *El enigma multicultural* también hace uso de los diccionarios, pero ahora como una tabla comparativa para analizar los elementos que comparten las definiciones, tanto de “grupo étnico” como de “Nación”. A través de la comparación de varios diccionarios de doce idiomas (de lenguas indoeuropeas, semíticas y sónicas), Baumann (2001:45) expone que entre ellos se utilizan los mismos criterios para definir estos dos conceptos, casi como si se trataran de mínimas variaciones de lo mismo. En su comparación, tanto la definición de “grupo étnico” como “Nación” daban como

referencia lo siguiente: un grupo basado en una descendencia, el cual comparte rasgos culturales (idioma, puntos de vista, mismas tradiciones) a menudo reconocidos por el aspecto, que se adquieren por nacimiento y que forman una comunidad de destino, sea en la forma de una organización política (como en la definición de “grupo étnico”) o sobre la base de un Estado (como en el caso de “Nación”).

Aunque hay que aclarar que el mismo Baumann reconoce que ésta enumeración de características no es completamente compartida por todas las definiciones en los diccionarios consultados (menciona que la enumeración es coincidente con la excepción del criterio de organización política o estatal. Aunque para dar cierta constatación cabría volver a dar una mirada a la definición que la RAE hace de “Nación”. Él hace además realiza una diferenciación que podemos considerar clave para comprender el uso y desarrollo de los discursos nacional y nacionalista, al indicar que la idea de una “comunidad de destino” se presenta de forma más constante en los idiomas latinos, mencionando el francés y el español, que en los idiomas germánicos. Ahora bien, esto último es importante porque permite empezar a delimitar lo que será el modelo de Nación que dos tipos de discurso, en teoría opuestos, manifiestan sobre el proceso “correcto” que debe existir en la relación entre Estado y Nación; por un lado, el modelo revolucionario – democrático (Hobsbawm, 1997:31), también llamado contractualista o de la “voluntad política” (Rodríguez, 2008) y el nacionalista, también llamado cultural.

La distinción entre Nación política y Nación cultural es el fundamento para la comprensión de dos tipos ideales de nacionalismo. Por un lado, el nacionalismo político supuso un mayor sentido pragmático en tanto buscaba ser fuente de legitimidad y lealtad hacia una forma de Estado ya consagrado. En contraste, un nacionalismo de carácter cultural tenderá a acentuar rasgos o características supuestamente menos acordes con una lógica instrumental, ya que concibe la Nación como un objetivo en sí, más que como un artefacto al servicio de la vida política. Sin embargo, el discurso nacional ha probado ser bastante versátil, por lo que genera una enorme diversidad de funciones, que dentro de este, pueden

corresponder a los movimientos e ideologías de políticas contemporáneas. Por lo que existió un nacionalismo liberal-democrático que tendrá por objetivo la legitimación de un Estado de tales características, aunque eso no niega que un nacionalismo cultural no pueda ajustarse a ese carácter liberal-democrático en tanto se oriente a la liquidación de viejas formas de organización política incompatibles con la vigencia hacia adentro y hacia afuera de los valores liberales. Esta versatilidad también se manifiesta en las complejas relaciones del nacionalismo con los partidos socialistas, con los movimientos de liberación y o grupos extremistas, lo que permite hablar de unos singulares nacionalismos revolucionarios y radicales, lo que evidencia su capacidad de adaptación en la elaboración de sus mensajes políticos así como en su condición representativa e integradora de nuevos agentes sociales (de Blas Guerrero, 1996:231-232).

Pero el punto de partida, más que las simpatías, similitudes o correspondencias que un movimiento nacionalista pueda tener con respecto a una ideología económica en específico, es la consideración de la Nación como una comunidad imaginada caracterizada por su aspiración a la soberanía política, y del nacionalismo como la fuerza ideológica capaz de dar vida a esa comunidad (de Blas Guerrero, 1996:234). Lo anterior únicamente considerando que fue el desarrollo de la educación, el comercio, la industria, las comunicaciones y la maquinaria estatal los que generaron nuevos impulsos para la unificación dentro de los viejos Estados “nacionales”, animando el proceso de “nacionalización” de estos y dando origen a los “nacionalismo oficiales” (Seton-Watson en de Blas Guerrero, 1996:234). Según Andrés de Blas Guerrero (1996: 235) solamente el capitalismo está en condiciones de descubrir la necesidad de una Nación; siendo el crecimiento económico constante, un mínimo igualitarismo (al menos de cohorte jurídico-legal), más la necesidad de agentes educativos especializados, son “el *sine qua non*<sup>1</sup> de la respuesta nacionalista”. Esto, contra las pretensiones de los nacionalismos culturales, hace que resulte evidente que son las demandas impulsadas por necesidades sociales, y no la fuerza de las realidades étnico-

---

<sup>1</sup> Condición: “sin la cual no”.

lingüísticas, los detonadores para la creación de una Nación. El nacionalismo se convierte entonces, en una respuesta a necesidades estructurales de carácter universal en donde “la crítica al nacionalismo como ideología se resuelve así en una aceptación de saber determinista sobre su inevitabilidad” (de Blas Guerrero, 1996:235).

El modelo político de Nación, de tradición francesa de la cual Renan se sentía heredero y portavoz, destaca la combinación de los elementos culturales históricamente realizados con el deseo de unidad política. El otro modelo, predominante entre la intelectualidad alemana, estaba obsesionado con establecer las condiciones objetivas de la Nación a partir de los componentes culturales, reduciendo el principio político nacional a una cuestión de raza, lengua, cultura y geografía, siendo este modelo etnográfico sobre el que la tradición política debía realizar su trabajo de crítica (Rodríguez, 2008). En ambos modelos existe una ecuación; Estado = Nación = pueblo, pero la forma en que ambos la toman difiere, por un lado a juicio de los nacionalistas étnico-culturales, la creación de las entidades políticas, incluida el Estado, se derivaba de una existencia previa de alguna comunidad que incluso podría estar ya bien definida con base en elementos culturales, étnico-lingüísticos o incluso religiosos, mientras que desde el punto de vista revolucionario-democrático, la parte central era la ecuación ciudadano/pueblo soberano = Estado lo que constituía una “Nación”, siendo para los gobiernos el factor central de la ecuación Estado = Nación = pueblo, el Estado (Hobsbawm, 1997:31-32). Esta última parte, será, a su vez relevante cuando se trate de las formas en que más comúnmente (si no es que casi siempre) surge una concepción, e identidad de “Nación”.

Ahora, es necesario determinar el contexto político en que ambos modelos, o mejor dicho, discursos, tomaron la palabra en la discusión pública, tanto política como académica. Tras la firma del tratado de Frankfurt al término de la guerra franco-prusiana, tanto Francia como el nuevo Imperio Alemán (creado el mismo año de la formación del tratado) buscaban legitimar sus posiciones a partir de principio de la Nación. Tras la sesión de los departamentos de Alsacia y Lorena

por parte de Francia a Alemania, los criterios para legitimar o cuestionar el derecho de conquista resumían dos concepciones del orden político moderno. Por un lado, los franceses, liderados por Fustel de Coulanges, defendían un principio de voluntad política, mientras los alemanes, liderados por Mommsen, establecían que Alemania (más joven que el Estado Francés) tenía el derecho de anexar aquellas provincias basándose en el concepto de una unidad lingüística-cultural. De aquí que la *Nación*, tanto de un lado como del otro, se haya convertido en “el gran principio legitimador del Estado moderno”; un resultado histórico producto de la combinación de tres elementos que se suponían esenciales; la raza, la historia y la voluntad, esto, porque ambos Estados, y sus respectivos discursos, suponían ser portadores de estos elementos al poseer cada uno una historia, un destino, una cultura, así como grupos “elites” dirigentes que le habían dado forma y asegurado su futuro (Rodríguez, 2008). Ahora este último punto; las “elites” (no siempre dirigentes, sino también intelectuales), serán determinantes no solo en la formación de los Estados, sino también en la creación de las identidades y teorías nacionales, étnica – culturales, e incluso racistas.

Por un lado, el discurso de la voluntad considera que la Nación se forma, no por cuestiones de raza o lengua, sino más bien, que esta es un resultado histórico producido por una serie de hechos que convergen en el mismo sentido. Para Renan, la confusión de la raza con la Nación no era sino un error grave, ya que hacía que la soberanía, propia de los “pueblos existentes”, fuera atribuida a otros grupos. Bajo esta visión, la Nación era el resultado de un largo pasado de esfuerzos, una gran solidaridad que se construía por el sentimiento de los sacrificios que se ha hecho y de aquellos que todavía se está dispuesto a hacer. De esta forma, la unidad política que se había logrado debía conservarse reafirmando el deseo de unidad más allá de las diferencias culturales que pudieran existir o generarse entre las distintas comunidades e individuos que convivían en el interior de las fronteras estatales. Los mejores ejemplos eran Alsacia y Lorena, que a pesar de su afinidad lingüística con Alemania, tenían la plena voluntad política y el deseo de seguir unidas a Francia (de conformidad con la postura de Renan). Por lo que cuestiones como la raza, la lengua, y la religión, debían ceder

ante la memoria compartida y la identidad asumida sobre la que se fundaba el Estado-Nación moderno (Rodríguez, 2008).

Por su parte, según el modelo o discurso de la Nación cultural, la humanidad se encuentra dividida “naturalmente” en naciones definidas por criterios culturales y solamente estas pueden ser el soporte de adecuadas y legítimas organizaciones estatales. Este principio ya estaba arraigado en la retórica política de Occidente, inclusive a la Revolución francesa le resultaría un requisito para que el discurso nacionalista pudiera prosperar; sin embargo, sería la filosofía política alemana la que sentará las bases ideológicas del discurso (de Blas Guerrero, 1996:236). Sobre este modelo cultural de Nación, que parte de una concepción primariamente etnolingüística, conviene leer la descripción de J.G. Herder, que expone que:

Puesto que el hombre nace de una raza y dentro de ella, su cultura, educación y mentalidad tienen carácter genético. De ahí esos caracteres nacionales tan peculiares y tan profundamente impresos en todos los pueblos más antiguos que se perfilan tan inequívocamente en toda su actuación sobre la tierra. Así como la fuente se enriquece con los componentes, fuerzas activas y sabor propios del suelo de donde brotó, así también el carácter de los pueblos antiguos se originó de los rasgos raciales, la región que habitaban, el sistema de vida adoptado y la educación, como también de las ocupaciones preferidas y las hazañas de su temprana historia que le eran propias. Las costumbres de los mayores penetraban profundamente y servían al pueblo de sublime modelo. (Herder, en *Ideas para la Filosofía de la Historia de la Humanidad*, en Artola, 1979:553)

Bajo la noción dónde se considera que “la política crea los Estados” pero “la naturaleza crea las naciones”, si bien no se niega al Estado su existencia como ente político racional, la Nación como producto natural de la raza y la geografía, es cierto que queda como la base de la formación y organización social. Todo lo que el hombre haga, queda entonces dado por el innegable legado nacional. Este nacionalismo orgánico alemán será la definición de la Nación en términos

estrictamente culturales, dentro del cual la lengua y la raza ocupan un lugar decisivo, consistirá en la creencia que los miembros de la Nación solamente alcanzan su libertad y realización al servicio de un ser nacional necesitado de una organización estatal propia (de Blas Guerrero, 1996:236). La naturaleza hizo las naciones, pero ahora compete a ésta, el hacer su Estado. Pero aun cuando esto, en el mejor sentido quede bajo la tutela del ideal romántico que dé la percepción ilustrada y en peor en un determinismo pseudo-biológico, Herder incluye voluntades sociales al enunciar que el modo de vida es adoptado, no impuesto.

Para la ideología del nacionalismo cultural, de acuerdo con Isaiah Berlín (en de Blas Guerrero, 1996: 237) será un axioma que los hombres pertenecen de modo natural a un grupo nacional cuyo modo de vida colectivo difiere del de otros grupos de la misma especie, donde los caracteres de los individuos serán conformados por esa adscripción espontánea, al grado que inclusive la comprensión de los mismos hombres queda ligada a esta realidad, siendo imposible entender la naturaleza humana sin tener en cuenta ese dato. En este sentido, la realidad nacional es entendida como un organismo biológico; de tal forma que, si da el caso que los valores nacionales entraran en conflicto con otros, para los nacionalistas la necesidad vital estaría en la prevalencia de aquellos, casi de la misma forma como un organismo combate una infección, reconociéndola antes que cualquier otra cosa como un elemento extraño, impropio del organismo, para después aislarlo, combatirlo y eliminarlo (aunque esta situación, como veremos en capítulos posteriores, no será ajena a la realización de un modelo político de Nación).

Para Berlín, el nacionalismo orgánico alemán es el modelo de referencia al que se ajustan después otras manifestaciones nacionalistas, como lo será el “sentimiento herido”, que surge a consecuencia del ataque a los valores que se consideran primordiales o esenciales, será el motor de la respuesta nacional, aunque resulte indiferente la fuente de ese “ataque” (o los valores agredidos). Aunque el mismo Berlín luego expone que un tipo de agresiones a los más entrañables valores, no necesariamente produce un despertar nacionalista, sino

que para esto se requiere de un grupo de personas que sean capaces de ofrecer una alternativa política de esa clase; una “inteligencia nacionalista”. Pero también se requiere de un “clima favorable” para esta ideología, por ejemplo, la destrucción de viejas jerarquías como consecuencia de la racionalización industrial y burocrática, la pérdida de seguridad emocional, procesos de alienación y anomia, hundimiento de valores culturales, etc., además “se requiere de una especial sensibilidad para descubrir los valores culturales y las potencialidades integradoras que pueden subyacer a los hechos nacionales por debajo de los discursos nacionalistas” (Berlín en de Blas Guerrero, 1996:237).

Por otra parte, Hroch, en su interés por determinar las causas que explican el surgimiento de unos movimientos nacionalistas bajo la forma de la Nación cultural, parte que la concepción de Nación que sirve de soporte a los movimientos, se caracteriza por unos rasgos mínimos indispensables; la memoria de un pasado común, así como existencia de unos nexos lingüísticos y culturales que faciliten la comunicación entre los “connacionales”, y la convivencia de una igualdad básica entre todos los integrantes de grupo nacional que permita movilidad social y la comunicación de los miembros de la nacionalidad, haciendo que éstos se vean a sí mismos como los miembros de una misma y única, realidad social. Hroch acepta la existencia de un modelo “francés” de Nación, que resulta de la transformación de un viejo Estado feudal en un Estado “civil” de carácter moderno; en donde el “tercer Estado” se proclama su genuino (y único) representante, encabezando un proceso en que el desarrollo económico y social de la nueva sociedad, corre paralelo a la generalización de una conciencia nacional, generada por el mismo “tercer Estado”, en el que este ejemplo de Nación política, muestra la pretensión de convertirse en la única realidad nacional significativa (de Blas Guerrero, 1996: 238) al hacer que la *Volonté générale*, sea igualdad y confundida con la *Volonté de tous*. Mientras que el modelo de Nación cultural, propio de pequeños territorios en donde no ha existido una clase gobernante surgida de un grupo étnico localmente mayoritario, y faltante de una precisa delimitación administrativa en la que no se logrado una tradición de

producción propia, refiere a movimientos nacionales orientados a la construcción de una Nación de base etnolingüística (de Blas Guerrero, 1996:238).

Hroch hace una distinción de tres grandes fases para la formación de este nacionalismo cultural. En la primera etapa, la fase A: los llamados “activistas” quedan constreñidos a un trabajo de tipo meramente académico o “folklorista”, orientado únicamente al mejor conocimiento de la historia y de la realidad cultural del grupo étnico llamado a la Nación (lo que lleva la idea que la etnia y la Nación surgen en la academia más que en el mundo social real). En la fase B: los activistas dan paso en favor de una auténtica “conciencia nacional”. En la última parte, la fase C: se da el paso del movimiento de las elites a un movimiento de masas, produciéndose complicaciones en el seno de este, surgiendo distintos grupos en su interior, antes homogéneo (de Blas Guerrero, 1996: 239), lo que cuestiona en sí la propia unidad de la conciencia nacional, la unidad de la etnia y la unidad de la Nación. Por ejemplo, en el caso de los movimientos Indigenistas, estos han implicado más a los políticos, intelectuales, escritores, artistas, académicos, idealistas y solo, en último lugar y recientemente, a los propios indígenas (Baumann, 2001:47).

### **1.3 Estado y Etnia, la formación de la Súper Etnia y sus valores**

Actualmente tanto el modelo político como el cultural de Nación, no son enteramente excluyentes; estudiosos tales como Todorov, de Blas Guerrero, y Thom han cuestionado la división “formal” de ambos modelos y han planteado la necesidad de partir del hecho que el discurso cultural de Nación, de concepción germánico – romántica, tuvo en realidad una tradición francesa que influyó a su vez en los postuladores del discurso de la voluntad política, como es el caso de Renan (incluso éste como teórico del Estado, reconoció que ninguna unidad política podía sostenerse por la simple voluntad de sus individuos-ciudadanos) (Rodríguez, 2008). Por lo que lejos de distanciarse del modelo cultural de Nación, Renan lo consideraba compatible con una teoría de la voluntad política. La misma teoría renaniana afirmaba que (la voluntad política) se ejercitaba solo a partir de la

historia y la cultura realizada y compartida, ya que ésta no flotaba en el aire, ni bastaba por sí sola para fundar una Nación moderna.

La voluntad era esencial para la formación de una unidad nacional, pero debía estar acompañada de los otros elementos constitutivos de la nacionalidad. Como se mencionó con anterioridad, para Renan existía un error en la confusión de la raza con la Nación, de acuerdo con Rodríguez (2008), este error era que los intelectuales y políticos alemanes daban un excesivo apego a una perspectiva etnográfica que sólo podía conducir al desastre político arrojando en su dinámica destructiva a la propia Alemania. En la heterogeneidad cultural del espacio europeo se necesitaba ser prudente antes de abrazar de manera absoluta una teoría que consideraba como sinónimos Raza y Nación; mientras que Renan, en su discurso, intentó combinar los modelos político y cultural para destacar que el principio de unidad político-territorial de los Estados-naciones ya constituidos no podía ser puesto en entredicho por el derecho de conquista (en otras palabras, que sin importar las razones que tuviera Alemania, los territorios tomados a Francia, debían ser 'devueltos'), y advertía que utilizar criterios culturales para legitimar la expansión estatal ponía en peligro la estabilidad del Estado.

Según Rodríguez (2008), para Renan la Nación como voluntad y la Nación como unidad cultural no eran dos concepciones opuestas sino complementarias. Su crítica al modelo cultural era – más que la negación de una base cultural nacional – una confrontación con sus insuficiencias o el reconocimiento de su falta de aplicabilidad en muchos contextos histórico-sociales. Lo que deseaba señalar era que además de los elementos raciales, lingüísticos, religiosos y geográficos que podían tener alguna utilidad al momento de definir una Nación, se hacía imperativo completar la explicación de su aparición mediante el reconocimiento del papel jugado por la conciencia y la voluntad política. Para él, los elementos objetivos como lengua, religión, intereses y geografía, eran importantes pero no suficientes para "crear un principio espiritual" como la Nación. ¿Qué faltaba? Dos factores fundamentales; por un lado la memoria de un pasado de luchas compartidas; por otro lado un "rico legado de recuerdos" a través de los cuales se

tomara consciencia de la existencia colectiva, recuerdos de una memoria heroica que exaltaba las hazañas y los sujetos fundacionales del espíritu nacional, ya que toda Nación era un resultado histórico en el que se habían condensado "grandes cosas que nos son comunes" y había que saber darle forma a esta memoria y difundir su saber en todo el conjunto social para asegurar el presente y el futuro de la nacionalidad.

Por otra parte, un movimiento nacionalista, cualquiera que sea, estará ligado al factor de eficacia del Estado en que se ubica la realidad social aspirante a Nación, así como al desarrollo social y económico de la comunidad estatal. Por ejemplo, una crisis sobre la legitimidad del Estado y de la correspondiente Nación política, sería una condición indispensable para que puedan prosperar movimientos nacionales de base cultural. Al contrario, la solidez de ese Estado y su Nación política, junto a la capacidad integradora del orden constitucional liberal-democrático, serán serios obstáculos a la labor movimientos nacionales. Más aún si esto se complementa con altos niveles de movilización social en la sociedad estatal, junto con un alto grado de comunicación entre sus integrantes. Además de la existencia o no de tensiones sociales susceptibles de expresar conflictos lingüísticos o culturales (de Blas Guerrero, 1996:239-240).

En este punto se pueden tomar las perspectivas de Thomas y Park en cuanto a su imagen general del liderazgo viable, donde por un lado un líder (para ser eficaz) debe comprender a sus seguidores; y para alcanzar esa comprensión éstos deben estar lo suficientemente integrados y educados. Por otro lado, tomando la idea que el nacionalismo cultural pueda partir de una idea o noción compartida de integración "natural" en un grupo determinado, en este aspecto, un liderazgo sustentado en un nacionalismo cultural no tiene más que mostrar su "conocimiento" y compromiso por los valores culturales de dicho grupo frente a una estructura político-social que no es capaz de representar dichos valores. Pero aunque la imagen de Thomas, se sustentaba en una visión del liderazgo centrada en una racionalidad de cohorte progresista e integracionista, que desestimaba cualquier segmento conservador o radical de elites en las clases inferiores, al

considerar estos como desequilibrados por definición, al punto de considerar que aunque estos movimientos lograran cierto grado de liderazgo este disminuiría automáticamente a medida que progresara el esclarecimiento (Fisher y Strauss, 1988), Park por su parte “no cayó en esta trampa”, él considera que el liderazgo (o el líder, de forma más específica) siempre presta una forma de servicio social al contribuir a focalizar el sentimiento y el movimiento, en la que una condena moralista de estos o sobre su liderazgo no modifica, en el gran orden de las cosas el respaldo popular del que gozan. Sin embargo Park expone que cuando una dirección de los movimientos sociales se volvía demasiado incómoda, como puede ser el caso de ciertos movimientos de cohorte nacionalista, su estructura de liderazgo cambia de aspecto, al punto que su legitimidad se extiende sólo en la medida en que otro liderazgo, u otro movimiento, más responsable no expresara las mismas necesidades de una forma más eficiente o menos radical (Fisher y Strauss, 1988:540).

En este punto es importante volver a las afirmaciones del autor de Blas Guerrero (1996), donde solo un modo de producción determinado (en este caso, el capitalismo) se encuentra en condiciones de descubrir la necesidad de una Nación, y esto, en oposición a las pretensiones de los nacionalismos culturales. Es decir, bajo esta óptica donde son las demandas por necesidades sociales la razón para la creación de la Nación, y donde el nacionalismo se convierte en una respuesta a “necesidades estructurales de carácter universal” (de Blas Guerrero, 1996: 235). Es importante porque, si un movimiento nacionalista cultural demanda a través de un discurso legitimador sobre sus valores, la adquisición de un conjunto de propiedades o facultades sociales que les permitan el desarrollo y defensa de estos valores en términos de una estructura autosuficiente, viene pues la discusión sobre que tanto esto está influido por la incapacidad del Estado por resolver las necesidades que este movimiento demanda. Entonces bajo la visión que explica de Blas de Guerrero, junto con la de Park, si el Estado, a través de la Nación política que este puede ofrecer, junto con un paquete de “satisfactores” económicos sociales logra mostrar una oferta más organizada, más capaz y *eficiente* en comparación con el movimiento *nacionalista*, entonces cabría esperar

que gran parte de un conjunto social optara por el ofrecimiento Estatal, más que por la lucha nacionalista, siendo en este caso, la Nación del Estado, que logra equiparar la nacionalidad con la ciudadanía, la mejor opción al ofrecer mayores beneficios con menores riesgos, por lo que no extrañaría que se asumiera como la opción *más racional*.

De aquí que con el concepto de acción comunicativa se toma otro supuesto, el que existe un medio lingüístico en el que se reflejan las relaciones del actor con el mundo, dejando claro que en qué sentido “queda con ello introducido el entendimiento lingüístico como un mecanismo de coordinación de la acción”, que es también un modelo de acción estratégica que puede formularse de modo tal que las acciones de los participantes en la interacción, gobernadas incluso por cálculos egocéntricos de utilidad y coordinadas mediante intereses, son mediadas por actos de habla (Habermas, 1999:136-137). Por lo que al Estado que se coordina por medio del entendimiento lingüístico le cabe como consecuencia de esta racionalidad, el ampliar este mismo entendimiento a cualquier agente que se encuentre dentro de los límites administrativos en términos de su ciudadanía o nacionalidad. El Estado-Nación entonces, sigue representando una mejora en cuanto a las oportunidades ofrecidas por un Estado *no nacional*, al ampliar los mecanismos de coordinación de la acción social a los nacionales, y al ampliar el margen de acción del propio Estado en cuando al mejor manejo de recursos y acciones estratégicas.

En ese sentido, esta oferta de Nación, que se traduce como el conjunto de ciudadanos cuyos derechos como tales, les daban un interés en un país y con ello hacían que un Estado se volviese, hasta cierto punto, “suyo”, no se volvió un fenómeno exclusivo de regímenes revolucionarios y democráticos de Nación política, sino también en aquellos donde imperaba la idea cultural. Al punto que Hobsbawm (1997:97) expone como los gobiernos beligerantes de 1914 se llevaron una gran sorpresa al ver cómo *sus pueblos* se apresuraban a tomar las armas, aunque fuese brevemente, en un ascenso de patriotismo.

Esto toma relevancia, porque aun cuando los valores culturales de un nacionalismo cultural cualquiera no se vinculen abiertamente con una pretensión normativa de validez, si pueden resultar ser candidatos de quedar encarnados en normas que pueden llegar a adquirir una fuerza vinculante de carácter general en relación con materias necesitadas de regulación. Ya que a la luz de los valores culturales, las necesidades de un individuo resultan también plausibles a otros individuos que se encuentran en la misma tradición, “pero tal interpretación convincente de las necesidades sólo se transforma en motivos legítimos de acción cuando los correspondientes valores se vuelven normativamente vinculantes para un círculo de afectados mediante regulación de determinadas situaciones problemáticas”, de este modo, los miembros de un grupo adquieren una expectativa a que cada uno de ellos, en una correspondiente situación, oriente su acción por los valores normativamente fijados para todos los afectados (Habermas, 1999:128-129), es decir, cuando un tradición o valor culturalmente determinado, logra validez normativa, se constituye en una línea de fijación de acciones con un mayor peso social, de allí que incluso los movimientos nacionalistas de cohorte separatista, busquen el reconocimiento legal, normativo ante los demás individuos, de su acción.

Ya que aun cuando se manifiesten contra los *valores* de un Estado, buscan el respaldo de este; aun cuando un valor adquiriera una posición diferente al ser normativizado, la capacidad de organización que la estructura de cooperación social-territorial requiere, se realiza a través de ejercicio conminativo interpretación de, que para Habermas (1999), en su concepto de “*el mundo de la vida*” se acumula por el trabajo de interpretación realizado por las generaciones pasadas; siendo el “contrapeso conservador” que existe contra cualquier riesgo de disenso. Bajo esta concepción de la acción comunicativa, los agentes sólo pueden entenderse a través de tomar una postura de afirmación o negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica. Siendo que la importancia relativa de estas dos magnitudes cambia con la *decentración* de las imágenes del mundo. Para Habermas:

“[...] cuanto más avanzado está el proceso de decentración de la imagen del mundo, que es la que provee a los participantes del mencionado acervo de saber cultural, tanto menos será menester que la necesidad de entendimiento quede cubierta de antemano por una interpretación del mundo de la vida sustraída a toda crítica; y cuanto más haya de ser cubierta esa necesidad por medio de operaciones interpretativas de los participantes mismos, esto es, por medio de un acuerdo que, por haber de ser motivado racionalmente, siempre comportará sus riesgos, con tanta más frecuencia cabe esperar orientaciones racionales de acción. Por ello, la racionalización del mundo de la vida puede caracterizarse ante todo en la dimensión «acuerdo normativamente adscrito» vs. «entendimiento alcanzado comunicativamente» [...]”. (Habermas, 1999:104-105)

Entonces, entre mayor sea la incapacidad de un grupo social de comunicarse, en sentido de interpretación o coordinación efectiva en cuanto a la estructuración de esquema de cooperación social determinado a fines específicos, mayor tendrá que ser el peso de recurrir a la intervención de un ordenamiento racional-normativo que determine la validez social de las acciones sociales. De allí que el Estado que gobernaba a un «pueblo» definido territorialmente lo hacía en calidad de suprema agencia «nacional» de gobierno sobre su territorio, donde sus “agentes llegaban cada vez más hasta el más humilde de los habitantes de sus pueblos más pequeños”, de forma creciente. Este mismo Estado tuvo que empezar, primero a recopilar datos sobre sus súbditos y ciudadanos mediante los censos periódicos, luego a determinar la asistencia teóricamente obligatoria a la escuela primaria y, según el país, el servicio militar obligatorio, requiriendo para esto un aumento del aparato burocrático así como de un buen aparato policial, un sistema de documentación y registro personales que hacía que los habitantes tuvieran aún más contacto directo con la maquinaria del gobierno y su administración, llegando a un punto donde el gobierno y el súbdito o ciudadano se veían “vinculados inevitablemente por lazos cotidianos como nunca antes había ocurrido” (Hobsbawm, 1997:89-90).

Lo anterior, porque desde el punto de vista de los Estados y las clases gobernantes, ésta nueva transformación planteaba problemas políticos. Uno de estos, que al aumentar el control sobre el territorio, también aumentaba la necesidad de una burocracia más eficiente y más grande en términos de personas ocupadas dentro de ella (empleos para los que se exigía saber leer y escribir en términos de la lengua oficial), lo que planteaba interrogantes y problemas técnico-administrativos acerca de la mejor manera de llevar a cabo la nueva forma de gobierno en la cual todos los habitantes (masculinos) adultos, y como súbditos de la administración, y el resto, con independencia de su sexo y su edad, se encontraban vinculados directamente al gobierno del Estado, lo que entrañaba la construcción de una maquinaria de administración e intervención, integrada por un conjunto muy numeroso de agentes y que suscitaba automáticamente la cuestión de la lengua para la comunicación dentro del Estado, que la aspiración a la alfabetización universal podía convertir en un asunto políticamente delicado (Hobsbawm, 1997:90-91), pero administrativamente necesario, más cuando se pone de manifiesto que al aumentar la cantidad de individuos en la administración, más aumenta el riesgo de discrepancia cooperativa, por lo que más se vuelve imperante un proceso de homologación de valores culturales o de reglamentación de acciones por un aparato jurídico-normativo.

De manera que, por un lado está el modelo teleológico de acción, que concibe el lenguaje como un medio más a través del cual los hablantes, orientados hacia su propio éxito, pueden influir los unos sobre los otros con el fin de moverlo a formar las opiniones o a concebir las intenciones que les convienen para sus propios propósitos, y junto con el modelo normativo de acción concibe el lenguaje como un medio que transmite valores culturales y que es portador de un consenso que queda ratificado con cada nuevo acto de entendimiento (Habermas, 1999:137), lo que se tiene, es una doble necesidad del Estado moderno, para la implementación de mecanismos de lenguaje común, en donde la mayor cantidad de sus miembros (sino todos de preferencia) posean la capacidad de utilizar dichos mecanismos para la realización de los fines de la estructura de cooperación social. Sin embargo como Habermas señala con los planteamientos

etnometodológicos y en los planteamientos de la hermenéutica filosófica, donde radica el peligro de reducir la acción social a operaciones interpretativas de los participantes en la interacción, es decir, que el “actuar” se asimile a hablar e interacción a “conversación”. Para él, el entendimiento lingüístico es sólo el mecanismo de coordinación de la acción, que ajusta los planes de acción y las actividades teleológicas de los participantes para que puedan constituir una interacción (Habbermas, 1999:138).

Pero falta abordar una cuestión importante, la búsqueda de poder, y su materialización en la “forma más plástica del mismo en tiempo modernos”: el Estado. El nacionalismo se constituye por un lado, en una instancia privilegiada de legitimación del Estado existente, y por el otro, en el vehículo a través del cual nuevos agentes sociales pueden (o pretenden) llegar a la conquista del poder político. En gran parte, esto es lo que explica la versatilidad del fenómeno nacionalista, ya que el discurso mismo puede ponerse al servicio de la revolución o la contrarrevolución con la misma facilidad, o animar el despliegue del liberalismo democrático o amparar autoritarismos, pues el elemento que subyace es el convencimiento de su funcionalidad, de cara al objetivo, de conquista o mantenimiento del poder político. Así, las tensiones de signo secesionista en el mundo actual dan prioridad a este enfoque (el nacionalismo) más realista a la hora de buscar la motivación fundamental, aunque no exclusiva, de los nacionalismos contemporáneos (de Blas Guerrero, 1996:240). Todo nacionalismo se yergue bajo una pretensión de singularidad como rasgo obligado; pero es la visión comparada de este tipo de nacionalismo la que pone en cuestión el peso de explicaciones casticistas en favor de intentos de comprensión más apegados a la lucha por el poder (de Blas Guerrero, 1996:241). Al final las tensiones generadas por la diferente ubicación territorial del poder político o económico, son motivos suficientes para que se produzcan las bases de una lucha por el poder, expresada mediante el recurso al nacionalismo. Este modo de ver las cosas más político y más apegado a la lucha por el poder, es quizá más realista que las explicaciones ideológicas ahogadas en una concesión desmedida de un significado doctrinal (de Blas Guerrero, 1996:241).

A partir de esta visión de la Nación, parte la crítica de Gellner sobre el nacionalismo, no porque él no solo rechaza las concepciones racistas de identidad, sino también porque no considera al Estado y la Nación como productos de realidades diferentes (Gellner, 1997). Lo que lleva a ver en la Nación un mero instrumento del Estado para crear la homogeneidad de la cultura; un monopolio de identidad con el fin de instruir políticamente a los ciudadanos bajo una concepción histórica oficial que debe suplantar el “simbolismo místico de la religión” de las sociedades tradicionales, por un simbolismo secular que legitime al Estado como centro rector de la integración social. La identidad étnica, cultural o nacional es percibida como todo aquello que es transferido simbólicamente y conductualmente en una sociedad, de forma directa o indirecta, y que es puesto en práctica. De esta forma, la Nación política no es diametralmente opuesta a la Nación cultural, ya que no niega en realidad una postura, sino que al intentar superarla, termina generando un nuevo tipo de identidad étnica: la *superetnia*.

Para Baumann (2001:45) existe una explicación para esto; los Estados-Nación modernos, como parte de un proyecto de unidad social, superaron (o intentaron hacerlo) los límites de la etnicidad entre los que serían sus futuros ciudadanos, transformando la Nación en una unidad más grande, que absorbería a todas las demás identidades culturales. Lo que produce una situación compleja, por un lado, el Estado-nacional, consagrado bajo el nacionalismo político, se asume como “post-étnico”, es decir, niega la importancia de las viejas identidades y diferencias (y en algunos casos lealtades) étnicas, pero al mismo tiempo se asume en una postura asimiladora, que otorga la misma calidad e identidad cultural a todos sus miembros, la cual, de acuerdo con Baumann, no representa más que una nueva y más “elevada” forma de etnia; la *superetnia*. Sin embargo, este proyecto está lejos de ser un proceso sencillo, y aún menos de ser una producción de elites estatales que manipulan bajo sus propios objetivos a todo un conjunto poblacional, como Baumann parece afirmar constantemente.

Por su parte Balibar (1991:149) al referirse a este fenómeno, llamó etnicidad ficticia a la comunidad formada por el Estado nacional, en analogía con

la *persona ficta* de la tradición jurídica, en el sentido de efecto institucional, de "fabricación", aunque deja en claro que se trata de un producto histórico, artificial, más no ilusorio. No se trata de algo irreal, sino de algo creado. Para él, ninguna Nación posee naturalmente una base étnica, pero a medida que las formaciones sociales se nacionalizan, las poblaciones que se incluyen, que se reparten o que dominan a las demás, quedan "etnificadas", esto quiere decir que quedan representadas en el pasado o en el futuro *como si* formaran una comunidad natural, que posee por sí misma una identidad de origen, de cultura y de intereses comunes y compartidos, que trasciende a los individuos y las condiciones sociales (Balibar: 1991:149). Ya que "es casi siempre la Nación, como formación política, la que engendra la raza o, al menos, la que conduce a las más altas y más individuales acciones de la raza" (Heller, 1932:343 en Heller, 1998:206-207) .

No es, pues, la raza natural "la que forma el Estado sino, al revés, el Estado el que forma la llamada raza" (Liermann en Heller, 1998:207). Pues uno de los modos en que los Estados tratan de reforzar su autoridad es transformando su población en una "Nación" (o mejor dicho, en "una sola Nación"). Las naciones no son otra cosa que mitos, pero esto dicho no en el sentido de "mentiras", sino como creaciones sociales en cuya construcción los Estados desempeñan una función central. Este proceso de creación incluye el establecimiento (en gran medida, una invención) de una historia, una larga cronología y un presunto grupo de características definitorias, aun cuando grandes segmentos de la población incluida no comparten dichas características (Wallerstein, 2006:79). Ya que los pueblos grandes, aun cuando presentan una multiplicidad de tipos, tiene también un tipo ideal como modelo al que se aspira (Heller, 1998:207).

#### **1.4 El Estado *Sacro*, la formación de la religión cívica**

En esta creación de mitos se encuentra otra de las funciones del Estado en la conformación de una unidad social. Un patriotismo se construye puramente en el Estado no es por necesariamente ineficaz, ya que por el simple hecho de existir durante unos decenios, puede ser suficiente para determinar, como mínimo, una

identificación pasiva con el Estado-Nación. De hecho, la idea original, revolucionaria-popular del patriotismo se basaba en el Estado en lugar de ser nacionalista, ya que estaba relacionada con el pueblo soberano mismo, es decir, con el Estado que ejercía el poder en su nombre. La etnicidad, la raza o la cultura, eran ajenos a «la Nación» en este sentido, y la lengua tenía que ver con ella sólo o principalmente por motivos pragmáticos (Hobsbawm, 1997:95-96). En esta situación, los patriotas, demostraban el amor a su país deseando renovarlo por medio de la reforma o la revolución, y la *patrie* a la que iba dirigida su lealtad era lo contrario de una unidad preexistente, y en esto residía su importancia, era una nueva obra, una nueva construcción a la cual el sacrificio era digno de realizarse; era una Nación creada por la elección política de sus miembros, los cuales, al crearla; “*La Nation consentie, voulue par elle-même*”<sup>2</sup> fue la aportación de Francia a la historia, donde la nueva nacionalidad francesa no era sino la ciudadanía: la etnicidad, la historia, la lengua o la jerga que se hablara en el hogar no tenían nada que ver con la definición de “la Nación” (Hobsbawm, 1997:96-97). Eran privadas. Este nuevo Estado posrevolucionario, tenía una relación orgánica necesaria con “la Nación”, es decir, con los habitantes de su territorio considerados, en algún sentido, como una colectividad, un “pueblo”, tanto en “virtud de su estructura como en virtud de las transformaciones políticas que lo estaban convirtiendo en un conjunto de ciudadanos que podían movilizarse de diversas maneras y tenían derechos o reivindicaciones de índole política”. Pero a la larga, esto no fue suficiente, el simple declive de los antiguos lazos sociopolíticos habría producido una situación en la que era imperante formular nuevas formas de lealtad cívica, lo que llevo a la creación de una “religión cívica” (según la expresión de Rousseau); cada vez que se requería de algo más que una pasividad de sus ciudadanos: el patriotismo (Hobsbawm, 1997:94).

Gellner (1997) expone la siguiente idea, que los Estados son determinantes en la conformación de la práctica de la identidad social, en su forma nacional, a través de las instituciones que ordenan y regulan los comportamientos, mismos

---

<sup>2</sup> Trad. La Nación concedida, buscada por sí misma.

que se sujetan a un orden previamente establecido. Pero estas prácticas y comportamientos no son solo de naturaleza normativa, sino moral. Cuando Renan explica que una Nación es una gran solidaridad, que se construye a partir de un sentimiento común de sacrificios que se han hecho y los sacrificios que todavía se están dispuestos a hacer. Esto supone (atención con esta palabra) un pasado, que se resume no obstante en el presente, por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida en común. La Nación sería entonces “el plebiscito de todos los días, el haber hecho juntos las grandes cosas del pasado y querer aún hacerlas en el porvenir” (Renan, 2004). Donde si bien existe peso en el elemento cultural de un pasado común, es la voluntad política la base de la unidad social que sustenta la creación y razón del Estado. Ya que el segundo elemento es el único que, para Renan, logra canalizar y dar sentido al primero, inclusive si debe hacerse uso de los medios coercitivos, ya que “la unidad se hace siempre brutalmente”. Así, Renan determina que la recreación del pasado es un ejercicio del Estado, que logra no solo crear una memoria nacional compartida, sino también un “olvido compartido”. De este modo, el nacionalista hace lo contrario de lo que dice hacer: no revive el pasado ni preserva las viejas tradiciones y, generalmente, requiere inducir —aun si no siempre está consciente de ello— una buena dosis de olvido histórico para conseguir sus propósitos. Si el nacionalista no resucita a las naciones, las inventa; y, por lo general, lo hace sobre las ruinas de las identidades tradicionales (Cruz, 2009:548).

Para Renan, la misión del intelectual no consiste en construir una historia total de los hechos pasados y ni en descubrir la verdad de lo ocurrido, sino lo contrario, debe ser saber aplicar adecuadamente una dosis necesaria de olvido y error. La Nación es una toma consciencia que requiere de edificar una memoria capaz de dotarle de un pasado que asegure la legitimidad de su presente y su destino. Pero esta memoria conlleva poner en práctica una "política del olvido" que dé forma a una especie de "memoria rota". Para Renan, la memoria que se necesita poner en acción para fundar la Nación debe ser mítica y heroica, y no una historia científica (Rodríguez, 2008). Si la Nación era, en su visión, una gran agregación de hombres, sana de espíritu y cálida de corazón, que forma una

conciencia moral que se llama una Nación, que dura mientras ésta misma conciencia prueba su fuerza por los sacrificios que exigen la abdicación del individuo en provecho de una comunidad, es legítima, tiene el derecho a existir. (Renan, 2004). De esta forma, Renan veía la Nación como un cuerpo social que, más allá de sus luchas sociales, debía conquistar su armonía a través de una sabia combinación de memoria y olvido. Su discurso, que hablaba al poder y era una teoría sobre su organización, abogaba por un orden político integrador capaz de superar los conflictos internos. Su teoría de la Nación, como teoría para el Estado, le asignaba a éste la tarea de llevar a cabo un proceso de reconciliación social que hiciese posible su función como agente organizador de la civilización (Rodríguez, 2008). Por lo que la cuestión no es el por qué hay que soportar la coacción estatal sino, en primer lugar, la de por qué hay que ofrecer al Estado los máximos sacrificios personales y patrimoniales: pues el Estado nace y se mantiene, en primer término, por este sacrificio espontáneo y sólo en segundo lugar, por la coacción soportada pasivamente, ya que todo poder estatal, por necesidad existencial, debe aspirar a ser poder jurídico, pero no solo en sentido técnico-jurídico, sino como una autoridad de carácter moral que obliga a la voluntad (Heller, 1998:277-278).

De estos sacrificios y que exigen la abdicación del individuo en provecho de una comunidad, el más legítimo es “el culto a los antepasados”, quienes nos han hecho lo que somos. La idea de un pasado heroico, grandes hombres, gloria pasada, son el capital social sobre el cual se asienta una idea nacional. Creer tener glorias comunes en el pasado, una voluntad común en el presente; el sentir que se han hecho grandes cosas juntos, querer seguir haciéndolas aún, son las condiciones esenciales para ser un pueblo (Renan, 2004). Se ama en proporción a los sacrificios que se han consentido, a los males que se han sufrido. Se ama la casa que se ha construido y que se transmite. El olvido, e inclusive el error histórico, son factores esenciales de la creación de una Nación, por lo que para Renan, son progreso de los estudios históricos puede ser considerado como un peligro para la nacionalidad; ya que la investigación histórica, examina los hechos y en caso que estos desmientan la visión de glorificación del pasado, se corre el

riesgo de perder ese sentido y sentimiento de sacrificio común. La esencia de una Nación consiste en que todos los individuos tengan muchas cosas en común, pero también en que todos hayan olvidado muchas otras (Renan, 2004). El origen común no es entonces una verdadera genealogía de unidad sanguínea, sino una creencia común, de índole moral y político. Para Renan (2004), la religión (al igual que la raza y la lengua) no podría ofrecer una base suficiente para el establecimiento de una nacionalidad moderna. Reconocía que en el origen, la religión había mantenido la existencia misma del grupo social. Pero en una nueva comunidad patriótica, en la Nación política, la religión, los ritos, que eran los de la familia, quedaban fuera del plano público. Esto era diferente en la antigüedad, la religión de Atenas era el culto de Atenas misma, era, con toda la fuerza del término, una religión de Estado. Pero en la modernidad, la situación cambiaba. Ante el hecho que no existía ya una masa que creyera de una manera uniforme, cada individuo cree y practica a su antojo, lo que pueda, como quiere. No hay más religión de Estado. La religión ha llegado a ser algo individual; atañe solamente a la propia conciencia. Pero Renan se equivocaba aquí, confundía un tipo específico de credo con el acto mismo de crear unidad a través de creencias y ritos, y en cierto sentido, el mismo explica el mecanismo.

El Estado fabrica una conciencia popular, pero esto no es más que un aspecto externo. Por lo que para percibir las razones más profundas de esta fabricación, Balibar (1991:48) sugiere –como hace ya tres siglos que hacen la filosofía política y la sociología– hacer una analogía con la religión; de esta forma él considera al nacionalismo y al patriotismo como tipos de religión, cuando no, en la religión de los tiempos modernos. Ya que no sólo porque formalmente, las religiones instituyen formas de comunidad y sociabilidad a partir del "alma" y de la identidad individual, o porque determinan una "moral" social, sino porque “el discurso teológico proporciona su modelos a la idealización de la Nación, a la sacralización del Estado”, que permiten instituir (o bajo esta óptima “implantar”) entre los individuos un vínculo del sacrificio hacía con el “Estado” en su concepción de Nación o Patria y conferir a las normas de derecho la marca de la "verdad" y de la "ley". Dentro de la misma “mística post étnica” del Estado

moderno (Anderson, 1983 en Baumann, 2001:54-55), se percibe el concepto moderno de nacionalidad como un concepto metafísico cuyo éxito se determina por un elemento clave todavía más irracional: la Fe. Por un lado, una fe en la legitimidad de poder de los orígenes, que en un Estado moderno pasa de la dinastía de un monarca a “el pueblo”, tal y como el culto a los ancestros. Por el otro, una sustitución del poder de la iglesia por una nueva legitimación en una fe nacionalista, envuelta en los designios del esquema estatal y en sus secularistas programas de progreso.

Quizá, lo que mejor pueda exponer este pensamiento, estaría en palabras de Thomas Macaulay, cuando aludiendo al mito de Horacio Cocles, como el defensor de un nuevo Estado dice; “*Y cómo puede un hombre morir mejor / Que enfrentando terribles destinos, / Por las cenizas de sus padres, / Y los templos de sus Dioses*” (Macaulay, 2012: 31).

Estos programas del Estado prometían una vida mejor, a mayor escolarización, mejor perspectiva del futuro, por lo que Estado pasó entonces a controlar las escuelas. La escuela de las elites se convirtió en la escuela de la Nación. En el centro de instrucción de una nueva orientación y vida moral, en el centro de control de la conciencia nacional, y a medida que los Estados-Nación pasaron a controlar la escolarización a nivel universal, los programas de estudios se enriquecieron con nuevas leyendas sagradas de gloria nacional, fueron herramientas usadas para forjar una conciencia nacional *súper étnica*, y nuevamente religiosa (Baumann, 2001:55). El Estado-Nación sería nada si no se hubiera apropiado de las escuelas (Gellner, 1983 en Baumann, 2001:55). Para Baumann, en concordancia con Balibar, el Estado moderno, entonces declaró el fin de todo sentimiento religioso cuando en realidad cada Estado-Nación ideó su propia versión nacional de una nueva religión extendida a nivel mundial.

A esta religión se le llamo nacionalismo, que no es sino una fe en que la propia identidad moral está inseparablemente unida a la identidad nacional de cada uno (Baumann, 2001:55-56) pero el fin y el discurso no son siempre lo

mismo, el Estado en su afirmación, buscó eliminar todo sentimiento religioso, pero formalmente, no en efecto. Este nacionalismo, como fe de una persona en los deberes morales que incumbe a la ciudadanía, se convirtió en un sustituto de la religión (teísta cristiana, en occidente) pasando de un rector de conciencia moral, a otro rector de conciencia moral, pero este último con el monopolio de una violencia legítima bajo una base formal-moral para sus acciones. De esta forma, el leviatán de Hobbes por fin estaba completo.

A través de la intervención del conocimiento de la lengua materna y de los medios de comunicación por el Estado, el pueblo empezó a verse a sí mismo como miembro de una nueva y supuesta comunidad: la Nación, que se concebía como una comunidad en la que para ser miembro se exigía un lazo “universal” de solidaridad y de hermandad, al menos en los términos formales que determinaba el Estado. Sin embargo, el error de Baumann, es que no acepta (al parecer por sus propios compromisos ideológicos y políticos) que si bien era obvio que los gobiernos se encontraban ocupados en la realización de una ingeniería ideológica y social consciente y deliberada, sería un error ver en estos ejercicios una pura manipulación desde arriba, cuando los mejores resultados que obtenía el Estado, se lograban sobre sentimientos nacionalistas extraoficiales que ya existían, más probablemente, en el nacionalismo de la clase media y media baja. En el mejor de los casos no podían controlar por completo las fuerzas que habían dejado en libertad; en el peor, pasaban a ser prisioneros de las mismas (Hobsbawm, 1997:101).

Ahora, “puesto que la gran mayoría de las personas no eligen su propia nacionalidad, la identidad nacional suele ser para ellas una cuestión de linaje y de nacimiento, un atributo que aparece de forma tan natural como el parentesco y la familia” (Anderson, 1983: 8, en Baumann, 2001: 57), estas cuestiones sin embargo, son ideas artificiales, o mitos, pero en cuya realización consiste la misma eficacia social del nacionalismo o de la conciencia nacional. Así el nacionalismo no es el regreso “al pasado de oro” de las naciones, sino la recreación moderna de una idea del pasado compartido, se pretende fortalecer el

sentimiento de solidaridad y unidad entre un grupo a través de la idea de la unidad de su cultura al presentar esta como una herencia del pasado. Para convencer que este gran despertar histórico y conciencia nacional, de predicar una teoría esencialista de la cultura, el decir que la misma siempre ha estado allí, construyéndose desde tiempos remotos e pero inalterable en su esencia, sin embargo, utilizar esta retórica esencialista es, de hecho, un acto creativo, esto quiere decir, que lo que se hace es crear hecho que en empíricamente, nunca ha existido en el pasado. La retórica es esencialista, aunque la actividad es procesual (Baumann, 2001:116).

Bellah, en 1966 (re) inventó el término “religión civil” bajo la suposición que el Estado Nación y su ideología nacionalista secular eran los sucesores del sentimiento religioso comunitario (Baumann, 2001:61). Apartándonos de la creencia de que el Estado no es más que un negocio secular que sirve para proporcionar las necesidades materiales. El Estado–Nación tiende a ser secular-*ista*, pero de ninguna manera es secul-*ar*. Esto significa que sitúa a los templos y al culto en una esfera privada, pero “el vacío de retórica mística y de ritual resultante se rellena rápidamente con una cuasi religión creada por el Estado” que depende de una red de valores, lugares y épocas simbólicas en términos sacros (Baumann, 2001:63); una geografía nacional dotada de lugares sagrados, ciclo estacionales de sus ciudadanos organizados alrededor de un calendario de fiestas sagradas nacionales y la creación de un pasado glorioso repleto de un santoral cívico de grandes patronos fundadores. Un ejemplo de esto, es la forma en que se selecciona el lenguaje a la hora de hablar de ciertos lugares, la creación de un museo en la “zona cero” después de los ataques terroristas del 9/11, fue recibido de buena forma por la población en general, como una forma de conmemorar a “sus” víctimas, pero la reacción que produjo la presencia de una tienda de regalos por una gran parte de la gente hace pensar que este último hecho se trata más de una herejía que una simple falta de respeto cívico. Tanto el hecho como que varias personas así como mismo el presidente de esa Nación se refieran a la ubicación del desastre como un “lugar sagrado”, indica la falta real de neutralidad “religiosa” presente el Estado-Nación moderno.

## **Conclusiones preliminares**

Lo que tenemos no es una visión del Estado que se remite únicamente a un orden jurídico positivo sino una estructura de cooperación social-territorial donde el ordenamiento jurídico requiere tanto de una legalidad técnico-jurídica como de una justificación moral de estas normas positivas. Esto significa que la legitimidad ético-moral de una legalidad se convierte en el sustento de un poder político determinado. Pero dentro de una legitimidad jurídica la acción presupone que la voluntad y el comportamiento se determinan y desarrollan conforme a normas sociales establecidas. Por lo que Estado adquiere una necesidad de trasmisor de valores como mecanismo para la coordinación de fines sociales, haciendo de la transmisión de valores comunes y su homogenización en términos de universalización un punto esencial para la existencia del mismo.

Pero dentro del desarrollo efectivo del Estado, la capacidad de coordinación surge como un requerimiento esencial dentro de la cooperación social-territorial, por lo que se requiere de una interacción activa entre agentes, que parte de una capacidad de transmisión de información a través de un lenguaje, que entre más común sea más fácilmente permitirá el consenso y las bases de la acción (Habbermas, 1999:124). Esto hace que entremos a la cuestión de la Nación, que considerada como una “comunidad imaginada” a partir de elementos comunes entre individuos, se presenta en dos tipos ideales, la Nación política que supone la legitimidad y lealtad hacia un Estado a través de una voluntad política única que debe sobrepasar cualquier lealtad étnica particular, y la Nación cultural, que concibe la Nación como un objetivo en sí; producto natural de la raza y la geografía, como la base de la formación y organización social. Sin embargo, no serían sino las demandas sobre las necesidades sociales la razón por la cual se justifican y se procede a la creación de la Nación y esto significa que dentro de la necesidad de un lenguaje común, el nacionalismo se convierte en una respuesta a “necesidades estructurales de carácter universal” (de Blas Guerrero, 1996: 235), es decir, sobre la necesidad de coordinación para el cumplimiento de fines sociales, la lengua común o incluso única adquiere un valor tal que justifica al

nacionalismo como la única ideología capaz de formar una comunidad capaz de satisfacer cualquier otra necesidad social.

Sin embargo, Park expone que la legitimidad de un movimiento social se extiende sólo en la medida en que otro movimiento exprese las mismas necesidades de una forma más eficiente o menos radical (Fisher y Strauss, 1988:540). Por lo que cuando el Estado, al equiparar la nacionalidad con la ciudadanía, puede satisfacer las necesidades sociales de una forma más *racional* y *eficiente* que un movimiento étnico, hace visible que Nación política no es sino una contraoferta a la Nación cultural ajena al Estado, ya que al Estado, que se coordina por medio del entendimiento lingüístico se le hace indispensable a partir de esta *racionalidad*, el ampliar este mismo entendimiento a cualquier agente que se encuentre dentro de los límites administrativos en de su nacionalidad-ciudadanía. Así, la ciudadanía amplía la Nación, mientras el nacionalismo étnico la restringe, esto significa que el ciudadano nacional, al estar dentro del Estado-Nación, adquiere una mejor gama de oportunidades al tener mecanismos más amplios de coordinación de su acción social y el Estado-nacional adquiere a su vez, una mayor gama de agentes que pueden hacer cumplir sus fines a través de una coordinación más eficiente que el Estado no-nacional.

Como proceso, esto lo explica Hobsbawn (1997:90-91) cuando menciona que los problemas técnico-administrativos de los gobiernos se traducían en la construcción de una maquinaria de administración e intervención burocrática, que aumentaba a medida que se expandía la magnitud de las funciones y atribuciones del Estado, y esto a su vez suscitaba automáticamente la cuestión de una lengua común como mecanismo para incrementar la capacidad de coordinación dentro de este, ya que se requería cada vez más de una mayor participación social. Pero al aumentar la cantidad de individuos en la administración, más aumentaba el riesgo de discrepancia cooperativa, por lo que la necesidad homogenización de valores culturales y la de reglamentación de acciones por un aparato jurídico-normativo también aumenta.

Pero la Nación política y la cultural no resultan ser tan diametralmente opuestas, ya que si la Nación sirve como un instrumento del Estado para crear una homogeneidad cultural, a través de un monopolio de identidad que con simbolismos seculares legitima al Estado como el único centro rector de la integración social, la Nación política y la Nación cultural terminan perteneciendo a un mismo proceso, ya que la identidad política termina generando una nueva identidad étnica, donde a medida que las formaciones sociales se nacionalizan, se vuelven étnicas; *como si* formaran parte de una comunidad natural. Esto lleva a Gellner (1997) a considerar al Estado y la Nación como productos de la misma realidad. Esto, porque es a través de la intervención de la lengua por los mecanismos del Estado, el pueblo empezó a verse a sí mismo como miembro de una nueva y supuesta comunidad: la Nación. Empero, aunque los gobiernos promovían la idea nacional como parte de una ingeniería social consciente, el Estado en muchos casos sustentaba su idea nacional en sentimientos nacionalistas extraoficiales, obteniendo grandes beneficios de estos, es decir, el nacionalismo resulto ser un movimiento social que aunque benéfico al Estado en su consecución de la Nación, era externo a este, por lo que los movimientos nacionalistas también podían resultar ser fuerzas de difícil control, siendo capaces de oponerse al Estado, o incluso subordinar a este.

Esto es importante porque asumiendo que los valores o intereses del Estado sobrepasan los de las personas que lo componen, también los intereses sociales de grupos específicos pueden diferir de los valores de los Estados donde esos grupos se desarrollan. Por lo que en el siguiente capítulo se abordará como los nacionalismos étnico-culturales chocan con los valores de los Estados-Nación, en una estructura de colisión, donde aun cuando cada parte puede sobrepasarse u oponerse a la otra, sigue operando bajo una misma lógica de poder y dominación.

## Capítulo 2

### **El Estado, la Nación y el multiculturalismo en las *relaciones de poder***

Una vez analizado el proceso, justificación y límites de conformación del Estado-Nación moderno como un proceso de organización racional a través de un entendimiento común y la transmisión de valores cívicos y culturales comunes, en donde tanto el Estado como los nacionalismo se fundan y operan con base en la consecución de fines, corresponde abordar como dentro de esta se conforman relaciones de poder en cuanto a la definición de estructuras de dominación y/o resistencia político-social que giran alrededor de la idea o noción de una identidad étnica. Para esto se tomará el trabajo de Baumann, que expone a través de comparaciones sobre países y tipos de ordenamientos normativos como distintos tipos de necesidades sociales de grupos étnicamente diferenciados, ya sea política, jurídica o culturalmente, pueden no solo producir distintos tipos de respuesta de organización social, sino también antagonismos socio-políticos en relación o respuesta a modelos de integración social por parte de un Estado-nacional.

Considerando para esto, una postura que presenta el orden jurídico del Estado-Nación como un conjunto de creencias ético-normativas establecidas en contextos histórico-sociales determinados que chocan constantemente con otros modelos éticos de organización social de orden étnica, en un constante enfrentamiento de esfuerzos de igualación/diferenciación social que responde a fines sociales de diferente justificación. Por lo posteriormente se empleará una revisión del modelo foucaultiano del agonismo poder/resistencia, a un modelo de agonismo que fusiona la dominación con la resistencia, lo que permitirá replantear y mostrar los límites de los modelos que exponen el cambio social a través de la noción de *progreso*, y presentará como las transformaciones sociales responden a un ejercicio de imposición de normas y valores sociales de un grupo con mayor magnitud de poder/resistencia a otros.

## **2.1 Etnopolítica; la formación de la comunidad socio-moral del Estado**

La etnicidad o etnopolítica (término que Baumann toma de Anderson) utilizan una retórica que traza diferencias culturales tomando como base las supuestas diferencias biológicas. Tratando de purificar y canonizar las esencias culturales que han reificado, y quienes las promocionan demuestran poco interés en dejar de promocionar su política de unidad cultural. Eso, bajo la óptica Baumann, no los hace peores que los nacionalistas políticos, o de Estado.

De esta forma; las élites nacionalistas hacen lo mismo que las élites estatales al momento de defender una etnopolítica enfrentada a la unidad (o asimilación) de un Estado-Nación ya que la unidad etnopolítica no es, ni más natural, biológica o, incluso, más tolerante frente a la disidencia que la unidad nacional (Baumann, 2001:88-89). Siendo la cuestión aquí, sobre cuál de las dos posturas posee mayor respaldo y peso político no solo en términos internos, sino como postura más “válida” en términos ideológicos. La defensa de los pueblos pudiera manifestarse en ocasiones, como una posición políticamente más correcta que la homogenización, e inclusive se le defiende como una forma de conseguir mayor unidad nacional, esto es, según Baumann, un discurso incongruente en sus propios términos pero válido en su venta política, aunque el mismo Baumann establece una postura de “mal necesario”, ante la discriminación de varios grupos por los Estados-Nación, señalando que no significa que la política basada en la etnia o el idioma deba ser “necesariamente ilegítima (...) ya que la movilización étnica puede ser la única estrategia posible para las personas a las que se les niega hasta el más mínimo derecho civil que le debe “su” Estado” (Baumann, 2001:89).

Esto es cuando el nacionalismo cultural cuyos objetivos son más básicos, solo busca; el desarrollo de una cultura nacional basada en la lengua local, el logro de derechos civiles y de niveles de autonomía para la Nación de signo cultural, y la creación de una estructura social desarrollada en coincidencia con límites del grupo étnico. Pero según sea la situación en que arranque el

movimiento nacionalista serán los rumbos de su existencia, siendo un supuesto para Hroch, que la fase A del movimiento (la de los activistas o folkloristas que se quedan en un trabajo de cohorte meramente académico, orientado a un mejor conocimiento de la historia y realidad cultural del grupo étnico *llamado* a la Nación) coincide con la existencia de un marco político liberal y con el despliegue de una definida economía capitalista, por lo que dependiendo la situación, los movimientos nacionales encuentran o no relativamente fácil su acomodo en la planta constitucional de los Estados (de Blas Guerrero, 1996: 238).

Con respecto a lo visto en el capítulo anterior, Baumann saca una conclusión determinante, que el Estado moderno, en su forma nacional no es ni étnica, ni religiosamente neutral; los Estados Nación crean su propia cultura civil y su religión civil que les permitan trazar las líneas generales de comportamiento que hay que seguir (Baumann, 2001: 63-64). Para desarrollar esto, Baumann se sirve de una serie de comparaciones entre distintos países. La importancia de esto, es que permite visualizar como los valores cívicos, formales o procedimentales, determinan los distintos tipos de comportamientos que la misma sociedad considera “correctos”. Estos valores, como orientadores morales de la vida civil, determinan la dinámica en que un buen ciudadano (y el buen Estado) deben de comportarse para realizar los fines sociales.

Por ejemplo, en la actual sociedad civil estadounidense se rinde culto a la libertad de cada individuo como valor supremo de la sociedad, bajo esta dinámica, las relaciones sociales consisten en una “noble” lucha de todos contra todos (en donde las elites estatales tiene que mantenerse alejadas de la misma) y de donde los mejores resultaran victoriosos. Por otro lado, la cultura cívica del Reino Unido se basa en una fe en las diferencias, desarrolladas históricamente y nunca normalizadas, en donde el “buen ciudadano” es aquel que piensa en su comunidad como un todo (ni en el individuo únicamente, ni en la totalidad de la sociedad) y donde la idea de la libertad se fundamente en que cada comunidad tenga la posibilidad de desarrollarse ella “misma” (Baumann, 2001:65-66). Respecto a Alemania, se mantiene un miedo a la violencia política en general, así

como a las tensiones comunitarias de cualquier clase, el ideal ético en este caso, es que a todo individuo (ya sea nacional o extranjero) “le corresponde cultivar un sentido de responsabilidad respecto al bien común y además debe buscar su propio bien en lo que es mejor para todos” (Baumann, 2001: 66).

Pero Baumann también da a entender, que el caso alemán es un caso de vergüenza colectiva, un interés ético no tanto dirigido al interior como hacia una imagen al exterior, como si su cultura cívica todavía estuviese sujeta al juicio del mundo, se trata aquí de una cultura de *culpabilidad* cosa que para Baumann (2001:66-67) no resulta sorprendente. Sin embargo, aun cuando ésta fuera la situación, el hecho de quedar bien con los demás, continúa siendo una imposición estatal de valores, aunque a una escala internacional. La antítesis de la libertad plena de cada individuo, queda en Francia, donde la cultura cívica busca su fuerza en la universalidad, la absoluta igualdad en las reglas. En Francia se espera que “todas las minorías compartan esta fe común en el culto centralista y colectivo hacia una racionalidad metarreligiosa” común e igual para todos (Baumann, 2001:67), donde el “respeto natural” a las diferencias, debe mantenerse en tanto estas, quedándose en privado, no se contrapongan al “proyecto nacional y republicano alrededor de una idea de ciudadanía” común, ya que la Nación no se concibe “solo una colección de individuos que solo buscan sus derechos individuales, sino que es una comunidad de destino” (*Decreto ministerial a todos los directores de los centros escolares estatales*, expedida por el Ministerio de Educación de Francia en 1994, en Baumann, 2001:67-70).

Para Baumann, lo importante que se debe considerar de estas comparativas, es lo repleto que esta el Estado-Nación de una fe y de significados cuasi religiosos, y la forma en que cada Estado organiza una religión cívica a través de una creencia y práctica de fe común. Para él, cada uno de estos valores se plantea de forma diferente un *enigma multicultural* (Baumann, 2001:70) que se intenta resolverse de una forma en específico, pero que también ayuda a ver que aún bajo las mismas presiones de tipo económico no se producen sistemas iguales, ni siquiera compatibles entre los Estados, sino una variedad de políticas

que intentan organizar los recursos dentro de cada Estado como un proceso cuyas particularidades están determinadas por condiciones históricas, políticas e ideológicas. Así, aun si todos los Estados buscan cosas similares, lo hacen de forma distintas y estos mecanismos diversos se sustentan a su vez en una formalización de visiones del mundo que incluyen posiciones morales y valores específicos.

De esta manera, bajo el análisis de Baumann, los Estados modernos se comportan de manera secularista al apartar los credos “religiosos” del espacio político, pero al mismo tiempo llenan ese vacío con sus propias ideas religiosas sobre la Nación y la persona, con lo que cada proyecto de Estado-Nación crea una comunidad de individuos, por lo que necesita moldearlos y ofréceles un sentimiento de posesión de una identidad moral dentro de esa nueva comunidad, requiriéndose para esto de una serie de valores compartidos que el pueblo debe considerar como suyos, incluso a nivel “sagrado”, pues cuanto más lo consiga el Estado, estos más aportaran a la comunidad moral nacional.

Al final, la identidad moral y la comunidad moral del Estado-Nación se vuelven casi imposibles de distinguir y se consideran la misma cosa (Baumann, 2001:73-74). Pero el fallo de Baumann, es que sólo observa un modelo de imposición sin considerar que los agentes, que actúan comunicativamente se entienden siempre en un horizonte de un *mundo de la vida*, el cual está formado de convicciones de fondo, más o menos difusas, pero que los mismos agentes presuponen *aproblemáticas*. Estos conceptos de mundo y sus correspondientes pretensiones de validez constituyen un armazón formal de que los agentes se sirven en su acción comunicativa para afrontar en su mundo de la vida las situaciones que en cada caso se han tornado problemáticas, es decir, aquellas sobre las que se hace menester llegar a un acuerdo (Habermas, 1999:104).

Esto es, al tomar los conceptos del mundo como cuestiones aproblemáticas, bien se podría decir que los agentes asumen una postura pasiva o acrítica, pero en este sentido, esa misma una actitud hacia una definición del

mundo los vuelve operativos en cuanto a su sociabilidad con los demás, resolviendo problemas con la base de pretensiones que se asumen como aporéticas, ya sean supuestos, creencias, normas o leyes jurídicas. Incluso a nivel *meramente* étnico, si las imágenes del mundo conforman y aseguran una identidad a través de conceptos y suposiciones básicas que no pueden revisarse sin afectar la identidad tanto de los individuos como de los grupos sociales (Habermas, 1999:96-97), la reificación de una identidad étnica se transforma en una categoría de mundo incuestionable para quienes se desarrollan en ella, por lo que la Nación, creada o potencial, se vuelve real, incuestionable e incluso *palpable* en tanto exista como creencia incuestionable para los miembros que la reproducen en sus acciones. La vuelven real cada vez que la llevan a cabo, y aun cuando produzcan cambio en ella al transcurso de una sucesión de acciones en el transcurso de generaciones, la creencia de la permanencia la vuelve real. Es decir, muta conforme se realiza y se realiza bajo la idea que se mantiene. Si bien, puede que la acción produzca cambio en la estructura, la motivación de la acción no es sino la permanencia de la estructura. El problema estaría, no en la producción o reproducción de esta estructura o esquema de sociabilidad, sino cuando dos o más visiones de mundo se reconocen no como diferentes u opuestas, sino como antagónicas.

## **2.2 Unidad nacional y poder estatal; la Nación como mecanismo de organización estatal**

Como lo explica Renan, solo algunas “naciones históricas” servían para ser la vanguardia del progreso de la civilización, mientras que el resto de los grupos étnicos, que no podían digamos, competir con el adelanto y potencia de las grandes naciones terminarían por ser asimilados, permaneciendo como apéndices políticos y culturales de los pueblos más avanzados. Esta “selectividad” del “principio de las nacionalidades” no se trataba de otra cosa que de una forma de auto preservación de los pueblos civilizados (Renan en Rodríguez, 2008). Aunque Renan no sería el único en establecer esta diferencia entre pueblos, Friedrich List en su obra *El sistema nacional de economía política* de 1885, también dentro del

concepto liberal de Nación, formuló el “principio del umbral”, que consistían en afirmar que una pueblo tenía que ser del tamaño suficiente para formar una unidad de desarrollo que fuese viable. En caso de quedar por debajo de este “umbral”, dicho pueblo no tenía justificación histórica. List afirmó claramente que una población numerosa y un territorio extenso dotado de múltiples recursos eran requisitos esenciales de una “nacionalidad normal”. Una población restringida en el número de sus integrantes, así como en su territorio, aun cuando poseyera una lengua propia, quedaba invalidada en su posesión de unas instituciones válidas para la promoción de su arte y ciencia, del mismo modo que un Estado pequeño nunca podría llevar a la perfección completa dentro de su territorio las diversas ramas de la producción (List, 1885:175-176 en Hobsbawm, 1997:39-40)

De estas posturas, se desprendían dos consecuencias. Una, que el llamado “principio de nacionalidad” era solo aplicable, en la práctica, a nacionalidades de cierta importancia y que la autodeterminación para las naciones sólo podía aplicarse a las naciones que se consideraban viables, cultural y, principalmente, económicamente. Y segundo, que la edificación de naciones era vista inevitablemente como un proceso expansionista. Así, se aceptaba la teoría que la evolución social producía unidades sociales que se ensanchaban con el tiempo; de la familia a la tribu, del condado al cantón, de lo local a lo regional, luego lo nacional y finalmente, lo mundial. Por lo tanto, las naciones armonizaban con la evolución histórica sólo en la medida en que extendiesen la escala de la sociedad humana en igualdad de circunstancias.

De esta forma, el principio de nacionalidades sería legítimo si tendía a unir, en un nuevo conjunto compacto a grupos de población antes dispersos, e ilegítimo cuando tendería a dividir un Estado (Hobsbawm, 1997:40-42). En esto también encontraría rechazo la postura racista por parte del propio Estado, ya que el mismo discurso nacionalista de cohorte culturalista o racista, terminaba por atentar contra la unidad de la misma “comunidad nacional” que dice defender, así como contra la unidad política del pueblo, al disolver su “aptitud histórica” (Heller, 1998: 203). Ya que si se parte que la raza no es un hecho de la naturaleza, ni tampoco

una realidad cultural o una unidad política, sino exclusivamente una ideología dirigida a determinadas exigencias políticas, la teoría racista queda completamente insuficiente, incluso como ideología de legitimación de una unidad nacional, ya que viene a dividir el Estado a causa de una valoración diversa (y difusa) que hace de sus propios habitantes (Heller, 1998:205). Por lo que para un Estado, el racismo se convierte en riesgo, ya que más que unificar a su población, la divide, puesto que las mismas “fronteras culturales” generalmente no coinciden, y de hecho no pueden hacerlo, ni con los límites de las unidades políticas (la jurisdicción y soberanía de las autoridades efectivas) ni con los límites de la “voluntad” (Gellner, 1997).

De aquí que la noción de nacionalismo se divida constantemente. Se forma la idea que por lado existe un nacionalismo "bueno", y por otro, un nacionalismo "malo", siendo el primero el que tiende a construir un Estado o una comunidad, y que refuerza la unidad de esta voluntad política, y el segundo, el que tiende a dividir, a subyugar y a destruir esa unida. El primero puede reconocer y respetar los demás nacionalismos, los justifica y los incluye dentro de una misma perspectiva histórica de igual forma como Renan destacaba que tanto Francia como Alemania eran naciones históricas que debían reconocerse y respetarse mutuamente (Rodríguez, 2008), y el segundo, que los excluye radicalmente desde una perspectiva imperialista y racista (Balibar, 1991:78). En la práctica, esto significaba que se esperaba que los movimientos nacionales fueran movimientos a favor de la unificación o expansión nacional. Esto evidentemente, era incompatible con las definiciones de las naciones basadas en la etnicidad, la lengua o la historia común, pero como hemos visto, estos no eran -en términos formales- los criterios decisivos de la construcción liberal de naciones. En todo caso, según expone Hobsbawm (1997:42-43), nadie en realidad había negado jamás la multinacionalidad, el multilingüismo o la multiethnicidad real de los Estados-Nación más antiguos y más incuestionables (Gran Bretaña, Francia y España), sin embargo, esta heterogeneidad nacional de los Estados-Nación era aceptada, sobre todo, porque parecía claro que las nacionalidades pequeñas, y en especial las pequeñas y atrasadas, podían salir sumamente beneficiadas si se fundían para

formar naciones mayores y, por medio de éstas, efectuar sus “aportaciones” a la humanidad.

La Nación queda así como una etapa en este continuo desarrollo humano lineal: de lo primitivo y pequeño, a lo avanzado y grande, hasta la unidad mundial, ya que se parte que las mismas voluntades humanas cambian con el tiempo, por lo si ahora forman las naciones, después las superarán. Por lo que se concibe que las naciones no son algo eterno y así como habían comenzado, terminarían. Esta postura es una verdad para Renan (2002), incluso “prediciendo” que una confederación europea, probablemente, las reemplazará en el futuro, pero deja en claro, que en la realidad temporal en la que se encontraba (y nos encontramos), la que él llama “la ley del siglo en el que vivimos”; la existencia de las naciones es no solo es “buena” sino que es, inclusive, necesaria, ya que su existencia sirve como una garantía para la libertad (Renan, 2004). Y esto, no es necesariamente una exageración. El llamado pensamiento ilustrado moderno, hizo derivar la igualdad moral y los derechos humanos de la misma condición humana, de su “naturaleza” intrínseca, por lo que los derechos de individuo se concebían como sus derechos naturales; nace con ellos y no se tratan de privilegios adquiridos (Wallerstein, 1991:51), entonces, los derechos humanos quedan como derechos superiores a los cuales apelar.

Pero se tiene que dar cuenta, que los “derechos humanos” no son más que una ideología, que denominan un pensamiento y unos ideales, si bien a los cuales aspirar y bajo esta premisa, los derechos humanos no son ni universales o ni siquiera *derechos* (Baumann, 2001:16-17). Se parte de una “igualdad moral” como una “verdad patente”, pero lo que puede resultar “patente” o “evidente” en una cultura puede parecer descabellado para otra (Baumann, 2001:18), al punto que en una declaración que sostenemos como evidente la verdad “*que todos los hombres son creados iguales*” puede resultar hipócrita, incoherente o simplemente absurda cuando se evidencia además que la declaración anterior estaba ligada a una legitimación de la esclavitud dentro de la realidad de un esquema económico determinado. Lo evidente aquí se vuelve confuso en el mejor de los sentidos, y

oscuro en el peor. Por eso, el concepto de derechos humanos no deja de ser una ideología, surgida en una cultura específica por un proceso histórico temporal específico, en la que se requiere de un sistema de organización o de relación de poder para hacerlos (o intentar hacerlos) valer en una sociedad en específico, esto vuelve a poner en la mesa, la necesidad de una homogenización moral de valores básicos en una sociedad, al menos en el sentido público y formal, pero esto a su vez conlleva a un problema.

El que los derechos humanos sean el primer y principal objetivo de una sociedad, no puede negar que la eficacia de estos, su mínima realización, a nivel individual depende de que la persona pertenezca al Estado nacional “adecuado”, aun cuando su puesta en práctica excluye a colectivos enteros (Dembour, 1996:18-19). En esta realidad, solo se pueden disfrutar de los derechos humanos dentro de los límites impuestos por los Estados-Nación y éstos se muestran más ineficaces a la hora de proteger los derechos humanos que a la de garantizar los derechos civiles, y para Baumann (2001:18-19) el resultado es siempre negativo, la misma declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (1948) no resulta ser más que eso; una declaración de buenas intenciones que no es en realidad alguna “vinculante por ley” (Donnelly, 1989:14 y Dembour, 1996:28) por lo que aun cuando se acepte que la ley internacional, incluso en sus declaraciones morales, tiene validez al mismo nivel que la ley nacional; primero, el Estado-Nación en donde será aplicada dicha ley, debe aceptarlo y formalizarlo (incluso cuando en nombre de tales derechos un Estado interviene militarmente en otro, los derechos aún quedan subordinados a una ejecución estatal). Ahora esto no es poco común, el aceptar dichas declaraciones como parte “integral” de la agenda política de un Estado-Nación es un símbolo de “progreso” y “modernidad” bien recibido por una comunidad internacional, aunque esto también puede responder a intenciones que poco o nada tienen que ver con los deseos de cumplir dichas “buenas intenciones”. Entonces, aun cuando el concepto de derechos humanos posea un valor y una carga moral, al momento de volverse peticiones, muchas veces resultan como demandas que se encuentran “por esencia más allá de la ley” (Donnelly, 1989:14 en Baumann, 2001:19)

Bien entonces, los derechos humanos como ideología, histórica y culturalmente determinados, reposan sobre un pensamiento mítico, y desde el punto de vista legal, están solo sujeto a los poderes de los Estados-Nación (o como menciona Baumann, de las “élites” de dichos Estados), ya que solo éstos tiene la capacidad administrativa y burocrática, al menos en términos jurídicos, para defender presupuestos legales a través de sus poderes coercitivos e impositivos. Por otro lado, existen otros tipos de derechos, que si bien también responden a un esquema moral, no se basan en la premisa de una inherencia con la calidad de “ser” humano, siendo estos los derechos civiles, que se sustenta en una igualdad de derechos basada en la premisa de una ciudadanía igualitaria e individual (Baumann, 2001:14). Este tipo de derechos son reclamaciones legalmente ejecutables de un ciudadano, es decir, no de una persona como tal, sino de una persona con un estatus legal concreto. Son producto de una (re)invención en tiempos modernos de las premisas de pensadores críticos - Locke, Paine, Montesquieu, Rousseau- quienes crearon la idea de un contrato social básico entre los individuos y el Estado, partiendo de la situación hipotética de una “posición inicial” en la que los individuos renunciaban a sus derechos naturales ante el Estado y, a cambio recibían otros derechos específicos, principalmente la seguridad de vivir en sociedad al limitar los derechos naturales de los demás. Bajo esta óptica, el obtener derechos era el resultado de un pacto: las personas naturales se unen al Estado renunciando a sus derechos naturales y se convierten en ciudadanos y a cambio obtienen una serie de derechos civiles (Baumann, 2001: 20-21).

Aunque al “firmar” el pacto, también adquieren una serie de obligaciones para con el resto de los individuos, así como para con el Estad. Esta situación merece ser mencionada, ya que las revisiones modernas sobre la igualdad de derechos tienden (casi sistemáticamente) a olvidarlo una y otra vez, como si la adquisición de derechos fuera el único componente de la ecuación en el contrato social, al punto tal que a lo largo de su ensayo, Baumann jamás hace mención de la palabra “deber” u “obligación” en un sentido de compromiso jurídico individual, como si esta prerrogativa de la ley fuera inexistente (bien que ésta premisa se

puede discutir, pero éste ejercicio tampoco hace presencia en la obra de Baumann).

En el pensamiento de Baumann, el hecho de pactar con una ficción política, estos autores confundieron la sociedad humana en general con el Estado en particular. Para él, el hecho de comprometerse a vivir en una sociedad humana es algo muy diferente a subordinarse uno mismo al Estado, y lo que los pensadores de la Ilustración hicieron al rebajar al Estado a la condición de mero servidor del bien común fue el confundir a este con el gobierno general. Para cumplir el contrato, los Estados tenían que comprometerse a su vez, en proporcionar derechos civiles defendibles en los tribunales y así como prometer a todos los ciudadanos un tratamiento igualitario por todos sus poderes, bajo la premisa de la igualdad ante la ley. El concepto de derecho civil no debe dejarse de lado en la lucha por la igualdad pero en la realidad, esto es insuficiente, por ejemplo, en el caso de los inmigrantes, que no son considerados nacionales; el Estado no se puede comprometer a la promoción de derechos civiles plenos. Dentro de esta concepción, los derechos civiles por si solos no son una buena forma de conseguir la igualdad para todos, por lo que para Baumann, dentro de las demandas sociales, surge la necesidad de crear una serie de derechos comunitarios, diferenciándose estos de los derechos civiles en el límite que demarcan en las personas para su adquisición, por lo que el poseer, o no, una ciudadanía nacional ya no sería el factor limitante o lo que importaría en la lucha por la igualdad de derechos, ya que en su argumentación, la lucha por esta igualdad consistiría en la identidad que una persona posee con y dentro de un grupo en particular, basado a su vez, en criterios particulares (etnia, religión, lengua) (Baumann, 2001:21-22).

Pero esto da entrada a una situación problemática, incluso peligrosa en cuanto a una búsqueda de “unidad” social. Los argumentos de derechos civiles y los de los derechos comunitarios son dos argumentos, no solo distintos, sino incluso antagónicos. Los distintos tipos de derechos poseen distintos límites a su vez que esgrimen diferentes argumentos para combatir la desigualdad ya que cada uno de ellos busca distintos tipos de igualdad. Los derechos civiles excluyen

a los extranjeros y los derechos comunitarios, en su orientación étnica excluyen a los llamados no-étnicos, mientras en su orientación religiosa, a los no creyentes (Baumann, 2001:16). Y para Baumann (2001:23), no hay forma de resolver su “*enigma multicultural*” si ambos tipos de derechos son tratados como si fueran esencialmente los mismos, aunque señala que la combinación de éstos es una argucia muy común. Ya que todo ejercicio del poder político, por su parte, afirma que existe para servir a la justicia y ya que una parte importante de este ejercicio consiste en que los mandatos que se expiden sean obedecidos y la obediencia, “siempre y en todas las formas de dominación, depende esencialmente de la creencia en que el mandato está justificado” (Heller, 1998:283). Sin embargo, cuando un poder político establece su justificación en la justicia, cabe preguntarse; ¿cuál concepto de justicia sería el válido?; la distributiva, la conmutativa, retributiva, social, natural. Al no existir un único concepto de justicia, y al existir debates sobre el mismo, no se puede tomar que el compromiso de un poder político a la justicia (aun cuando sea verídico) sea el fin de los problemas entre el alcance y delimitación de los distintos tipos de derechos, y menos aún, en su ejecución eficiente (o ya siquiera eficaz). La justicia, o el discurso que se empleara para utilizar el vocablo, se determinan en el terreno de una lucha política a través de ideologías, y siendo estas no más que un conjunto de ideas o teorías, se trata solo de un compromiso moral o una cosmovisión, siendo estas solo estrategias coherentes en la arena social mediante las cuales se determinan conclusiones políticas específicas (Wallerstein, 2006:86).

En este debate, que dentro del ejercicio del poder político consiste en el grado en el que cualquier sistema social se inclinará en una dirección o en la otra, dependiendo el tipo de valores determinados (y formalizados), los dos temas centrales son; la libertad y la igualdad (Wallerstein, 2006:120). Ahora si como lo menciona Renan, la Nación garantiza la libertad, entonces habría que definir este último punto. La libertad en su forma de participación política: “la democracia”, debe distinguir entre la libertad de la mayoría y la libertad de la minoría, aunque aquí habría que señalar que la noción de mayoría y minoría no refiere necesariamente a una cuestión de aritmética, sino que hace referencia al grado de

poder social. No es la cantidad, sino el peso político del grupo. Las mayorías numéricas pueden ser minorías sociales (Wallerstein, 1991:129), aunque pueden existir variaciones en la forma en que se construyen y en su “densidad física”. La libertad de la mayoría está en el grado en el que las decisiones políticas colectivas reflejan las preferencias de esta mayoría, o de la postura dominante dentro de esta misma mayoría, de aquí que la libertad de la mayoría requiere de la activa participación de esta, del mismo modo que requiere de un mecanismo para trasladar sus opiniones a los cuerpos legislativos, por lo que es dudoso que exista algún Estado moderno que sea plenamente democrático en este sentido.

Por su parte, la libertad de la minoría es un asunto diferente, esta representa los “derechos de todo individuo y grupo para intentar lograr sus objetivos en todas aquellas áreas en las que no hay justificativos para que la mayoría imponga su preferencia sobre los demás” (Wallerstein, 2006:120-121). Para Wallerstein (2006: 121) la igualdad no solo no existe en conflicto con la libertad, sino que son parte del mismo mecanismo, ya que en la medida en que existan desigualdades importantes, no es posible otorgar el mismo valor a todas las personas a la hora de determinar las preferencias de la mayoría, al mismo tiempo que las libertades de las minorías no pueden respetada si estas minorías no son iguales a los ojos de todos y cada uno. Para él, lo que hace la promoción de la igualdad como concepto, es señalar las posiciones necesarias de la mayoría para realizar su propia libertad y para alentar la libertad de las minorías, pero esto entra en un conflicto.

En la igualdad que él propone, ¿cómo se puede ser tanto igual como diferente?, claro que en esto existen grandes argumentos para nivelar el conflicto, pero esto también debe remitir a una formalización de los conceptos sobre la igualdad en la diferencia. Precisamente por el hecho de existir duda y conflicto entre estos términos, así como también a la forma en que Wallerstein la propone (de forma más moral que jurídica, en su caso), se requiere necesariamente de un sistema de organización que regule las definiciones en un esquema operativo: es decir, se requiere del Estado u otra forma de organización social que defina al

*diferente* o que lo iguale ante los demás bajo categorías operativas para su defensa; pero esto también podría producir un rechazo de estas abstracciones, viéndose como una forma de violencia estatal que mediante una categorización formal “ignora quiénes somos individualmente”, a través de una “inquisición científica o administrativa que determina quién es uno”, considerando todo esto como forma de poder que se ejerce sobre los individuos al designarles una individualidad y atándolos a ella, en una forma de poder que subyuga y somete (Foucault, 1988:7). Por lo que se entra en una paradoja que consiste en la búsqueda por el reconociendo formal de la propia diferencia, incluso en la forma de una normatividad que obligue a su reconocimiento por parte de otros, al tiempo que se exige que ningún mecanismo estatal “subyugue” la propia determinación, individual o grupal.

Esto puede verse en lo que propone Wallerstein a través de un proceso de organización política, partiendo que si bien no todo poder que actúa políticamente es un poder estatal, aun aspira a ser tal según su función de sentido; es decir, todo poder político activo aspira a organizar y actuar en la cooperación social-territorial (el Estado) según sus propias intenciones, aspiraciones o ideologías. Pero este objetivo sólo lo puede alcanzar si este se transforma en parte del poder estatal, que aunque bien esto no signifique la conquistar la totalidad del Estado, si remite a formar parte en él. ¿Cuál es la razón de esto?, en que el poder del Estado se diferencia de todas las otras formas de poder político porque tiene a su disposición un orden jurídico establecido y asegurado por órganos administrativos y burocráticos, por lo que el Estado representa el “*optimum* político”, es decir, la organización política más fuerte, por lo que puede definir su propia política como el arte de “transformar tendencias sociales en formas jurídicas” (Hartmann, 1916:220 en Heller, 1998:263-264). Y ya que un poder político adquiere más peso y firmeza cuando logra que sus ideas y “cosmovisiones”, es decir, su visión del mundo, sea reconocida como una forma de obligatoriedad, “su prestigio político crece si se logra que el tipo de cultura representado políticamente por él sea adoptado como modelo para la formación de la vida”, de aquí, la razón por la cual el Estado

concede tanta importancia a la política cultural tanto de forma interna, como externa (Heller, 1998:266).

De esta forma, el Estado está justificado en cuanto que representa la organización necesaria para asegurar el derecho en una determinada operación orientada a un fin. Por derecho no solo se refiere a un esquema técnico-jurídico, sino también a los principios morales que constituyen la base de las normas jurídicas positivas. Esta dualidad en el derecho, como principio moral y como norma positiva es vital, ya que por un lado estos principios poseen una exigencia de una validez social, es decir, un sentido de *deber ser* ético, pero también es preciso que los principios generales del derecho sean establecidos, aplicados y ejecutados por un poder autoritario como preceptos jurídicos positivos (Heller, 1998:283-284), no solo en términos de utopías o declaraciones de buenas intenciones, sino como ordenaciones de carácter legal, moralmente demandables por y para la sociedad, pero jurídicamente exigibles por una autoridad.

El planteamiento de Wallerstein implica que la igualdad en la diferencia solo puede realizarse con igualdad social y económica en primer lugar, para luego poder serlo también en la política; esto tiene sentido para él, dada su posición marxista. Pero en la práctica, aun con el respaldo de grandes y válidos modelos teóricos, esto deja mucho que desear. De hecho, una economía que lograra esta igualdad colectiva, sólo se podría planear y realizar desde un campo situado fuera de lo económico (sea nacional o internacional) y únicamente mediante la organización y actuación de una estructura de cooperación social en un territorio determinado, es decir, el Estado, y en su forma moderna de Estado nacional (que Wallerstein considera incapaz de tal tarea), ya que habría que procurar una coincidencia relativa entre el territorio del Estado y la esfera económica por lo menos en la forma de un monopolio del comercio exterior, de esta forma, una economía colectiva sería tal sólo, y solo si, en cuanto fuera una economía políticamente dirigida (Heller, 1998:276).

Esto mismo sucede con el planteamiento de Baumann, para empezar, nunca define algún concepto de Estado sobre el cual ejecutar su crítica más allá de referir algunas características del Estado-Nación moderno, y reconocer a este como “una creación problemática”. Por una parte, su propuesta intenta ser más completa que la que expone Wallerstein, e intenta basar una nueva expectativa de igualdad de derechos que se pueda cumplir al otorgarlos “sobre la base de los derechos de residencia”, y no de un estatus cívico. Argumentando que la residencia a mediano plazo, sin importar su estatus legal debe dar lugar a un conjunto de derechos que se tienen que cumplir en los Estado-Nación, y últimamente tal vez, a través de la ley internacional y las obligaciones de los Estados para con esta (Baumann, 2001:169 en nota 1).

De esta forma, se intenta que los derechos humanos, pasen a ser algo más que una ideología. Como se ha dicho, en los Estados bajo la idea de “ordenes jurídicos”, existe una correlación jurídica entre derechos y obligaciones, por lo que una “igualdad civil absoluta”, que tenga prioridad sobre la pertenencia a un Estado no es sino una confusión, que sigue girando entre un humanismo teórico (y sus discursos ideológicos y declaraciones de buenas intenciones) y un humanismo práctico (que se remite a los derechos aplicables dentro de la soberanía de un Estado-Nación (Balibar, 1991:102). Los habitantes, ya sean ciudadanos o residentes (temporales o no, legales o no) pretenden que el Estado no sea otra cosa que un simple proveedor gratuito de servicios económicos y, en realidad, nada más que eso (Baumann, 2001:52). Eso significa que todos los “residentes” de un determinado territorio, buscan las cosas que los Estados pueden ofrecerles con el dinero que estos mismos han recaudado mediante los impuestos, pero en esta acción impositiva, el individuo está renunciando al control sobre su dinero en favor de un cuerpo colectivo, que decide cómo ha de gastarse (Wallerstein, 2006:73), y esto está sustentado en una premisa ético-moral, en la que el beneficio del “ser social” se encuentra por encima del beneficio del ser individual (aunque el nivel de esto varía de acuerdo a cada Estado, es decir, la forma en que nivelan los valores de igualdad y libertad).

A partir de los Estados de bienestar y como consecuencia de una democratización política (en mayor o menor medida) se han incrementado las demandas de la ciudadanía (y la residencia) sobre los Estados para que provean tres beneficios básicos, que han pasado a ser entendidos como derechos básicos: educación, salud y la garantía de un ingreso suficiente durante la vida del individuo y es esta percepción sobre lo que los Estados deben suministrar la que hace que ahora parezca “virtualmente imposible bajar los gastos a los niveles de una situación previa” (Wallerstein, 2006:113), lo que a su vez determina, el poder del Estado. Pero como resultado de los incrementos en los costos de estos beneficios, así como en los costos de seguridad y construcción de infraestructura, la carga impositiva como parte de los costos totales se ha ido incrementando en forma constante y parece que lo seguirá haciendo (Wallerstein, 2006:113).

Esto pone la propuesta de Baumann en otra bandeja, la de las “responsabilidades” impositivas que deberían tener los residentes de este nuevo *Estado-no nacional* que sugiere. Sin embargo, para entender mejor el por qué lo que propone Baumann choca con una realidad insuperable, debemos volver al asunto de la soberanía del Estado. Para Wallerstein (2006:68-69), ésta es una proclama legal que conlleva enormes consecuencias políticas, pero bajo su óptica, más que cuestiones de índole política, conlleva grandes cargas económicas. Partiendo de la premisa de la soberanía, los Estados ejercen una autoridad sobre por lo menos siete “arenas” principales de directo interés para ellos en materia económica: a) imposición de reglas sobre el intercambio de mercancías; b) y c) la creación de leyes respecto a los derechos de propiedad de los Estados y dentro de ellos; d) la creación de leyes y regulaciones concernientes al empleo y a los salarios; e) decisión sobre los costos que las compañías deben asumir; f) la decisión sobre los procesos económicos, o industrias, deban ser monopolizados; g) el cobro de impuestos. Pero el punto que Wallerstein parece ignorar, o no considerar, dentro de su modelo analítico de *sistema-mundo*, es que el Estado como unidad de ordenación, posee intereses que sobrepasan lo económico.

El Estado en cuanto se le atribuye la soberanía, se le otorga la capacidad única dentro de un territorio, tanto jurídica como real, de imponer decisiones y procesos a todos los habitantes de este territorio y no sólo a los miembros del Estado sino, en principio a todos los residentes (lo que implica que cuando se les otorgue derechos no sustentados en una ciudadanía, aun así, no estarían exentos de una subordinación ante el Estado, incluyendo, la imposición de obligaciones), así como de decidir sobre la forma de resolución de conflictos que alteren la unidad de la cooperación social-territorial, incluso, de “ser necesario” actuando contra el derecho positivo, ya que el poder soberano del Estado, implica que dentro de su territorio, posee poder supremo, exclusivo, irresistible y sustantivo (Heller, 1998:310-312).

Dejar en claro esto es importante, porque aun cuando un sistema-mundo de tipo económico determine las formas en que los Estados operan, existen situaciones que por mucho sobrepasan una esfera de “condicionamiento” económico orientado a un sistema de producción en específico. Ejemplo de esto puede estar en la situación que se presentó el día 19 mayo de 2014, cuando la Organización Mundial de la Salud (OMS), a través de su directora general Margaret Chan, advirtió sobre la circulación de cuatro nuevos virus de naturaleza severa, lo hizo, en primera instancia en una asamblea internacional, dejando en prevenir la propagación de estas enfermedades es una de las “preocupaciones centrales” de la OMS. Pero al mencionar también, dentro de las demás preocupaciones de carácter urgente, una nueva propagación de poliomielitis y la declaración de una emergencia sanitaria internacional, dejó en claro que las razones de esta reaparición son las migraciones de poblaciones, los débiles controles fronterizos, la cobertura limitada de los programas de inmunización y los conflictos armados. Es decir, asuntos sobre los que la soberanía de los Estados posee un gran peso. Por eso nunca puede considerársele al Estado como un ente de pura función de la economía.

Es indudable que la estructura económica mantiene con la estructura estatal relaciones muy estrechas e importantísimas, pero ni tienen carácter

exclusivo ni son tampoco relaciones de causalidad unívoca (Heller, 1998:143). Para Wallerstein, el que el libre tránsito de mercancías este establecido, mas no el de los trabajadores, responde a una dinámica económica que es determinada (no tanto impuesta, ya que deja en claro que el sistema-mundo capitalista es un proceso de participación más que una obligación impuesta por algún grupo en específico) por las presiones del juego económico, para mantener el sistema operando en sus medios y fines (Wallerstein, 2006). Pero Wallerstein pasa por alto cuestiones de suma importancia para los Estados; ante la existencia de factores que actúan por fuera de la voluntad humana (el clima, los desastres naturales, las enfermedades) las políticas que asumen estos no responden sino a una esquema de auto preservación que poco o nada tiene que ver con las condiciones del juego capitalista, aun cuando estas sigan operando. Los controles fronterizos no existen para permitir el avance o descenso de un ejército laboral pauperizado dentro del juego económico, estos existen por razones de seguridad nacional.

Si la economía es el manejo de los recursos, se puede decir que la misma es imperante para la existencia, fin y justificación del Estado, haciendo que incluso las políticas de seguridad nacional, educación y formación de maquinaria bélica sean asuntos económicos, pero esto dista mucho de decir que un sistema de producción específico determina todas las posturas y procesos del Estado. Las formas de actividad económico-técnica, que son siempre, sin duda, variables sólo relativamente independientes, pueden considerarse como una armazón cuya existencia pudiera ser supuesto y límite de toda formación, incluyendo la estatal. Con mucha razón se podría afirmar que dicha armazón social actúa abundantemente en el sentido de estructurar la realidad social, pero del mismo modo, con mucha razón no cabe olvidar que una acción puramente económica es algo inexistente (Heller, 1998:143). El proteger los recursos efectivamente responde a una dinámica y lógica económica, pero también responde a una lógica política, jurídica, moral, emocional, ideológica. Estas acciones poseen un sentido que solo puede concebirse como una determinación de dirección del querer humano, y donde los valores como la libertad y la igualdad, como contenido de voluntad, no se pueden explicar a partir de las condiciones *económico-técnicas*

sino que dependen en manera esencial de condiciones *histórico–espirituales* relativamente autónomas (Heller, 1998:144).

Bien que entre más débil sea el Estado, menor es la riqueza que puede acumularse por medio de las actividades económicamente productivas, esto tiene la consecuencia de hacer del Estado el espacio principal de la acumulación de riquezas, y ante la debilidad que se traduce en la dependiente de un Estado a otros, hace que para Wallerstein (2006:85) la prioridad sea siempre la acumulación incesante de capital y ésta se logra de la mejor manera con un siempre cambiante cuadro de dominios políticos y culturales dentro del que las empresas capitalistas puedan maniobrar, obteniendo su apoyo de los Estados pero buscando escapar de su tutela. Pero en esta relación se olvida que el interés de Estados no radica en la acumulación de capital, sino que poseen intereses que no son compartidos e incluso son antagónicos a los de las empresas.

Pero para lograr sus intereses propios requieren riqueza, por lo que ocupan de las empresas que puedan acumular capital, así como estas que requieren de estabilidad y respaldo político, que solo el Estado puede ofrecer, por lo que la relación entre ambos es un constante jaloneo, donde ni el Estado ni las empresa quieren ceder terreno en sus intereses al tiempo que se requieren mutuamente para lograrlos. Retomando el ejemplo de la OMS, al hablar sobre los riesgos de la obesidad infantil, se consideró que una de las tendencias más preocupantes era la negociación de acuerdos sobre inversión extranjera que “atan de manos a los gobiernos” en materia de salud, indicándose como un signo del problema, el hecho que “una compañía pueda denunciar las políticas que un gobierno adopta para proteger al público de un producto que mata”; para ejemplificar esto, Chan hace alusión a la demanda que plantea la tabacalera Philip Morris contra Uruguay por su legislación antitabaco.

Como señala Wallerstein (2006:48), la función de cada Estado depende de la mezcla de procesos productivos centrales-periféricos dentro de él. Así, por

ejemplo, los Estados semiperiféricos que tienen una mezcla relativamente pareja de procesos de producción, se encuentran constantemente bajo presión de los Estados fuertes al tiempo que a su vez presionan a los Estados débiles. Para Wallerstein, la mayor preocupación de estos Estados es mantenerse a distancia de la periferia y hacer lo posible para acceder al centro y ya que esta operación “sencilla”, requiere de una considerable injerencia estatal, son estos Estados semiperiféricos los que implementan con mayor agresividad y en forma pública las denominadas políticas proteccionistas, porque a través de éstas, se espera “proteger” los procesos productivos de la competencia de compañías fuertes en el exterior a la vez que intentan mejorar la eficiencia de las compañías internas para que compitan mejor en el mercado global (Wallerstein, 2006:48).

Sin embargo esto no es solo un ejercicio por la búsqueda de una posición económica sino de poder, un Estado débil no puede organizar sus fines propios de la misma forma que un Estado fuerte, por lo que el mejor manejo de recursos se vuelve imperante a la hora de consolidar sus objetivos, entre más y mejor organizados sean los recursos, más poderoso se vuelve un Estado a la hora de imponer su soberanía hacia adentro y de exigirla hacia afuera. Aquí se concede que el materialismo histórico acierta cuando rechaza que cualquier idea pudiera, en cualquier tiempo, ser socialmente eficaz, aun cuando el espíritu determine el modo de ser de la cultura, la forma concreta que esta toma, es decir la realidad social de realidad de la acción humana, está determinada por “las oscuras fuerzas impulsivas del hombre y las relaciones de producción económico-técnicas a que ellas dan lugar y asimismo, las relaciones cualitativas y cuantitativas de la población y la división del poder político” (Scheler en Heller, 1998:144). Así como todas las funciones sociales, que nacen y se mantienen a través de actos de voluntad humana socialmente eficaces, la función del Estado es algo que se da y plantea a la voluntad humana, por lo que a función del Estado nos es necesariamente dada por una situación cultural y natural (Heller, 1998: 259).

El Estado actual, como una estructura real e histórica (Heller, 1998:90), aun cuando forma un contenido de voluntad que se proyecta a futuro mediante un

contenido político de valor ético-moral, en donde las personas, unidos en comunidades de voluntad y de valores por sus aspiraciones y concepciones políticas se proponen conseguir algo para el futuro, no puede negar que este juicio sobre lo políticamente posible se obtiene de la valoración de lo políticamente real (Heller, 1998:85-86), es decir, lo que propone el Estado, o cualquier comunidad de individuos, solo puede lograrse sobre lo que el mundo material ofrezca, en caso contrario, cualquier objetivo se vuelve irrealizable.

### **2.3 El modelo de las *poderresistencias*; la Nación, el Estado y el multiculturalismo como agentes de pugna constante**

El Estado no es una fuerza inconsciente, de hecho es imposible sin la actividad conscientemente dirigida a un fin, de ciertos hombres y mujeres dentro de él. Los fines establecidos por estas personas actúan causalmente sobre otras como elementos motivadores de sus voluntades, pero el Estado, como toda institución humana, posee una serie de funciones objetivas, llenas de sentidos, que no siempre concuerdan con los fines subjetivos de los individuos que lo forman, pudiendo incluso superarlas o contradecirlas (Heller, 1998:257-258).

Es por esto que el Estado puede ser visto como una *relación de poder* y para Foucault esto significa que se trata de un modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre los individuos, sino que actúa sobre sus acciones, presentes o futuras; con esto su visión se centra, más que en definir el poder, en definir el ejercicio del mismo como una forma de actuar sobre las acciones de los otros, caracterizando esto como el "gobierno de los hombres" (Foucault, 1988:14-15), pero sería un error considerar que esta relación existe únicamente en un plano unidireccional, con la imposición activa de un lado y la recepción pasiva del otro. Uno de los puntos interesantes para esta postura está en considerar la libertad como un elemento importante en el ejercicio del poder.

En Foucault, el poder solo se puede ejercer sobre "sujetos libres" y en la medida en que estos son "libres", por lo que aquí, no existe "una confrontación entre el poder y la libertad que sea mutuamente exclusiva", más bien la libertad se

presenta como una condición, no solo para el ejercicio del poder, sino para su existencia misma, incluso en calidad de “precondición” ya que se define que debe existir la libertad para que el poder pueda ser ejercido, y en ausencia de libertad, lo que se tiene es una cohesión física pura en lugar de una estructura de sujetos, ya sean individuales o colectivos, que se enfrentan con un campo de posibilidades de conducta (Foucault, 1988:15).

Bajo esta visión, la libertad no existe solo como el soporte permanente del poder, aunque también deja en claro, que aquella no puede sino oponerse al ejercicio de este en una relación que parecería de empuje y resistencia, entonces, “la relación de poder y la rebeldía de la libertad no pueden, pues, separarse”, se provocan una a otra, definiéndose de forma constante, por lo que Foucault propone que en lugar de tomar un modelo de "antagonismo esencial" entre poder y libertad (o mejor dicho dominación y resistencia), sería mejor ver esta relación en términos de un "agonismo", inclusive un agonismo necesario, que consiste en una relación que es “al mismo tiempo de incitación recíproca y de lucha” y no tanto “una relación de oposición frente a frente que paraliza a ambos lados, como de provocación permanente” (Foucault, 1988:16). En este punto, podemos ver que se ha pasado de una lógica antagonista a una agonista, donde la dominación y la resistencia se entrelazan ya no en un juego que funciona con la nulidad del otro, sino de una oposición recíproca, como un par de tablas que puestas la una frente a la otra, se presionan mutuamente y que se manteniéndose en ángulo, evitando el colapso de cualquiera de las dos, una situación que irremediablemente conllevaría al colapso de la otra. Sin embargo, esta postura aún se encuentra dentro de una lógica de dicotomía polarizada, que si bien observa una relación de complementariedad entre dos partes, la determina a través de extremos diametrales, como un imán, que en su propia constitución presenta dos polos opuestos, con lo que aunque acepta que una sociedad "sin relaciones de poder" no es sino una abstracción, sigue considerando que tales o cuales relaciones deben ser analizadas en cuanto a su formación histórica, determinando no solo sus puntos de solidez o fragilidad sino también “las condiciones necesarias para transformar unas, para abolir otras” (Foucault, 1988:17).

Foucault tipificó los tipos de lucha en tres formas, a) por un lado las que se oponen a las formas de dominación (étnica, social y religiosa); b) las que denuncian las formas de explotación que separan a los individuos de lo que producen; y c) las que combaten todo aquello que ata al individuo a sí mismo y de este modo lo somete a otros (luchas contra la sujeción, contra formas de subjetividad y de sumisión); pero en esto puede notarse un patrón, por un lado pareciera que el objetivo principal de estas luchas no está en atacar, o en acabar con una institución o elite de poder en específico, sino con una técnica, una forma de poder (Foucault, 1988:7), sin embargo, lo que también puede dejarse ver, es que en todos los casos la resistencia, esta parte que lucha contra el poder, se concibe en términos de una liberación llena de una mística que nos remite a la lucha del bien contra el mal, donde la liberación de cualquier poder no respondiese sino a grandes metas de moral incuestionable.

Aunque esto tiene sentido, si se parte del agonismo foucaultiano en su postura polar poder (dominio-imposición)/resistencia (libertad-liberación). Sin embargo, existe otra forma de abordar el agonismo dominio/resistencia. Becker, mientras hablaba sobre la desviación, llegó a la conclusión que una sociedad crecientemente fragmentada, dominada por uno o más grupos poderosos, no es sino una sociedad de grupos separados que entran constantemente en colisión con grupos más poderosos que reclaman el dominio del mismo espacio social (Becker en Fisher y Strauss, 1988:550). Esta postura sirve, no para cuestionar por completo el modelo del agonismo foucaultiano, sino para dar cuenta de los límites que este presenta.

El modelo de Foucault, parece no dar cuenta que, siguiendo a Becker, todo grupo no hace más que tratar de surgir como el dominante ante cada constante colisión, tratando de lograr el dominio sobre los demás grupos, entonces, no existe una lucha de resistencia contra un dominio, sino una lucha de dominación de cada polo ante el otro, siendo la única diferencia entre ambos el ámbito de su dominio; la magnitud de su poder. Si bajo la óptica foucaultiana el "Gobierno" es entendido como la dirección de la conducta de individuos o grupos, que estructuran el

posible campo de acción de los otros (Foucault, 1988:15) entonces, aun quienes se “resisten” a un poder determinado, no buscan más que influir, o determinar el comportamiento de los otros, es decir, implementar un gobierno, por lo que toda acción de liberación no es en realidad más que un ejercicio de poder de unos a otros, un intento de ejercer una dominación sobre un ámbito de acción de las personas.

Por lo cual, sería un ejercicio de plena necedad no ver como los postulados de una “resistencia social” contra la dominación de un poder injusto (por ejemplo, la lucha de una clase contra los mecanismos de su explotación, o la lucha de una etnia por conseguir autodeterminación) pueden conllevar a la implementación de otro “poder injusto”, simplemente porque una postura que se anuncia como una resistencia contra un poder establecido se evidencia como un esquema de poder y dominación una vez que se institucionaliza. Fácil (y quizá realista en una forma sencilla y fatalista) sería la postura de tragicomedia de Carlos Fuentes cuando dijo que “*no hay buena revolución que no sea traicionada*”, pero esta afirmación solo se sustenta bajo la premisa de que una resistencia contra un poder instituido es inherentemente correcta mientras que el otro es inherentemente incorrecto, y esto sería reducir toda la realidad social de la lucha a una caricatura moral de posturas dicotómicas. Se puede aceptar que esta visión no peca de absurda en cuanto a su fin social, que sería la construcción de un mito y la validación de este en un esquema de lucha política, o en la formación de un compromiso social que efectivamente pueda buscar una nueva forma de gobierno que sea más justa para una mayor cantidad de personas (o lo menos injusta posible). Más bien, su absurdo radica en su aceptación como un orden de explicación de la realidad, el considerar que las resistencias (las contraposiciones a un poder determinado) son traicionadas al momento de lograrse requiere de tomar el conflicto como un modelo de pares diametralmente opuestos, en donde un extremo presiona y el otro hasta el total dominio de un polo sobre otro.

Podemos tomar la concepción que el poder que se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata de los individuos los clasifica en *categorías*, “*atándolos a una*

*ley de verdad que estos deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos*" (Foucault, 1988:7), y para Foucault esto es "una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos", pero el mismo da dos significados a esta identidad de "sujeto", por un lado se refiere al sometimiento de uno a otro a través del control y la dependencia, por el otro se refiere a un sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Pero si el poder clasifica a los individuos ante uno y ante los demás, aquel sujeto que adquiere la identidad de resistencia, puede mantener esta imagen aun cuando no haga más que imponer su dominación, ocultando que su actuar no es sino una lucha por la imposición de un nuevo parámetro de acción, simplemente porque se nutre del imaginario colectivo de un mundo dividido en dicotomías, donde todo se reduce a posturas opuestas de blancos y negros, lo bueno y lo malo, y dentro de esto; la resistencia y el poder constituido.

De esta forma, un poder puede venderse socialmente como una resistencia aun cuando posea más capacidad en cuanto a la imposición de valores, acciones y actitudes que los demás poderes que compiten con ella, adquiriendo y manteniendo su legitimidad social en el hecho de ser asumido como una resistencia más que como poder a través del mito de la inherente supremacía moral de la resistencia, del imaginario del "David contra el Goliat". Bajo esta concepción del mundo, tampoco es poco común que los grupos "subversivos" o disidentes contra un tipo de "normalidad" intenten hacer que el esquema "dominante" de poder reconozca sus características o pretensiones como base en una nueva normalidad y que a través de esto, se regule o elimine el comportamiento antagónico a esta.

Al redefinir lo normal se crean nuevas pautas de control en el juego del poder, sin embargo, no se elimina el control, y aun el ejercicio de la tolerancia requiere de aquel para su realización. Por ejemplo, la paradoja de la tolerancia de Popper, expone que una extensión ilimitada de la tolerancia solo conduce a su autodestrucción, por lo que una sociedad "tolerante" debe reclamar el derecho a prohibir, incluso por la fuerza, cualquier manifestación que incite la intolerancia

(Popper, 1981:512). Si la tolerancia requiere de su opuesto para su propia existencia, la solución radica en la práctica de la intolerancia más que en el ideal de la tolerancia. Pero esta paradoja también encierra otro problema, sobre el ¿quién define lo que es tolerable y lo que debe ser intolerable?, esto al final se reduce en una lucha por la implementación de sistemas de control que definen el conjunto de reglas y comportamientos “ideales”.

Por lo que aun cuando el discurso sea la libertad, el ejercicio de la liberación no es otra cosa que el ejercicio por la sujeción de los comportamientos de los demás a pautas de acción que se consideran correctas por y para una estructura social determinada. Por lo que cualquier sujeto liberado no responde sino a un conjunto de nuevos *valores medios* que al igual que lo que propuso el matemático Adolphe Quételet, establece un *individuo medio*, socialmente deseable para el equilibrio social en un orden moral (Quételet en Mattelart, 2003:27). Entonces, la ironía está en que para “*liberarse*” un individuo debe seguir reglas y pautas para su liberación, aun cuando solo se trate de un tutelaje externo sobre lo que debe hacer. Esto se vuelve evidente si se analiza lo que expone Rose (2007) sobre el empoderamiento individual del “liberalismo avanzado”.

Bajo esta premisa, que surge de la idea foucaultiana que el Estado trabaja bajo una lógica de “poder pastoral” secularizado que trata de asegurar a la gente en cuanto a su bienestar material, incrementando la multiplicación de metas y agentes del poder (Foucault, 1988:10), por lo que a una falta de la seguridad que provee el Estado, el riesgo es tanto incrementado como potencialmente domesticado, por lo que el mercado privado de “la seguridad” se extiende (Rose, 2007:132), y la protección en contra del riesgo a través de una inversión en seguridad pasa de ser una obligación del Estado benefactor, a una responsabilidad creciente para “cada individuo activo”. De esta forma, la lógica de la autonomía individual resulta de una serie de “disposiciones, dentro de las cuales el individuo es *re-responsabilizado* por la gestión de su propio riesgo” (Rose, 2007:132). Para Rose, estos nuevos individuos auto-gestionados operan bajo la perspectiva de “las racionalidades del bienestar” y no estarían sino siendo

transformados en individuos con la obligación de conducirse a sí mismos con prudencia, a través de los mecanismos y las “tecnologías sociales” del marketing y las pedagogías del consumo, y de su estilo de vida (Rose, 2007:133). Pero esta re-responsabilidad por la gestión de su propio riesgo, producen un campo caracterizado por la incertidumbre y la ansiedad, “continuamente abierto a la construcción de problemas nuevos y al mercadeo de nuevas soluciones”, que inaugura una “espiral virtualmente interminable de amplificación de riesgo”, ya que el riesgo es administrado en ciertas zonas y por ciertas formas de conducta, la percepción del riesgo termina siendo exacerbado en otras zonas (Rose, 2007:137).

En otras palabras, el individuo se “libera” únicamente al sujetarse a los dispositivos del mercado, los cuales terminan por conformar su conducta, por lo que la dominación ajena al individuo no desaparece bajo la imposición de valores. Lo que este proceso liberador entonces hace, no es otra cosa que una transmisión de valorativa que dentro de una comunidad de *libres*, que define un comportamiento correcto. Por lo que el sometimiento sigue estando presente, y la forma de encauzar su vida sigue dictada por un gobierno ajeno a su propia individualidad, ya que el “*hombre prudente*” que presenta la crítica de Rose es educado en una pedagogía de consumo en la que no hay sino “una estandarización de los materiales, procurando cierta homogeneidad de cara al mercado internacional” (Gubern, 1974:70 en Mattelart, 2007:42).

Entonces se puede considerar que la única forma en que una *resistencia* puede efectivamente cambiar la magnitud de dominio del poder contra el que se resiste, es siendo ella misma un poder en sí. En esta situación, una lucha contra un dominio o un tipo de explotación o sujeción solo puede lograrse si, y solo si, modifica el comportamiento de los mecanismos de dominación que intentan retenerla. Por otro lado, una institución de poder que busca mantener un orden formal establecido, actúa a su vez como una resistencia hacia otro poder, modificando ciertos mecanismos en un intento de mantener su magnitud y esfera de dominación. Esta es la razón por la que el Estado desarrolla nuevas

*tecnologías de poder*. El poder se modifica solo como respuesta a la presión a la que es sometido por la presencia de otro poder, por lo que no se puede mantener el agonismo poder/resistencia como una postura de polos, con el *poder* en un extremo y la *resistencia* en el otro, sino que cada *polo* en esta relación es en sí mismo una fusión de estos dos procesos; una *poderresistencia*, que busca actuar sobre la acción de los demás al mismo tiempo que se resiste, y por lo tanto que se adapta en pos a sus propios fines. En este punto el Estado sería tanto un poder constituido como una resistencia constante. Bajo esta postura, no existe algún *David*, o algún *Goliat* en cuanto a la lucha por o contra el poder, sino una estructura de poderresistencias, que se empujan de forma constante, tratando de mantener una posición de mayor ventaja a las demás en cuanto a la magnitud de su dominación.

Haciendo uso de una analogía simple, esta estructura, más que como el par de tablas del agonismo poder/resistencia, sería como los rayos de una rueda, los cuales, a través del uso de su tensión hacia las demás radios, mantienen la unidad de la estructura. Esto lleva a arriesgarse a decir también, que no existe ninguna lucha que no sea reaccionaria, en el sentido que todo acomodo o ajuste de dominación, así como la implementación de un nuevo orden de dominación no es sino una reacción resultado de la constante colisión entre poderresistencias que buscan empujar hacia una dirección al tiempo que se adaptan para poder resistir de una forma más eficiente al empuje de otras. Y en este constante empuje se encuentra la razón del cambio social, no se trata de la dominación total de un lado sobre otro, sino de la adecuación constante de cada poderresistencia a las otras. Y si cada resistencia efectiva, siendo a la vez un poder, posee, desde su propio seno los mecanismos de dominación requeridos para determinar el gobierno de las acciones de los sujetos, entonces su “victoria” contra cualquier esquema de dominación externa no representa sino el triunfo de otro esquema de dominación. De aquí que no se puedan “traicionar” las revoluciones, ya que no se puede ir en contra de la misma dinámica que asegura el éxito de una poderresistencia, siendo que el cambio de dominios no cambia la dinámica del poder.

Volviendo a lo comentado sobre Hroch cuando afirma que el modelo de Nación política hace que la *Volonté générale* del tercer Estado, sea igualada y confundida con la *Volonté de tous* (de Blas Guerrero, 1996: 238), se puede señalar aquí, que se trata de una *resistencia*, que aun cuando se siga asumiendo como tal de modo formal, no hace más que desarrollarse al mismo tiempo como un poder, como una forma de gobierno, que aun cuando determine formas de acción “correctas” distintas a las del poder que acaba de sustituir, sigue la misma dinámica de dominación, reproduciendo la técnica de poder que afirma atacar. Empero, esto no es una “traición” a la realidad de las revoluciones, sino la reafirmación de la realidad de una *metodología del poder* en un esquema de conflicto constante entre *poderresistencias*.

De esta forma el “nacionalismo” político, se afianza en los mecanismos del Estado, en su tecnología de control para determinar una concepción de una voluntad política general que a su vez determina el comportamiento de los individuos. Pero ante el discurso que plantea la importancia de la diversidad, en un mundo que cuestiona la misma capacidad del Estado-Nación para igualar una serie de individuos, no solo diferentes, sino cuya diferencia posee un valor cultural en sí, entonces también se replantea no solo la capacidad en la homogenización por parte el Estado en sus estrategias educativas, sino también su validez. Por un lado, el Estado no terminó por construir una sociedad sin lealtades particulares, sino que por el contrario, supuso la creación de una única lealtad, ni universal, ni étnica o religiosamente neutral (Baumann, 2001), sino que se orientó a la formación de súper etnia (Balibar, 1991), definida por una cultura única e igual para todos, incluso definida por el compromiso o filiación a una única voluntad política (Renan, 2004), y que responde a una dinámica religiosa, de ritos y valores sacros (Baumann, 2001), que terminaría por llamarse “Nación”. Pero estas posturas críticas ante el papel homogeneizador del Estado en la formación y educación de sus ciudadanos, no pasan por alto que la formación del discurso nacional, si bien tomada por el Estado, es producto de la búsqueda de identidad de actores sociales autónomos al Estado (Hroch en de Blas Guerrero, 1996).

En cuanto al nacionalismo cultural y al multiculturalismo, siguiendo por un lado la división de tres fases de Hroch y tomando por el otro tomamos una postura similar a de Toffler (1973) en donde solo una parte de la población posee las actitudes para la formación de una nueva sociedad, entonces correspondería a esta parte “liderar” y educar al resto en la definición e institucionalización de nuevos valores, sean estos étnicos o universalistas, que permitan la gestación de una nueva sociedad en contra de las viejas guardias. Sin embargo aceptar esto, es estar de acuerdo con un esquema de élites donde los valores que aprueban los intereses de estas son los mismo valores seleccionados para su enseñanza, algo muy similar de lo que son acusadas las elites estatales del moderno Estado-Nación en su papel educativo (Wallerstein, 2006) (Baumann, 2001) (Balibar, 1991). Toffler (1973) menciona que la “segunda ola”, la era industrial donde el Estado-Nación en su política de enseñanza inculca sus valores, limitando la diversidad bajo la óptima de una igualación de sus ciudadanos en cuanto a su cultura, está dominada por una élite funcional que él denomina “integradores”, que son todos aquellos que se ocupan de coordinar y optimizar los procesos de producción (Toffler, 1973), sin embargo, ante la postura que la cultura es una producción social, la nueva educación multicultural, también podría quedar en manos de una nueva elite de “integradores”, que no harán más que coordinar valores homogéneos bajo una óptica de igualación a una nueva ciudadanía multicultural, que deberá ser homogénea en cuanto a las definiciones de diversidad, tolerancia y demás valores requeridos por el sistema multicultural que estos integradores consideren correctas.

Sin embargo, sigue siendo el Estado en su modelo de nacionalismo político el que ya ha puesto las reglas del juego a través de sus tecnologías de dominación. Si se rechaza la Nación por una idea de liberación, ya sea individual o multicultural, aun quedaría de pie el control que definiera los parámetros “correctos” a seguir y se puede caer en una visión ingenua sobre la diversidad, donde los pequeños grupos que *sólo* buscan la defensa de sus diferencias y particularidades no hacen más que generar pequeños grupos de *etnocentrismo* (Tedesco, 2004), que bajo la óptica Baumann (2001) no serían peores que los

nacionalistas políticos, o de Estado, purificando y canonizar las esencias culturales que ellos mismos han reificado, es decir no hacen más que promocionar una política de unidad o diversidad cultural, que termina por sujetar a los individuos, clasificándolos e *imponiéndoles una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos, como una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos.*

Por lo que dar la última palabra a las elites de los movimientos de liberación nacional, o a los grupos por la diversidad no sería tan contrario u opuesto a las bases de la construcción de la Nación política bajo el Estado, pues sería volver a hacer que una *Volonté générale*<sup>3</sup> sea confundida con la *Volonté de tous*<sup>4</sup>. Corriendo el peligro de llegar a un discurso incoherente que rechaza una dinámica orientada a la transmisión de una visión de mundo y de una serie de valores homogeneizadores, definidos por una estructura de poder, cuando al mismo tiempo intenta validar e implementar un sistema de transmisión de valores considerados como únicos y correctos por una élite, que aunque quizá pueda ser, no solo bien intencionada, sino también capaz en la realización de sus objetivos, no hace más que cuestionar una política pública en su contenido mientras la reproduce en su forma. Es decir, cualquier movimiento por la defensa de una identidad no se trata de una resistencia que se opone a una técnica de poder, como asume Foucault, sino un poder que busca dominar por sobre otro poder y gobernar sobre las acciones de los sujetos al tiempo que se resiste contra cualquier oposición por medio de la creación de nuevas (o viejas) tecnologías de control, entre ellas, la legitimación a través de valores normativos dentro de los órdenes jurídicos del Estado-Nación, esto, mientras sigue existiendo dentro de una estructura de *poderresistencias*, que, utilizando cada una la misma *técnica de poder*, se empujan constantemente, tratando de mantener una posición de mayor ventaja con respecto a las demás en cuanto a la magnitud de su dominación.

---

<sup>3</sup> Voluntad general.

<sup>4</sup> Voluntad de todos.

## **2.4 El final de la línea del progreso, la revisión de la lógica progresista dentro del cambio social**

Partamos de algo, que si un esquema teórico tras afirmar una y otra vez la realidad de una lucha constante (sea entre clases, elites, o etnias), así como de la interminable sucesión de tipos de dominación que se establecen a la posteridad de otros como sus descendientes cuasi-evolutivos, no puede después determinar el fin de la dominación como posible realidad objetiva si no es a través del cuestionamiento mismo, o incluso a la rotunda negación, de su lógica interna.

El agonismo poder/resistencia no es sino un modelo de confirmación de lucha constante, que haciendo analogía con la “lucha de clases” solo puede afirmarse si, y solo si, se acepta que no existe opción más allá del manteniendo de la lógica misma de su constancia, es decir, no se puede tomar como un fundamento una situación de conflicto constante y validar toda una perspectiva crítica o analítica a partir de esta, cuando se termina por esquematizar una visión de salida de dicha situación, eliminando la misma dinámica de conflicto que en un primer instante validó toda la propuesta. Si se acepta como un principio la perpetuidad del conflicto, o se niega esta al considerar su futuro final, o se defiende al negar toda opción de salida. Si la larga consecución de luchas de dominación puede terminar, esta afirmación debe sustentarse más que en solo aspiraciones morales, debe poseer valor en el mundo objetivo, sin embargo, esta postura parece responder más a una lógica teleológica, que de una forma, a veces sutil, postula un proceso histórico más o menos determinado, en la que las personas avanzan en dirección, hacia un fin perseguido (Bottomore, 1988:169).

Para Bottomore (1988) esto tiene sus raíces en la filosofía hegeliana, pero esta lógica lineal de la Historia tiene orígenes más profundos. Cualquier tipo de exoneración definitiva de un orden de constricción cualquiera, ya sea un tipo de modo de producción o una forma específica de poder, refiere a una redención (Gómez Robledo, 1991: XLIII). Y aun sin la figura de un “redentor”, esta lógica lineal de la Historia moderna, responde a un fermento cristiano, que propone una

fe en el ser humano y en la convivencia interhumana, haciendo posible creer también en la construcción de un orden de paz y justicia, siendo esto una nueva filosofía de la historia que se traduce una nueva filosofía de la Historia (Gómez Robledo, 1991: XLIII), al punto que incluso la postura del declive del pensamiento cristiano no hace más que seguir la misma lógica lineal de la redención (cristiana) en mito de la modernización, que acepta solo el paso lineal entre una sociedad tipificada como tradicional a una idealizada como moderna (Mattelart, 2003:218) en una redención humana a través del uso de la razón hacia un mundo “mejor”. Pero más allá de la utilidad, o futilidad, de esta visión en la búsqueda de una mejora social, el riesgo a nivel analítico nos puede llevar al problema del progreso.

Por un lado, este problema está sustentado en una convicción que la vida humana habrá de desarrollarse con sentido progresista, sin embargo, y tomando como ejemplo la escuela de Chicago, esta misma concepción se pone en conflicto con la imagen de un desarrollo individual crecientemente activo y creador, revelándose una tensión permanente entre la concepción de las personas como autoras potenciales de sus decisiones, y la idea de que estas decisiones no pueden menos que llevar en definitiva al tipo general de mejora social que el teórico avizora (Fisher y Strauss, 1988:558), por lo que Thomas, como Park tuvieron que admitir que las respuestas humanas no siempre eran progresistas, teniendo dificultades para la consideración de respuestas no progresistas o regresivas (Fisher y Strauss, 1988:558).

Es decir, uno de los problemas sin resolver en esta concepción de progreso de la lógica lineal de la Historia, está en la simple definición del concepto de progreso. Thomas y Park nos siguen dando ejemplo de eso, por un lado las caracterizaciones del primero sobre respuestas en términos de “progresistas” o “no progresistas”, no eran sino arbitrarias, mientras que el segundo terminó por criticar muchas de las respuestas humanas que descubría, juzgando (a través de estrategias conceptuales) aquellas que no le parecían deseables (Fisher y Strauss, 1988:558), ya que las personas no siempre concordaban con lo que a su juicio era una vida social relativamente progresista, además del hecho que a veces

parecían “dar su consentimiento a situaciones institucionales de consecuencias netamente regresivas” (Fisher y Strauss, 1988:561). Lo anterior, porque que quien juzga lo hace con referencia a sus valores o a sus expectativas, no siendo diferentes en tanto a la forma, a un junta militar o un partido político que esquematiza lo que es deseable para la sociedad bajo su propia óptica de progreso.

Siguiendo esta lógica progresista, el agonismo poder/resistencia de Foucault, quizá no como él lo propone, pero si como lo expone Rose, trabaja bajo esta dinámica progresista, ya que de una u otra forma, existe un cambio en la magnitud de la subjetivación o des-subjetivación que experimenta el individuo, logrando al final un “conquista” sobre el estadio de subjetivación que el Estado impone.

Por otro lado, el agonismo de las poderresistencias, actúa bajo una dinámica diferente. Si se considera el modelo analógico de los radios de la rueda, donde cada poderresistencia se mantiene tensa en correspondencia a las demás que constituyen este sistema o juego de dominación, el “peso” que uno de estos rayos pueda lograr produce, en mayor o menor medida, un movimiento total del sistema aun cuando no consista esto en la eliminación de los demás tensiones opuestas (o rivales, si se considera que algunas poderresistencias serán similares en cuanto a su estructura y objetivos). El dominio tendría que ser visto entonces como un movimiento del sistema (la rueda) hacia una dirección ventajosa para una poderresistencia en específico, a través de un incremento de su eficiencia en cuanto a su capacidad para mantenerse firme a las resistencias contrarias (su tensión), y su capacidad para orientar su respuesta en términos de ventaja (su peso) al adaptarse o al crear nuevas tecnologías de control. La rueda entonces gira hacia una posición que incrementa la magnitud de dominio que una poderresistencia ejerce sobre las demás, aunque este giro nunca se mantiene estático, es decir, ninguna dominación es la ganadora indiscutible de la Historia, precisamente porque en este modelo, las demás poderresistencias también

logran, por ellas, o por alianzas, provocar un nuevo balance en la rueda, inclinándola hacia una postura que le resulte más ventajosa.

Esto es lo que serviría para entender porque existe tanto una noción de progreso, con cambios hacia “mejoras”, como una visión de movimiento circular, de idas y venidas entre avances y retrocesos. Para Maquiavelo, si bien todos los Estados giran en un círculo, estos “raramente regresan a las mismas formas de gobierno, porque casi ningún Estado tiene tanta vida que pueda pasar muchas veces por estas mutaciones y mantenerse en pie”, ya que la “ley del eterno retorno” debe entenderse en el sentido de que se vuelve siempre a formas análogas de gobierno, pero no a las mismas exactamente, porque existe una degeneración en el retorno mismo (Gómez Robledo, 1991: XLIII). Sin embargo, aun si existen reemplazos o “sucesiones” en los tipos de Gobierno (en sentido foucaultiano) por un cambio de balance de poder entre las varias poderresistencias, cada vez que la rueda gira a una nueva posición, se da la impresión que su avance no es sino un retroceso (o declive) para las partes contrarias, aun cuando jamás vuelva a una posición exactamente igual a la anterior.

De esta forma, si optamos por el agonismo de varias poderresistencias, las luchas o “resistencias” contra tipos específicos de poder, no son sino luchas de un poder por adquirir la dominación suficiente para poder determinar tipos de comportamiento en un área social más amplia, es decir, para poder gobernar sobre más sujetos. Del mismo modo, la liberación de un sujeto no es sino la imposición de una forma de comportamiento a quienes antes sometían a este en una reducción momentánea de su magnitud de dominio. Además, la visión polar del agonismo foucaultiano no permite ver que cada “polo” no es sino una mezcla de procesos, aunque esto no evita la constante fricción interna, lo que añade este aspecto al modelo de poderresistencia.

Así el agonismo de las poderresistencias, al rechazar tanto la visión lineal de la Historia al negarse por adoptar por una visión o definición de progreso (que

siempre será parcial, y analíticamente fútil), y al negarse también a concebirse a partir de una noción cíclica simple de avances y desgastes, puede proponer un modelo donde el cambio social efectivamente suceda, pero donde este mismo pueda ser visto como un cambio de magnitudes de dominación más que como su superación o conquista de un estadio en específico, y en donde los demás agentes sociales en el juego de poder, pueden (y de hecho lo harán) producir vaivenes constantes en un sistema que se mantiene solo a través del conflicto perpetuo. Así, el sistema de dominaciones en colisión; el agonismo de las poderresistencia, sería la única y real máquina de movimiento perpetuo, tomando la idea del cambio histórico de la lógica lineal de la Historia, al tiempo que toma la noción de eterna oscilación de la visión cíclica de la Historia, ya que no negaría el “libre arbitrio” de los individuos en el sistema, ni el movimiento de estos con respecto a fines teleológicos del cambio o la mejora social, pero esquematizando estos en un “determinismo” sistémico, donde cada cambio se hace bajo una dinámica de movimiento perpetuo en la balanza de poder donde cada poderresistencia se transforma constantemente en respuesta a otras.

### **Conclusiones preliminares**

Respecto de la etnopolítica, se trata de una retórica que al trazar diferencias culturales, reifica y canonizar esencias culturales, promocionando estas en políticas de unidad cultural que derivan en posturas que se oponen a una homogenización por parte del Estado, ya que el este establece orientadores morales de la vida civil a través de significados y visiones del mundo en la forma de creencias sociales comunes, que forman una “religión cívica”, que moldea a una nacionalidad mediante un sentimiento de posesión de una identidad moral dentro de esa comunidad, presionando a una eliminación de las particularidades culturales.

Esto, porque los Estados prometen expandir derechos a medida que expanden la nacionalidad-ciudadanía bajo el hecho que los derechos solo se pueden ejercer y defender dentro de los límites administrativos de los Estados-

Nación (lo vuelve a remitir la necesidad de una homogenización moral de valores básicos en una sociedad), pero libertades tales como los derechos civiles, que se sustentan bajo la premisa de una ciudadanía igualitaria e individual, resultan insuficientes para la totalidad de habitantes de un territorio, es decir, dejan vacíos tales que terminan por discriminar grupos enteros por lo que Baumann (2001) establece la etnopolítica como “mal necesario”, que se opone a la homogenización del Estado sobre la necesidad de otro tipo de derechos que se fundamenten en la identidad que posee una persona dentro de un grupo en particular.

Sin embargo, esto presenta una situación problemática, ya que los argumentos de derechos civiles y los de los derechos étnico comunitarios resultan antagónicos, puesto que establecen diferentes argumentos para combatir la desigualdad con base en distintos conceptos de justicia, por un lado la igualdad y por el otro, el derecho a la diferenciación. Además de que la libertad de la diferencia, que sustenta los derechos comunitarios, aún requiere de una estructura que defina al *diferente*, por lo que se puede caer en una paradoja, que consiste que en la búsqueda por el reconociendo formal de la diferencia, se caía en la categorización por parte de una estructura política externa o se termine en la sujeción de principios de comportamiento establecidos por grupos *etnocéntricos*, que pueden ser tan o más intolerantes a la disidencia interna que los Estados-Nación a los que se oponen

Esto lleva a ver al Estado y a la etnopolítica como *relaciones de poder*, que no actúan de manera directa e inmediata sobre los individuos, sino que sobre sus acciones, presentes o futuras (Foucault, 1988:14-15). Dentro de estas relaciones, Foucault (1988) propone un modelo de "antagonismo esencial" entre un poder y la resistencia a este resistencia, que se entrelazan en un juego de oposición recíproca, pero este modelo responde a una lógica de dicotomía polarizada. Pero si el "gobierno" queda entendido como la dirección de la conducta de individuos o grupos, que estructuran el posible campo de acción de los otros (Foucault, 1988:15) entonces, aun quienes se “resisten” a un poder determinado, no buscan más que influir, o determinar el comportamiento de los otros. De esta forma, una

*resistencia* solo puede efectivamente cambiar la magnitud de dominación de un poder contra el que se resiste, siendo ella misma un poder en si. Ya que la lucha contra una dominación solo puede lograrse si, y solo si, modifica el comportamiento de los mecanismos de dominación que intentan retenerla.

Pero las *instituciones de poder* modifican sus mecanismos en un intento de mantener su magnitud y esfera de dominación en respuesta a la presión a la que son sometidos por sus *resistencias*. Es decir, un tipo de *poder* termina actuando como una *resistencia* al momento que se adapta a las presiones a las que es sometido por otro *poder*. Esto lleva a hacer un cambio en el modelo del agonismo poder/resistencia de Foucault como una postura de polos, con el *poder* en lado y la *resistencia* en otro, y fusionar cada uno de estos dos procesos en cada extremo del agonismo, formando un modelo de *poderresistencia*, que buscan actuar sobre la acción de los demás al mismo tiempo que se resisten y se adaptan. De esta forma se puede entender porque las etnopolíticas y las políticas de diversidad cultural trabajan a través de los mecanismos y tecnologías de poder del Estado para establecer valores homogéneos y determinar el comportamiento de los individuos, que dentro de la estructura de las *poderresistencias*, utilizan las mismas *técnica de poder* al empujar constantemente, tratando de mantener una posición de mayor ventaja con respecto a las demás en cuanto a la magnitud de su dominación.

Esta adecuación al modelo foucaultiano, permite además, replantear la lógica teleológica que postula un proceso histórico de cohorte progresista, que opera bajo la convicción que la vida humana habrá de desarrollarse con sentido progresista, lo que conlleva al problema de la simple definición del concepto de progreso. Como opción, el agonismo de las *poderresistencias*, propone un modelo de cambio social que consiste en un cambio de magnitudes de dominación más que como la conquista de un estadio específico, por lo que se producen vaivenes constantes en un sistema que se mantiene en un estado de conflicto perpetuo, que por una parte requiere tanto del “libre arbitrio” de los individuos con base en sus fines teleológicos, como de un sistema de “movimiento perpetuo” donde cada

poderresistencia se transforma constantemente en respuesta a otras, y donde el dominio pasa a ser visto como el movimiento del sistema hacia una dirección ventajosa para una poderresistencia en específico, a través de su capacidad para mantenerse firme a las resistencias contrarias, y a su capacidad para orientar su respuesta en términos de ventaja al adaptarse o al crear nuevas tecnologías de control más que como la superación de una fase histórica en una lógica lineal progresista.

En el siguiente capítulo, se analizará como el Estado moderno, en su paso del absolutismo al liberalismo decimonónico, a través de un proceso de expansión de sus magnitudes de poder y de control de recursos, determina e impone un programa de homogenización cultural al tiempo que se apropia de las atribuciones de las estructuras de organización local, formando la idea de Nación moderna, sustentándose primero en un sentido político-administrativo, y posteriormente étnico.

### Capítulo 3

#### **La expansión del Estado Absoluto y la Nación homogénea como sistemas de control y gobierno: de los Borbones al México liberal del siglo XIX**

En el capítulo anterior se analizó al Estado y a la etnopolítica como *relaciones de poder*, como *poderresistencias* que actúan sobre la acción de otras estructuras de dominación al mismo tiempo que se resisten y se adaptan al tratar de mantener una posición de mayor ventaja con respecto en cuanto a la magnitud de su poder. Ahora corresponderá el revisar el surgimiento y desarrollo del Estado moderno en México, partiendo de una revisión de la lógica y proceso histórico del establecimiento de este, desde las reformas borbónicas hasta la República restaurada. Todo como parte de la formación de una nueva concepción del Estado como estructura de dominación absoluta, y de un nuevo imaginario social “igualitario”, que determinarán e impondrá un proyecto de homogenización social, orientado a igualar jurídica, política y culturalmente a todos los habitantes del territorio.

Para esto se utilizará el análisis de Adams (2007) y Tyrtania (2007) con respecto a cómo las estructuras de poder, como sistemas energéticos, se desarrollan en un proceso de expansión de sistemas de control y gobierno en medios ambientes determinados, como mecanismos que compensan gastos energéticos. Analizando cómo esto determina la forma en que el Estado moderno desarrolla e implementa a la Nación moderna, asumiendo esta como el resultado de una suma voluntaria de individuos libres, creando una identidad basada en la formación de una nueva sociedad. Por lo que se emplearán la vías para la formación de la identidad expuestas por Villoro (1998), y se analizará el cómo estas determinan formas de inclusión y exclusión social y étnica dentro del proyecto de expansión del Estado-Nación liberal, produciendo y justificando alteraciones en las estructuras de organización social local y extra-estatal de tipo tradicional.

### 3.1 La formación del Estado Absoluto

Las reformas que desde mediados del siglo XVIII comenzaron a implantar los Borbones en el imperio español “respondían a una nueva concepción del Estado, que consideraba como principal tarea retomar los atributos del poder que antes se habían delegado en grupos y corporaciones” (Florescano y Menegus, 2000:366), un *Estado Absoluto* que bajo esta premisa desarrolla una serie de aparatos burocráticos que, organizados por un Estado central, se vuelven lo suficientemente fuertes y capaces como para asegurar la imposición de las directrices de la metrópoli, pero sin obtener demasiados poderes como para que representaran una amenaza contra el poder del soberano, esto, porque se consideraba muy peligroso mantener en provincias tan alejadas un jefe cargado con demasiados poderes.

Florescano y Menegus (2000:369) resumen el sentido de las reformas en una sola palabra: *sujeción*; el sentido de “recuperar los hilos que con independencia de la metrópoli movían desde hacía más de un siglo los mecanismos económicos, políticos y administrativos de la colonia”, el colocarlos bajo la dirección de la metrópoli y “hacerlos servir a esta por sobre cualquier otra consideración”, de conformidad con la idea de que no debían existir poderes corporativos que rivalizaran con los del soberano, ni privilegios que atentaran contra el interés supremo del Estado. Por lo que una de las primeras tareas de los Borbones fue el recuperar las atribuciones que los Habsburgo habían delegado (Florescano y Menegus, 2000:369). Entonces, será por razones de control político-económico, que se perderá la autogestión de lo “local”, en este caso, la Nueva España como virreinato.

Esto llevó a la creación de las intendencias como consecuencia de un ideal uniformizador y centralizador por parte de la Monarquía absoluta. Ya que con esta nueva figura se intentó colmar la distancia que separaba “la administración central de la Corona, del gobierno municipal de los pueblos, villas y ciudades”, buscando a la vez, crear una división territorial uniforme que se confiaba a un representante

del Estado, el cual acumulaba poderes hasta entonces dispersos con el fin de intervenir “con más vigor y eficiencia en los gobiernos locales y disminuir de hecho sus poderes” (Guerra, 1992:70). No obstante, se tiene que entender que la delegación hecha los Habsburgo de funciones a corporaciones (que cumplían funciones de gobierno y se arrogaban derechos patrimoniales durante los siglos XVI y XVII) se originaba en una falta de un cuadro administrativo profesional al servicio del Estado central, por lo que los Borbones reorganizan el aparato administrativo del virreinato, dotándolo de un cuerpo de funcionarios profesionales dependientes del monarca (Florescano y Menegus, 2000:371).

Por lo que, con las reformas, la Corona trató de recuperar lo que Adams denomina como *control independiente*, que refiere al control directo sobre los elementos del medio ambiente que posee una estructura (pero que interesan a otras), control que se pierde a medida que es otorgado a otro o cuando por alguna razón ya no puede ejercerse más (Adams, 2007:141), así que con respecto al sistema que habían empleado los Habsburgo, lo que se expone es una carencia interna de fuerza dentro del propio Estado central, que los Borbones intentarían remediar con medios “todavía insuficientes” (Florescano y Menegus, 2000:371), aunque esto no quiera decir que no se lograron algunos de los objetivos fijados; por un lado, al retomar las facultades administrativas que se habían delegado - entre ellas el cobro y recaudación de impuestos- se produjo un aumento extraordinario de los ingresos reales (Florescano y Menegus, 2000:375-376).

Ahora, por *control*, nos referimos a la capacidad física y energética para *reordenar* los elementos del medio ambiente (Adams, 2007:56) de la forma en que más convenga a la preservación de dicha estructura. Por lo que obtención del control sobre los recursos, será fundamental para el ajuste y la adaptación del *hombre* (Adams, 2007:56), entendiendo por “hombre” no solo un sentido estrictamente individual, sino la estructura en que la persona se desarrolla y en que se sustentan sus relaciones. De esta forma, la adaptación que logra una poderresistencia para mantenerse capaz, ya sea en su expansión o en una resistencia efectiva contra la expansión de otra poderresistencia se realiza a

través del control. De aquí el interés del *hombre* por el ejercicio del control. Y esto provoca otra situación, ya que los elementos que logran controlarse son utilizados en un esfuerzo sin fin por ejercer mayor control sobre otros, sin embargo, el control total de un medio nunca es posible, ya que los recursos, por su escases, terminan por producir una pugna entre las estructuras que poseen la capacidad para hacerse de ese control.

Sin embargo, el control por *sí* mismo no es suficiente para el funcionamiento de la estructura, por lo que también se requerirá que el comportamiento de los individuos dentro de ese medio ambiente, concuerde con los objetivos de aquella, aunque Adams expone que a diferencia de los recursos, a las personas no se les trata como objetos ni se les aplica tecnología (Adams, 2007:58). Aunque en este punto se tendría que ampliar el mismo término de *tecnología*, no tanto para poner en duda lo expuesto por este autor, sino para entender como las estructuras adecuan procesos de sociabilización en sus procesos de dominación, ya que si la adaptación se hace a través del control de recursos, estos serán aplicados sobre las demás personas, por lo si se trata de un ejercicio de aplicación de tecnología sobre las personas. Esto, para procurar formas de convencerlos de su posición o al menos de impedirles el rechazo de sus deseos (Adams, 2007:58). Si bien esta aplicación tecnológica es indirecta, se trata de un control sobre partes del medio ambiente que son valiosas para los demás, manipulando estas para que los individuos “concierden racionalmente con lo que [se] desea para ellos”, ahora, para Adams (2007:58) esta acción, donde no se ejerce control directo sobre ellos; se denomina *poder*.

De esta forma, lo que se asegura es un modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre las personas, sino que actúa sobre sus acciones: una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras (Foucault, 1988:14); lo que Foucault definirá como “Gobierno” (Foucault, 1988:15). Porque en un proceso de expansión en términos energéticos, será importante no solo el control de los recursos, sino la creación de estos, en el sentido que los individuos que formen parte o que se sumen a la expansión de una

estructura deben servir como elementos que incrementen el poder y el control de la misma, ya que los recursos no se “controlarán” por ellos mismos, sino a través de las personas que siguen y reproducen las direcciones de la estructura de poder, de aquí que la formación y el control de los *recursos humanos*, sea un factor necesario para la expansión del Estado Absoluto, y en muchos aspectos, su motivación intrínseca, ya que de aquí surgirán los elementos que reproducirán al Estado mismo en la sociabilidad que este establece.

Pero el otorgamiento del “gobierno” entre individuos o estructuras que poseen controles y poder más o menos equivalentes, crea una unidad operante que Adams denomina *unidad coordinada*; donde no existe una centralización del poder y donde este, entre los diversos miembros, “es igual en esencia”, es decir, “poseen un poder más o menos equivalente” (Adams, 2007:143). Pero hay que ver ese “más o menos” desde otra perspectiva, dentro del modelo de las poderresistencias debe entenderse que estas unidades coordinadas son el resultado de la expansión de una poderresistencia en el espacio social (y medio ambiente) de otra, donde esta segunda logra mantener el control de recursos y poder de su propio espacio.

Esto puede ocasionar la coordinación de ambas, ya que la presencia de la poderresistencia más extensa se “diluye” a medida que se adentra en el espacio de la más concentrada, de aquí que el sistema pactista de los Habsburgo haya requerido de estos poderes locales, con los cuales se coordinaba. No es que estos poderes fueran más “grandes” que el poder central en términos comparativos, sino que dentro de la realidad local, el poder central no contaba con la suficiente concentración de facultades de poder como para poder determinar de forma absoluta el control de los recursos. Por lo que un Estado puede reconocer estructuras locales de poder de tal forma, que aun cuando este exista de manera formal en un territorio, la ejecución de su poder sería prácticamente nula en el espacio social que regulan las estructuras locales, donde estas, aun siendo menos extensas que el Estado central, mantienen mayor control de los recursos en espacios específicos.

Esto se relaciona con las formas en que la Corona española estableció su relación con los grupos indígenas durante la Colonia en cuanto al establecimiento de un marco normativo de respeto de las diferencias entre regiones y poblaciones. Un marco que Ángel Lara (2010:40) cataloga de “comportamiento social pluricultural”. Por lo que la forma que toma esta relación se basa en una voluntad pactista, donde los pueblos indios pactan con el Soberano una sumisión directa para con él, a cambio de protección y respeto a su tradición de organización social (Ángel Lara, 2010:151), se trata entonces del reconocimiento de un poder soberano por parte de una comunidad, que aunque vasalla a este poder, mantiene autonomía en cuanto al control y al poder en su espacio social, al punto de permitírseles a los jefes y gobiernos indígenas, el seguir ejerciendo el control político y el conservar las formas de organización al interior de sus comunidades (Ángel Lara, 2010:152). Sin embargo, se tiene que recalcar que este respeto respondía tanto a una idea organicista y pactista de la sociedad, como a cuestiones de funcionalidad administrativa, que organizaba un poder coordinado debido a la falta del poder central para tomar las atribuciones locales.

Entonces, aunque las estructuras de poder “más o menos” equivalentes que se mantienen en una relación coordinada ocupan el mismo nivel de articulación, el cual refiere a una “posición relativa que ocupan dos unidades que se encuentran articuladas y que son aproximadamente equivalentes en poder” (Adams, 2007:159), esta “equivalencia” de poder se encuentra en relación a la concentración y dilución de poder que presenta cada poderresistencia en un espacio social; por ende, no es una “equivalencia” absoluta, en donde dos “grandes” o dos “pequeños” se coordinan con fines comunes (que puede suceder), sino una “equivalencia” relativa, en donde una poderresistencia con mayor grado de expansión por el mayor control de recursos y poder, termina por equilibrarse con otra, que encontrándose más concentrada, adquiere más control de recursos y poder en un espacio social más pequeño. Lo que aquí se trata, es de relativizar este equilibrio, para asumir que aun cuando dos poderresistencias presenten grandes diferencias de magnitud en términos totales, estas deben abordarse en cómo sus magnitudes presentan cambios al pasar de un espacio social a otro. Es

decir, la magnitud de una poderresistencia se deberá observar en correspondencia al espacio social y al medio ambiente en que esta se desarrolla.

Entonces, la coordinación que expone Adams debe verse dentro de esta realidad, el poder equivalente de una unidad coordinada sería tal, solo dentro de un espacio social en donde la dilución de una poderresistencia se equilibra al tiempo que aumenta la “concentración” de otra. Por lo que el Estado Absoluto, para hacerse cargo de las atribuciones que le confieran el control de los recursos, buscará la dilución del poder y el control de las estructuras locales. De aquí que la reorganización borbónica terminará por afectar a todos los centros de poder a medida que las funciones de los grupos y cuerpos del “antiguo régimen” sean sustituidas o modificadas por las nuevas disposiciones (Florescano y Menegus, 2000:371) pues se modificaba el sistema antiguo y se afectaba la composición de los grupos de poder tradicionales (Florescano y Menegus, 2000:375). Por lo que las grandes tensiones que produjeron con los grupos del “antiguo régimen”, no responden sino a un cuadro de competencias entre poderresistencias en que la toma de atribuciones y facultades locales por parte de una estructura más grande, conlleva irremediablemente a un desajuste de la estabilidad local, ya que la expansión de una estructura se logra por el control de recursos y la toma de las atribuciones de estructuras de poder de un determinado espacio social.

Es por este cambio de magnitudes, que el otorgamiento de poder de una estructura a otra puede presentarse tanto en una relación jerárquica (de un individuo o estructura sobre otro u otras) como en una coordinada, donde este último caso suele implicar una reciprocidad mediante la cual los demás miembros de la relación de poder también otorgan poder (Adams, 2007:141), sin embargo, como se expuso con anterioridad, esto responde a una pérdida de *control independiente* que se establece por la incapacidad de producir una dominación y un control total en un espacio social determinado, es decir, la incapacidad de tomar o manejar de forma efectiva los recursos que posee otra estructura. De esta forma, el otorgamiento recíproco del poder suele ocurrir en situaciones de mayor importancia, tal como las deliberaciones de una legislatura nacional o entre jefes

de Estado (Adams, 2007:141), o como en el caso de la colonia antes de las reformas, entre una Corona y un conjunto de corporaciones cuyas atribuciones no puede ocupar.

Es por esto que para logra su expansión, el Estado Absoluto requerirá, no de un poder coordinado, sino de una concentración de poder, donde aunque existan organizaciones que realicen operaciones, estas serán reglamentadas por el Estado, ya que estas organizaciones tomarán decisiones que serán posibles solo gracias a otra estructura que retendrá el control básico. Esto es lo que Adams denomina como *poder derivado*, donde los controles básicos quedan enmarcados en una serie de estructuras de poder, que los mantienen lejos del alcance de la mayoría de los miembros de la sociedad (Adams, 2007:142) y en este sentido, también fuera del alcance de las corporaciones o estructuras extra-estatales. Por lo que el Estado Absoluto ocupará de este *poder derivado*, que difiere en gran medida del poder coordinado de sistema de los Habsburgo, pues la reducción de los poderes locales parece ser un requerimiento necesario para la consolidación de un poder central en los términos que se planteaban las reformas borbónicas.

Esto, porque no es posible descentralizar alguna concentración de poder mientras el sistema se encuentre en una fase de expansión, aunque bien puede existir cierto grado de “delegación” de atribuciones y de toma de decisiones, “pero esto no lleva intrínsecamente a una pérdida de poder” (Adams, 2007:152), ya que la misma delegación de facultades requerirá del poder del Estado Absoluto para legitimarse, por lo que no es posible delegar magnitudes de poder entre poderresistencias sin que una resienta la pérdida de peso de su magnitud en el juego de presiones perpetuas por la consecución del control y poder de un espacio social determinado.

Para Adams, todo esto responde, no a consideraciones humanas, sino a la segunda ley de la termodinámica como ley física, que implica que en cada transformación energética existe una pérdida de energía que no se recupera. Por lo que a partir de esta ley, “quien quiera seguir en el juego” se ve forzado a entrar

en un esquema de expansión, que para compensar las pérdidas entrópicas debe obtener cada vez “más recursos: energía, materiales e información” (Adams en Tyrtania, 2007:24). De aquí que las estructuras, que requieren de una mayor capacidad energética para sobrevivir a las presiones de otras en un esquema de competitividad, busquen expandir el control que tienen sobre una mayor cantidad de recursos, a los cuales puedan organizar y coordinar de forma eficiente, o por lo menos impedir que otra estructura los controle.

Esto coloca otro elemento en el proceso que expone Adams; que no solo se trata de adquirir poder a través del control y de este, adquirir más poder, sino que se trata de un proceso de “dos frentes”, donde el control y el poder sirven no solo como partes del proceso de expansión de una estructura sino como mecanismos que sirven para frenar la expansión de otra, y por ende, como mecanismos contra la contracción de sí misma. Esto, como parte de un proceso de competencias de expansión/contracción energética (Adams, 2001) en donde la expansión de un sistema se produce a expensas de otros que forman parte del mismo medio (Tyrtania 2007:24). Se trata entonces de entender cómo una respuesta a la contracción y expansión de estructuras de dominación y poder consistirá en una resistencia y empuje insistente por parte de otras, por lo que se requiere de una adaptación constante en que cada estructura se adecue para expandir sus atribuciones a costa de otra y adquirir el mayor grado de poder en un espacio social. Esto, a través del acceso y control de recursos en una dinámica de procesos energéticos.

Además, la expansión de una estructura socio-política conlleva también la expansión de una serie de sistemas internos, destinados a la obtención y a la administración de recursos que la estructura controla, de aquí que la expansión del Estado Absoluto vaya de la mano de la expansión de una burocracia cuyo objetivo es el manejo de los recursos que se destinaban al centro rector (el Estado central), el cual determina el uso de los mismos para la realización de sus proyectos, esto, a costa de la pérdida de capacidades de las estructuras locales de gobierno y control. Y como la expansión de un Estado absoluto no es posible

con el mantenimiento de estructuras locales de control, las reformas Borbónicas, pretendían, en primer lugar, deshacerse de estas.

### **3.2 El ajuste del Estado Absoluto, de la Corona a la República**

La imposición de las reformas Borbónicas y la resistencia a estas, resultaron en un conflicto entre poderes locales contra el central, por la adquisición y manejo de recursos. Esta expansión del Estado Absoluto, como parte esencial de la lógica del proceso de formación del Estado moderno surge y se sostiene de esa necesidad expansiva, por lo que se produce una realidad de tensión perpetua, que aunque dinámica, responde como característica constante de la presencia de poderes en pugna, que nunca ceden de forma absoluta y que se resisten, al tiempo que presionan a las demás partes en la negociación. Por lo que la resistencia a la expansión del Estado Absoluto, resulta ser el ejercicio de una oposición a la sujeción a una poderresistencia externa que intenta limitar el control de recursos de una poderresistencia local. En esta situación, los recursos locales adquieren una mayor importancia para la realidad social inmediata a estos, que ya su control se vuelve un asunto de autopreservación para la estructura de control local. Así, si las reformas de los Borbones alcanzaron su cometido, que por un lado consistía en incrementar la aportación económica de la colonia a la metrópoli, esto se logró solo haciendo a aquélla más dependiente de ésta (Florescano y Menegus, 2000:389), en otras palabras, el control por parte del Estado absoluto se logró a costa de la pérdida de control de los poderes locales, ya no solo como resultado contingente, sino como situación necesaria.

Por lo que, sí la entrega al monarca de todo el poder y de las decisiones finales sobre cualquier asunto, sin organismos autónomos que lo equilibraran, terminará irremediablemente por favorecer el desarrollo del absolutismo, del centralismo y del paternalismo (Florescano y Menegus, 2000:367), la lógica de expansión del Estado liberal, terminará sustentándose en este mismo proceso, siendo a su vez, un Estado Absoluto. De esta forma, la expansión del Estado Absoluto será continuada por el proyecto liberal, que en un proceso de centralización del

poder, terminaría concentrando el poder y el control en el centro de país (González, 2000:703)<sup>5</sup>. Aquí, se hace notar que la división metrópoli/periferia será una constante de esta expansión del Estado Absoluto, que termina únicamente por remplazar la metrópoli colonial (España) con la independiente en la era liberal (la Cd. de México).

Así, la lógica del proceso de expansión del Estado Absoluto se mantiene, al grado que aun los ideales de libre empresa adoptados por los liberales terminaron chocando con las necesidades de los débiles gobiernos de la primera mitad del siglo XIX, y ante la urgencia de ingresos, estos terminan por mantener los monopolios que antes habían condenado como símbolo de la opresión colonial (Florescano y Menegus, 2000:379), es decir, ante la necesidad de costear su propia expansión, el Estado liberal mantiene la dinámica y los procedimientos del Estado absoluto monárquico.

N. Aguilar expone cómo “la formulación de políticas básicas de desarrollo a distintos niveles de la sociedad expresa ideologías similarmente opuestas”, rechazando las ideas que debilitan su propio poder y apoyando las que expresan lo que “consideran más apropiado para su nivel particular” (N. Aguilar en Adams, 2007:114), pero lo que se tiene que incluir en esto, es que la ideología cambia de conformidad a sí una estructura se encuentra en expansión o en contracción. En otras palabras, se ataca el centralismo de una estructura cuando se es “víctima” de la expansión de una poderresistencia, pero se promociona cuando sirve para sustentar la expansión propia. Por lo que la validez objetiva de cada posición va de la mano con el punto de vista de los beneficios que puede acarrear para los sectores que la sustentan. Así, el significado de las inversiones simbólicas no

---

<sup>5</sup> Esto, al punto, que incluso contra lo estipulado en la constitución de 1857, los gobiernos liberales tuvieron un federalismo “de dientes para [afuera]”, que al buscar un nacionalismo integro se opusieron al regionalismo al punto que aborrecían la existencia real de estados libres y soberanos, usando el poder central “para sostener gobernadores complacientes y para sustituir a los libres”, haciendo y deshaciendo poderes locales desde el palacio nacional, casi bajo la consigna: “de la metrópoli, por la metrópoli, para la metrópoli” (González, 2000:73)

reside tanto en su verdad o falsedad como en el hecho de que son utilizadas para mantener o lograr control o ventajas de poder (Adams, 2007:116), por lo que el discurso “cambia” a medida que una poderresistencia busca, o logra expandirse a costa de otras. El liberalismo, de esta manera, se opondrá al sometimiento de directrices externas en aras de la libertad de la Nación, pero subyugará a quienes se opongan por no seguir las directrices del nuevo Estado Absoluto que en realidad representa.

Por su parte, aun cuando el discurso liberal proponía la “liberación individual”, el proceso para terminar con la propiedad comunal de los pueblos también respondía a una forma de limitar el poder local por un lado, y por el otro (y en consecuencia) aumentar la capacidad del Estado central en el manejo de recursos a través del proyecto económico que incluía su expansión. Ya que es imposible para una poderresistencia, lograr una expansión de sus magnitudes de gobierno sobre un espacio social, sin alterar los mecanismos de control de las otras estructuras de poder locales sobre las que se expande, por lo que la magnitud de una poderresistencia estará determinada por el volumen de recursos que puede contener dentro de su estructura de control.

Entonces, lo que se puede observar es una continuidad entre el reformismo de la Monarquía absoluta y el liberalismo, en donde lejos de haber una oposición radical entre ambas, existe un parentesco entre el imaginario del absolutismo y el de las élites modernas, ya que ambos comparten la misma hostilidad hacia los cuerpos y sus privilegios, sustentándose en un concepto unitario de la soberanía en donde existe un ideal de una relación binaria y sin intermediarios entre el poder y los individuos; el soberano y sus sujetos, o el Estado y sus “ciudadanos libres” (Guerra, 1992:25). Estos elementos comunes de lo que parecen ser propuestas diferentes, son en realidad parte de una misma lógica y un mismo proceso de expansión de una poderresistencia; se trata del mismo *Estado Absoluto*, que se orienta a organizar todas las actividades en un territorio a través de la apropiación de atribuciones sociales, esto a costa de cualquier otra estructura de organización social que pueda “rivalizar” con ella.

Se puede afirmar que se trata de la realización y continuidad de un mismo proceso; lo que también explica la alianza que existió entre las élites modernas y el despotismo ilustrado durante una gran parte del siglo XVIII, donde, de hecho, parte de aquellas eran tanto “ilustradas” como “profundamente adictas” a un absolutismo, al cual veían como el único “instrumento fundamental de las reformas”. Además, ambas versiones del proyecto del Estado Absoluto, buscarán tanto “ilustrar” una sociedad llena de tradiciones opuestas a la “razón”, como el *someter* la Iglesia al Estado, desamortizar la propiedad, acabar con los privilegios de la nobleza, instaurar la libertad de comercio y la libre iniciativa económica, disminuir la autonomía de los municipios y reformar la educación, orientándola a la enseñanza de las “ciencias útiles” (Guerra, 1992:25-26).

Es pues, la misma poderresistencia que se adapta en su proceso de expansión, la cual terminará por eliminar la validez de algunos de sus elementos (como la legitimidad del monarca en el caso americano) y tomará otros (como la cuestión étnica) para asegurar una mayor capacidad de expansión y una reducción de las capacidades de resistencia de las demás estructuras sobre las que se expande. Todo en un proceso de eliminación de poderes locales y la imposición de las directrices y formas de organización social determinadas por el Estado central. De esta forma, es el “absolutismo” el que aparece como un verdadero pre-liberalismo (Guerra, 1992:26), o quizá, y mejor dicho; es el liberalismo la continuación del proceso de expansión del absolutismo, que adaptándose ante las nuevas presiones que detenían o limitaban la legitimidad de su expansión (a medida que las “luces” se iban difundiendo al aumentar las élites modernas junto con el poder del Estado, y la alianza de estos con los absolutistas (formales) empezaba a romperse (Guerra: 1992:27).

Así, el Estado absoluto; en su forma monárquica, no podía llegar hasta los últimos límites de la reforma que el nuevo imaginario exigía, ya que una buena parte de su legitimidad pertenecía a lo que en su proceso de expansión intentaban eliminar; el poder tradicional (Guerra: 1992:27), por lo que la reforma, como paso importante en la formación del Estado moderno, fue de difícil y lenta aplicación a

causa de la resistencia que opusieron, por un lado, los organismos y el representante del Estado, cuyos poderes disminuían y por otro, los actores sociales cuyas prerrogativas intentaba reducir (Guerra, 1992:70); los cuerpos y las corporaciones.

Por lo tanto, el ajuste de la expansión del Estado Absoluto, en su respuesta para eliminar cualquier obstáculo, tendió por ligarse más al liberalismo como ideología antitradicional (Escalante Gonzalbo, 1998:188), que a mantener la legitimidad de una estructura que lo limita. De esta forma, terminó por oponerse al monarca, estableciendo al Estado como el único soberano real, aun cuando la justificación del poder de este sea el pueblo. De esta forma, y de conformidad al modelo francés de Nación; el pueblo libre y la soberanía que de este emana, queda depositada en el Estado, como extensión y suma de la totalidad de ciudadanos. Es decir, cuando todo “pertenece” al “Pueblo”, en realidad significa que todo pertenece a lo que da forma a ese mismo pueblo en términos de su justificación y legitimación estructural; es decir, el Estado.

Se construye entonces un discurso y una ideología que observa los cambios del Antiguo al Nuevo Régimen como etapas de una modernización frente a lo “atrasado”, y que expone los usos y las costumbres como remembranzas del pasado frente a lo moderno, donde el pasado, cargado de “tradicición” y de “no modernidad”, se pone frente al presente y al futuro (Escobar Ohmstede, 2010:40). Aun cuando sea este régimen “antiguo” la base del Estado moderno, y sea entonces el Estado liberal la consecuencia directa del “despotismo ilustrado”; el mismo Estado Absoluto, pero sin monarca.

### **3.3 La Superetnia como requerimiento del Estado Absoluto, la formación de la Nación en el marco de la expansión de sistemas energéticos**

Ante el gasto energético al que responde la expansión del Estado Absoluto, este tenderá a buscar mecanismos que reduzcan sus costos y desgastes de energía a medida que incrementa la magnitud de su poder, buscando reorganizar su propia expansión en términos de inversión y ahorro de recursos.

Para Adams (según Tyrtania), la etnia resulta ser la organización social más económica en términos energéticos, cuando menos a un nivel de identificación, en tanto se trata de “entidades sociales autoorganizativas que operan sin el aval de ningún Estado”, por lo que el desarrollo de la sociedad humana es impensable si no se considera el papel de las etnias como comunidades biológicas evolutivas (Tyrtania, 2007:33-34). Bien pueden aceptarse las ventajas energéticas que representa la etnia, pero el problema con esta postura, es que asume solo un tipo de Estado; la forma nacional de este, sin considerar (y tomando la definición de Heller (1998) de Estado como una estructura de cooperación social-territorial) que las entidades étnicas organizadas estarían ordenadas en Estados, aunque de forma no nacional, es decir -y cabe dejarlo claro-, que cuando se parte que la existencia del Estado-Nación es reciente, se deja de lado que el Estado como estructura política es más antiguo que una única forma de este. La postura de Tyrtania, además presenta el problema de referir únicamente a la parte activa de la resistencia de un grupo (las etnias) contra otra estructura (el Estado nacional), pasando por alto el ejercicio de un poder y dominación dentro de este. Al considerar este último punto, la oposición entre “etnias” y Estados nacionales refiere a las respuestas de resistencia de un sistema energético a la expansión de otro, pero cada uno con sus propias estructuras internas de control y gobierno.

Ahora, según Tyrtania, para quienes se suscriben al *estado de derecho*, con sus derechos humanos individuales, ciudadanía y democracia, la conciencia étnica supone un regreso a la época tribal. Pero partir de esto, sería pasar por alto que la Nación es una construcción étnica que responde a un proyecto de integración por parte de este Estado moderno; la llamada “superetnia” (Balibar, 1991). Con base en esto, se expone que el fenómeno étnico, debe de separarse de una óptica que coloca a este en el mundo de lo primitivo, y su superación en el mundo de lo moderno.

Hablar de etnia, en términos de Adams (según Tyrtania) refiere a la comunidad de gentes que se identifican entre sí a partir de su descendencia de un ancestro común, por lo que “la autosemejanza” social implica a una unidad

biológica evolutiva dotada de capacidad de reproducción. De esta forma, las etnias desempeñan un papel central en la evolución social y en las relaciones políticas en la mayor parte del mundo contemporáneo, incluyendo las naciones actuales, aunque al mismo tiempo considera que la relevancia de la etnicidad deriva, en gran parte, “del fracaso histórico del Estado-Nación como organización social humana” (Adams, 1995:32 en Tyrtania, 2007:32), sin embargo, esta óptica presenta el problema de asumir una postura netamente biológica de la etnia, sin tomar en cuenta que la identificación del “ancestro común” puede responder a un mito; la creencia en un origen compartido. El ancestro común entonces, sería real porque se considera que este existe por una “comunidad de destino”. Es decir, no se puede reducir la etnia a una supuesta realidad biológica sino que implica, como expone Baumann (2001), un ejercicio de reificación, en donde no se trata de una idea del pasado, sino de una construcción mental del pasado que sirve para la justificación de un proyecto presente; la validación y justificación de una postura política. Por lo tanto, la idea del pasado común es parte de un discurso “moderno”, que valida la estructura en tanto se asume este pasado como real.

Por lo que, si para la formación de la Nación se requiere de una reificación de esencias culturales o una motivación para lograr destinos históricos a través de una voluntad común y única entre los ciudadanos, esto se debe a que gran parte de la adaptación humana se produce en términos de imágenes borrosas; de valores que se resisten al cálculo y símbolos que no son compartidos por todos nosotros (Tyrtania, 2007:35), de aquí que la unidad de las etnias (incluida la Nación), requiera de mitos, como relatos unificadores y afianzadores de dicha unidad social. Y el Estado, al formar la Nación, no hace más que extender el uso de estos relatos como parte de una política pública; el mito como parte consciente del proyecto de formación de una identidad común a través de la idea de un único origen y un único destino. A fin de cuentas, son los valores e imágenes mentales cargadas de significado los que orientan a las sociedades en sus esfuerzos de adaptación (Bateson, 1966:42 en Tyrtania, 2007:37).

De esta forma, la etnia y la Nación, como superetnia, responden a la construcción de modelos mentales, “independientemente de que constituyan o no una representación real del funcionamiento del mundo externo” (Adams, 2007:65-66) -de aquí que la Nación política puede presentarse y de hecho concebirse a sí misma como la superación del “pasado” étnico o como contraria a la Nación cultural cuando no hace más que tomar los elementos de estos-, ya que se crean modelos mentales cuyo función es tratar de transmitir una visión del mundo a los demás, para que estos piensen de conformidad a la estructura en expansión y cambien el medio ambiente de manera acorde a los fines de esta (Adams, 2007:65). Lo que se tiene entonces, es que la construcción de una visión común y compartida del mundo, aunque represente un gasto a nivel individual, implica una inversión a nivel social, que conlleva a una mejor coordinación, ya que aproblematiza y facilita la determinación y consecución de los fines y objetivos que se plantea la estructura. Esto, porque la necesidad del Estado Absoluto de “igualar” a sus sujetos en cuanto a una homogenización de valores y mecanismos de coordinación, reside en que el ejercicio del poder depende de la presencia de un entendimiento común, de motivación y comportamiento racional (Adams, 2007:59), por lo que será elemental para el Estado Absoluto el formar una estructura que represente una unidad de valores y en donde se encuentren mecanismos compartidos de coordinación de la acción, como la lengua común. Y aquí surgirá una de las razones para justificar la formación de la Nación moderna, la cual ira necesariamente de la mano con la presencia y expansión del Estado Absoluto. En otras palabras, la homogenización facilita al gobierno y hace menos costoso el control.

Ahora, si la etnia en términos del enfoque energético, implica unidades de identificación, que para constituirse en unidades operativas coordinadas y centralizadas, requieren de un gasto energético especialmente diseñado, es decir, de una planificación centralizada, con el que se pueda sostener su organización y funcionamiento (Tyrtania, 2007:37), esta definición calza más que bien para hablar de un Estado-Nación; una superetnia con una burocracia centralizada que planifica con base en mantener operativa la estructura de su dominación y control.

Además, si las sociedades evolucionan como “ensambles de formas energéticas concretas respecto a objetivos y a los medios necesarios para alcanzarlos” (Tyrantia, 2007:37) volvemos a tomar el punto que tiene para el Estado moderno su formación con base en la delimitación de objetivos teleológicos. Es decir, de una u otra forma, Tyrantia, no hace más que exponer las similitudes de lo que él considera polos opuestos en cuanto a su naturaleza y acción: el Estado y la Etnia. De esta forma, la expansión “energética” del Estado moderno no hace más que responder al proceso de organización que por requerir de una “autosemejanza”, termina creando (o intentando crear) la Nación, no como el fin de lo étnico, sino como su continuidad y preservación necesaria.

Sin embargo, la expansión del Estado Absoluto conlleva necesariamente otro aspecto, el de la eliminación efectiva de toda visión del mundo que impida el manejo de recursos por parte de su burocracia y demás mecanismos de gobierno y control, lo que en realidad responde a un proceso de adaptación que sirve para incrementar la capacidad de expansión de una estructura de dominación de una etnia (o superetnia), o como mínimo, para mantener los controles que ya posee. De esta forma, la postura de Tyrantia no solo no refiere a un posible fracaso del Estado-Nación, sino que termina exponiendo su razón y su triunfo histórico en el hecho que esta forma de Estado no supera la etnia, sino que la consolida como estructura, ya que la formación de la Nación, no es sino la *etnificación* de la expansión de las atribuciones de un Estado Absoluto; se trata pues de la formación de una *superetnia*, que no niega la postura de Tyrantia ni de Adams, sino que expone la adaptabilidad de la estructura estatal para expandirse a costa de otras estructuras. Y es entonces, donde entra la cuestión de la evolución que exponen estos autores: se trata pues, de un proceso de adaptación, de formación de nuevas dinámicas de organización, dominación y poder para lograr una expansión efectiva en contra de las que se le resiste. Cabiendo recordar que como lo exponen las poderresistencias, la adaptación surge por necesidad, ante la imposibilidad de cualquiera de las estructuras en *juego* por lograr una completa dominación sobre las otras.

No se trata pues de un enfrentamiento entre el Estado y las etnias como realidades o estructuras opuestas, sino como partes similares y en competencia de una misma realidad, que operan de la misma forma dentro del proceso de expansión y contracción por el control de recursos, por lo que si el Estado-Nación puede ser visto como una superetnia, entonces cabría concebir a los grupos étnicos organizados, como microestados; “ciudades-provincias”, o “pequeñas repúblicas”; como actores políticos con vida social autónoma, pero también como “actores dominadores, contra los cuales han luchado y seguirán luchando otras ciudades concurrentes y muchos pueblos sujetos” (Guerra, 1992:71). De esta manera, la expansión y contracción de sistemas energéticos en el agonismo de poderresistencias no se concibe como el fin de las etnias, sino como su constante adaptación en aras de expandir o mantener las magnitudes de su dominación en determinados espacios sociales. De todo esto, también resulta curioso que lo que condena Balibar (1991) y Baumann (2001) del Estado-Nación, será lo mismo que Tyrantia no le concede en su análisis (y acusación) de este; es decir, los primeros le condenan lo que el segundo le critica que no posee; la no superación y mantenimiento de lo étnico. De esta forma la “nueva” relevancia de la etnicidad no derivaría de un “fracaso histórico” del Estado-Nación como forma de organización y coordinación estatal, sino que implica que algunas *superetnias* han fracasado en su proyecto de asimilación o que algunos *microestados* se han adaptado y han conseguido mejores mecanismos para detener la expansión de aquellas. Por consecuente, la Nación, como una superetnia, termina respondiendo a esta lógica expansiva sin sustituir el fenómeno étnico.

Ahora, empleando términos de Adams (2007), a la Nación se le podría catalogar como una “estructura disipativa con cierta garantía de continuidad”, ya que al examinar como aumenta el gasto y flujo de energía y materia a medida que se incrementa la estructura del Estado Absoluto (por una “secuencia de unidades operativas”, que consiste en ir sumando más y más operaciones) se debe invertir más, no solo en el mantenimiento material de la unidad, sino también en su integridad social. De esta forma, cuanto más poder se conceda y se asigne, mayor será la dependencia de una centralización, y más tiempo individual tendrá que

dedicarse a garantizar que no se desmorone el grupo; ya que una creciente división del trabajo implica mayor actividad, no menos (Adams, 2007:157).

Esto implica que entre más se expanda el Estado Absoluto como estructura de control, más requerirá este de mecanismos que sirvan para administrar de mejor forma su creciente aumento en inversión de energía y materia, por lo que en esta necesidad de “ahorro” energético, la homogenización de mecanismos de coordinación - lengua, valores públicos y leyes comunes- sirve como una forma que compensa la inversión y se convierte en una forma de asegurar el estabilidad de la estructura. Siendo entonces el Estado una estructura de cooperación (y coordinación) social-territorial, que se expande en términos de conseguir objetivos teleológicos y deontológicos (Heller, 1998), el entendimiento lingüístico se convierte en un mecanismo necesario de “coordinación de la acción”, como modelo de acción estratégica (Habermas, 1999:136-137), esto además, junto con la expansión de una burocracia centralizada (Hobsbawm, 1997). Así, la formación y expansión del Estado Absoluto que resulta de esta situación, requiere de la Nación, por lo que esta -como proyecto del Estado Absoluto- responde a una necesidad para lograr la expansión de este, al punto que sin la segunda, el primero resulta imposible.

Entonces, la transmisión del modelo nacional conlleva al ejercicio de un poder estatal que permite el mejor control de recursos ya que hace más operativa la obtención de estos y su manejo. Esto, porque la unidad interna en la sociedad puede, además, servir de instrumento al poder político para acallar las divergencias en el interior y justificar agresiones al exterior (aquí, en el sentido de atacar a las estructuras extra-estatales de control y gobierno) (Villoro, 1998:59). Por lo que, para mantener la unidad del grupo, urge una representación común que integre la multiplicidad de imágenes contrapuestas y en que cada miembro del grupo pueda reconocerse (Villoro, 1998:56). Sin embargo, los recursos necesarios para transmitir este modelo, deben costearse en proporción a su expansión. Es por eso, que la expansión de la Nación va dentro de la lógica y la necesidad que determina un Estado en la obtención de recursos. Ya que este se expande para

coordinarlos y manejarlos, alterando el ambiente al determinar modelos de coordinación social al atribuirse el control de recursos en su efecto de expansión burocrática, y por lo mismo, requiriendo eliminar, subordinar o asimilar todo tipo de modelo mental de organización o estructura de control que le sea externo o contrario.

La expansión de la estructura del Estado Absoluto, y la transmisión de su modelo, transforma a los demás modelos de sociabilización, pues implica la óptica del individuo como recurso, y el control y manejo de este por parte del Estado. Se trata de una igualación jurídico-moral (casi como una analogía de la igualación de pesos y medidas de los recursos no-humanos) que asegure, al menos en mínimos aceptables, que las acciones y comportamientos se realicen entorno al modelo de control y de visión del mundo determinado por el Estado, no solo en cuanto a fines teleológicos, sino también en cuanto a mecanismos de coordinación comunes. Así, el proceso de formación de la Nación moderna, tanto en su modalidad francesa como alemana, responde a una forma de controlar el gasto e inversión energética en la propia expansión del Estado Absoluto.

### **3.4 La singularidad en la autenticidad del proyecto liberal de Nación; la inclusión condicionada en el nuevo pacto social**

Uno de los principios de la filosofía política española sobre la que se organizó a la sociedad colonial y que sustentaba el pactismo que permitía a distintos cuerpos sociales el mantener su autonomía en su control y poder local, era la idea de que toda sociedad está regida por leyes naturales, que la dividen en “partes orgánicas”, cada una con derechos y obligaciones “inherentes a su situación” (Florescano y Menegus, 2000:367), pero esta premisa resultó incompatible con la expansión del Estado Absoluto (ya sea en su forma monárquica, y menos aún en la liberal). Esto porque junto con la expansión del Estado Absoluto vendría de la mano un nuevo imaginario “igualitario”.

En este nuevo imaginario, el hombre nuevo se concibe ante todo como individuo libre; un ciudadano y su nueva sociedad, una comunidad en la que no

caben ni los cuerpos, ni los estatutos particulares. Lo irónico resultaría (por lo menos en el caso americano), que la misma monarquía que primero impulsó al Estado Absoluto, será una de las instituciones de “la antigua sociedad” que el imaginario terminaría por desechar, por lo que la visión de la sociedad nueva formará una legitimidad sustentada en un nuevo soberano; el pueblo (Guerra, 1992:29), ya que a pesar de la similitudes que los “modernos” compartían con los absolutistas, estos se diferenciaban de aquellos por su rechazo del poder absoluto del monarca y en su postura por la necesidad de una representación de una nueva sociedad (Guerra, 1992:29), construida *ex nihilo*.

En el proceso de expansión del Estado Absoluto, ya sin rey y sin arreglo natural, solo existe la motivación del hombre y la sociedad nueva producida por la suma de los “iguales”, que sirve de base para la expansión de una ley general y común; es la igualdad de los ciudadanos la que sienta la base del binomio Estado-individuo lo que en realidad sirve para legitimar de mejor forma la expansión del Estado Absoluto. Esto lo expone Foucault (1988:8) cuando identifica que el poder y la fuerza del Estado moderno (el Estado Absoluto en expansión) se encuentra en una forma de poder individualizadora y totalizadora, que combina una serie de complejas técnicas de individualización con procedimientos de totalización en el interior de sus estructuras políticas. De esta forma, el Estado Absoluto puede acabar con el poder de los cuerpos al fragmentar a sus integrantes en individuos “iguales”, terminando al mismo tiempo con cualquier privilegio que estos poseyeran debido a características particulares. Pero a su vez, esto permite totalizar a los nuevos ciudadanos al unirlos en único cuerpo social bajo la figura de la Nación. Entonces, la individualización y la totalización responden al mismo proceso, el de terminar con cualquier estructura de control y gobierno dentro del espacio social en que se expandirá el nuevo Estado Absoluto.

Ahora, para Francois-Xavier Guerra, uno de los problemas con respecto a la aparición de los nuevos estados independientes en la América hispana, sería la extraordinaria homogeneidad cultural, política y religiosa de esta como conjunto, es decir, el problema de cómo construir diversas naciones a partir de una misma

“nacionalidad” (Guerra, 1992:320). De aquí, que las naciones que surgieron de las independencias, en la mayoría de los casos, no correspondían a “comunidades humanas dotadas de una fuerte identidad cultural” (Escobar Ohmstede, 2010:48). Sin embargo, esta postura es cierta solo desde la posición de las elites criollas; homogéneas en cuanto a que eran “hispanas”, más no de la heterogeneidad de quienes serían integrados a estas nuevas nacionalidades en aras de formar un Estado moderno, ya que al finalizar la independencia la nueva república se percató de la realidad de la existencia de distintas “nacionalidades” dentro de un gran territorio (Ángel Lara, 2010:160). Las repúblicas de indios, por ejemplo, habían establecido y desarrollado diversos grados de autonomía gracias a las protecciones establecidas en el Derecho Indiano de la colonia, situación que se heredaría al lograrse la independencia, y que se intentaría resolver, particularmente por los liberales, a través de la incorporación del indígena a un proyecto de Nación (Ángel Lara, 2010:156), sustentados en el imaginario “igualitario” y en el proceso individualizador/totalizador del Estado Absoluto.

Sin embargo, para Escobar Ohmstede (2010:42) la situación se complicaría por tratarse de un Estado-Nación en “constante construcción y formación”, un Estado que no era hegemónico, y cuyos proyectos estaban definidos en términos de imágenes y construcciones ideológicas “que muchas veces distaban de captar las realidades sociales y culturales de los sectores socio-étnicos” a los cuales pretendían integrar sin considerar que los distintos sectores se encontraban integrados de diversas maneras. Pero para mantener esto, se tendría que aceptar en primera instancia, que el Estado Absoluto no pretendía otra cosa que el mantener la misma estructura de unidades coordinadas de control, lo cual es precisamente lo contrario a lo que este se proponía. Por lo que el problema para el Estado Absoluto liberal, no sería la falta de consideración de las distintas integraciones alternativas que limitaban su capacidad de control y gobierno, sino su incapacidad para eliminar estas. De aquí que los distintos intentos de integración terminarían por estar acompañados de rebeliones indígenas que perduraría hasta bien entrado el siglo XIX (Ángel Lara, 2010:156).

Aunque esto no desalentó a los grupos de poder en cuanto a la búsqueda de construir una sociedad homogénea, bajo la concepción de crear una identidad común, “tanto en términos sociales, culturales como territoriales”, definiendo criterios étnicos, culturales y jurídicos (Escobar Ohmstede, 2010:43). Ahora, Villoro (1998) explica que para lograr esta identidad común se puede optar por una de dos vías, por un lado se encuentra *la vía de la singularidad*, que reproduce los rasgos singulares que caracterizan a un conjunto social. Aquí, una cultura sería “ella misma” en la medida en que asuma como propias las notas que la separan de cualquier otra (Villoro, 1998:60), en este caso, para los *americanos* (los americanos hispanos, para ser más precisos), que tenían en común el sentimiento de pertenencia a un mismo conjunto político, cultural y religioso que también era común a los reinos de la Corona (Guerra, 1992:347), el origen de la especificidad no podía buscarse ahí, sino en una singularidad de otro tipo, que sólo podía tener fundamento en el imaginario de su “americanidad”, buscando sus elementos constitutivos en el mito del “Nuevo Mundo”, pero esta diferencia que se definía solo esencialmente en relación con lo español resultaba ser “demasiado tenue para que pudiese proporcionar una base sólida y duradera a la Nación moderna” (Guerra, 1992:348).

La otra opción, que Villoro define como *la vía de la autenticidad*, enfoca la identidad; la imagen de “sí mismo”, como obra de un proyecto. Si bien en ambas vías se trata de integrar el pasado con el futuro elegido, el énfasis es distinto: mientras en la singularidad se ve el futuro a la luz de la historia, la autenticidad juzga la historia a partir de un futuro elegido (Villoro, 1998:60). Por lo que en esta autenticidad, lo que importa no es la diferencia con respecto a otras comunidades, sino la misión histórica que una comunidad se determina a sí misma. De aquí que el Estado Absoluto, partiendo de una autenticidad, requiriera del paso de una sociedad tradicional a una moderna a través de una “mutación cultural y política de la Modernidad” en la que se encontrará la redefinición de la concepción de Nación como parte de su misión histórica (Guerra, 1992:319).

En el sentido tradicional, la “Nación” remite al pasado, a la historia (sea real o mítica) de un grupo que se siente uno y diferente de los *otros* (Guerra, 1992:319), es antes que nada un ente producto de una larga historia, a lo largo de la cual se han *forjado sus* valores, leyes y costumbres, es decir, su identidad. No quiere decir que no pueda *ser* modificada, pero esto debe hacerse de conformidad a sus leyes fundamentales (Guerra, 1992:325). Por otro lado, la “Nación” en sentido moderno hace referencia a una comunidad nueva, formada por una unión voluntaria de individuos autónomos e iguales. La Nación moderna, por lo tanto, es una asociación; una construcción libre que depende de la unión de las voluntades (Guerra, 1992:326), que extrae su legitimidad, no de la costumbre o de la ley, sino de la asociación misma por la voluntad de los asociados, por lo que estos la definen, y pueden (por lo menos en teoría) redefinirla en todo momento (Guerra, 1992:89). Así que mientras la primera “Nación” mira hacia el pasado, la segunda lo hace hacia el futuro; una es la constatación de un hecho histórico; la otra, un proyecto (Guerra, 1992:319). La identidad entonces, a partir de una autenticidad, no sería un dato, sino un proyecto (Villoro, 1998:64), por lo que mientras la singularidad de la Nación tradicional concibe el pasado como una realidad que se impone, el proyecto moderno se asume como una autenticidad, cuya identidad se reconstruye y se forja con base en los ideales que “abraza” (Villoro, 1998:66). De aquí que la Nación termine siendo proceso de “ingeniería social” (Hobsbawm, 1997:18) que busca crear la unidad social de una comunidad nueva a través de la implementación de un proyecto estatal.

De esta forma, el proyecto liberal, al optar por la autenticidad, lograría superar el problema de la “americanidad”, pues pudo describir la identidad de una nueva sociedad; la Nación, no por las características que lo singularizaban frente a los demás, sino por la manera concreta como se expresaban, en una situación dada, sus necesidades y deseos, y en el cómo se manifestaban sus proyectos, sean éstos exclusivos de ese pueblo o no. La identidad sería en esta concepción, una representación imaginaria propuesta a una colectividad, de un ideal que podría satisfacer sus necesidades y deseos básicos (Villoro, 1998:64). Por lo que la Nación en la que se fundamentaría el proyecto liberal, heredero de la

concepción unitaria de la soberanía de la época del absolutismo, sería “una e indivisible”, y no aceptaría ninguna representación de los pueblos, reinos y ciudades (Guerra, 1992:327), ya que la identidad de esta Nación, que se asumía como una misión histórica, entendería y juzgaría la realidad social en términos de la misión de su proyecto. De esta forma; el proyecto liberal decimonónico asumiría que los programas, leyes y procesos que se imponían contra los modos tradicionales de organización se justificaban por formar parte de la transformación social hacia la modernidad que el mismo proyecto había definido. Y es en esta última parte donde encontramos que aun cuando una identidad se forme a partir y alrededor de un proyecto “histórico”, la vía de la singularidad no queda plenamente superada, pues está aún seguirá presente en el hecho que una identidad definida por la autenticidad marca la adherencia al proyecto como la base de su propia singularidad.

Bajo el juicio del proyecto liberal, los grupos de tipo tradicional se asumieron como extraños y contrarios al universo mental de la Modernidad, de aquí que su eliminación fuera “una de las líneas directoras de la evolución hacia las sociedades modernas” (Guerra, 1992:91). Y es aquí donde se presentaría la paradoja de la singularidad en la autenticidad, ya que en el “pacto voluntario de los individuos” se estructuró un esquema de educación y formación de valores únicos para todos aquellos que deseaban, o debía formar parte del "pacto libre", esto porque incluso el lenguaje en que se manifiesta esta la nueva visión del hombre y de la sociedad respondió a una pedagogía social, principalmente porque la sociedad nueva era todavía un ideal que se pretendía formar más que una realidad hecha, en donde en lugar del “pueblo moderno, formado por individuos libres y autónomos, unánime en la manifestación de su voluntad”, lo que existía era una sociedad formada por “un conjunto heterogéneo de grupos”; corporativos y tradicionales (Guerra, 1992:31). En otras palabras, la modernidad terminará por delimitar las condiciones en que el hombre libre será tal, para formar la asociación voluntaria con sus semejantes. Se trata pues de una libertad condicionada en los términos que imponga el rector de la modernidad; el Estado Absoluto.

La formación de la identidad entonces, presupone la conciencia de una singularidad, ya que la identidad consiste en “la construcción de una representación de sí que establezca coherencia y armonía entre sus distintas imágenes”; imágenes que se tienen del pasado y las que se proyectan para el futuro (Villoro, 1998:55). Por lo que la identidad *auténtica* del proyecto liberal, aun cuando se planteó como un proyecto al futuro, al determinar su misión histórica, terminó refiriéndose al pasado, concibiendo a este como *una realidad que se impone*, pero no para preservarse, sino para superarse. Y esto sería esencial para la legitimación de la expansión del Estado Absoluto liberal, ya que al asumir la misión de formar una nueva sociedad, estableció un vocabulario dualista, que se impuso progresivamente en el discurso político, determinando de forma tajante una diferenciación entre lo antiguo y lo moderno (Guerra, 1992: 331), que determinaría -a través de su lógica progresista- que todo lo anterior a su proyecto no respondía sino a un estadio histórico que se imponía ser superado, por lo que la eliminación de toda organización de tipo antiguo quedaba así plenamente justificada ante una visión lineal de la historia.

Siendo entonces que el ideal y propósito político-social del proyecto liberal partió necesariamente de la concepción moderna de Nación; la suma de ciudadanos libres e iguales a un pacto social, sin intermediarios, en donde solo existen dos niveles, el de una individualidad política y jurídicamente reconocida y el de una suma de estas individualidades en una estructura masiva de ordenamientos y valores sociales organizada por instituciones formales, es decir; el Estado (binomio Estado-Individuo). Bajo tal definición de la vida social, fuera del Estado moderno (Absoluto y liberal) no existirían ni las naciones, ni los individuos. Por lo que dentro del esquema del pacto social condicionado de la nueva sociedad, no se dejó un margen de salida y se impuso determinantemente que, o se estaba dentro del proyecto de Nación moderna o se estaba afuera, sin punto intermedio. En otras palabras, se era ciudadano o no se era. Quedaba por ende fuera de lugar, cualquier consideración a la “Nación” de la sociedad tradicional, como conjuntos sociales pequeños intermedios entre lo que solo debería ser la relación entre el ciudadano-individuo y el Estado único. Ya que la

autenticidad del proyecto liberal implicaba (paradójicamente) una singularidad, que consideraba como elemento clave de identidad la afiliación al proyecto mismo. De aquí que para el siglo XIX, la formación de la Nación justifique el mestizaje, la asimilación, el genocidio y la homogeneización del otro a patrones considerados como civilizatorios (Escobar Ohmstede, 2010:45-46), ya que la eliminación de cualquier otra sociabilidad que se encontraba fuera del proyecto de Nación moderna quedaba justificada en la aplicación de un conjunto de valores sociales que se exponían como universalmente válidos y por lo tanto, aplicables para todos.

Entonces, como el nuevo imaginario que acompañaba a la *expansión de las* nuevas formas de sociabilidad ponía el acento sobre el individuo (Guerra, 1992:90), lo que se formaba era la imagen de una sociedad concebida como una yuxtaposición de individuos iguales, homogéneos y de hecho intercambiables (Guerra, 1992:85), esto sustentaba la tendencia del Estado Absoluto liberal a la homogenización bajo el signo de la igualdad tanto como por razones de racionalidad administrativa como como por un signo moral que se asumía como necesario para la mejora de la sociedad y su transformación a una sociedad moderna; logrando de esta forma la individualización y la totalización.

Por lo que este proyecto, al determinar las condiciones para acceder a la política moderna, exigiría a su vez “un esfuerzo permanente para transformar la heterogeneidad de los actores sociales en la unidad de la opinión, del interés o de la voluntad generales” (Guerra, 1992:91). De aquí que uno de los rasgos específicos más importantes del imaginario “individualista” de la sociedad era la menor diversidad de formas que toman estas sociabilidades modernas (Guerra, 1992:92), ya que al ir aumentando el conjunto de magnitudes que el Estado Absoluto se apropiaba, así como la burocracia y los aparatos administrativos que se requerían para el control de los recursos, se iba reduciendo al mismo tiempo el conjunto de mecanismos de coordinación en términos energéticos; en otras palabras, una menor forma de sociabilidades hacía más eficiente la expansión del Estado Absoluto en cuanto eliminaba el aumento de costos energéticos a medida

que el Estado se apropiaba de las atribuciones de las demás estructuras sociales de control y gobierno.

Esta homogenización, añadida a la idea de un desarrollo lineal de la historia, asumiría una única vía posible de progreso, sobre la cual el Estado Absoluto exigiría la unión total de todos los habitantes a un único proyecto para lograrlo. En el caso del Estado liberal mexicano del siglo XIX, esto respondía a un ideal que en su momento histórico se consideraba como la única vía racional y justa para lograr la unidad de una sociedad en una Nación y un Estado moderno que pudiesen dar a sus integrantes todos los beneficios de lo que se consideraba un pensamiento avanzado, progresista y moderno. Aunque esta lógica también iba de la mano con el desarrollo y la adopción de las nuevas tecnologías de producción y control, que a su vez respondían a un esfuerzo por “incrementar la efectividad del control y aumentar la capacidad de las estructuras para usar los elementos del medio ambiente” (Adams, 2007:56) por parte del Estado Absoluto en expansión. Por lo que la idea de la homogeneización iba ligada a la del progreso; el afán de uniformar a partir de la idea de un grado de desarrollo cultural determinado, que según los parámetros de la época representaba y contenía los mayores niveles de progreso (Escobar Ohmstede, 2010:44).

### **3.5 La nueva Nación cultural y su “otredad” antagónica**

Una identidad colectiva, como representación intersubjetiva, es una visión compartida por una mayoría de los miembros de una comunidad, “constituida por un sistema de creencias, actitudes y comportamientos que le son comunicados a cada miembro del grupo por su pertenencia a este”, por formas de vida compartidas que se expresan en instituciones y comportamientos regulados, es decir, su “cultura”, de aquí que el problema de la identidad de los pueblos remite a su cultura (Villoro, 1998:55). El proyecto del liberalismo decimonónico especificaba, para la formación de un Estado moderno, la formación de una Nación de valores tan compartidos por todos sus miembros, en donde cada ciudadano fuese tan virtuoso dentro de esta única voluntad cívica al punto que no

debía haber cabida para “un otro” ajeno a esta visión del mundo moderna y progresista.

La identificación, aun en la autenticidad, ocurre por contrastes binarios, produciendo necesariamente inversos, dándose en una separación del “yo/nosotros” con los “ellos/otros” que resulta fundamental para la formación de cualquier unidad social operativa, por lo que el integrarse a un grupo social particular consiste en aceptar los criterios de separación y negación que diferencian a este grupo de los demás (Adams, 2007:117). Entonces, la definición de una “otredad” antagónica se presentó en el proyecto de identidad por la vía de la autenticidad, sin embargo, la diferencia radical con la simple singularidad se presentó en que esta separa lo que se considera esencialmente diferente, mientras la autenticidad del proyecto moderno del liberalismo decimonónico (y su singularidad intrínseca), como parte de un proceso de expansión del Estado Absoluto, pretendió extenderse por sobre aquel que consideraba como diferente. De esta forma, la agresión del proyecto a las formas “antagónicas” de sociabilización, parte (irónicamente) de su propio carácter de inclusión, pues pretendía integrar a toda estructura sobre la que se expandía, pero a condición de una imposición de sus propias formas de gobierno y control. Es decir, no “excluyó” a “el otro”, sino que pretendió eliminarlo como tal en tanto lo absorbía.

De esta forma, parecería que existió una contradicción entre la promesa y la práctica del discurso universalista del proyecto liberal, pero su imposición se asumió como necesaria para el proyecto en expansión, ya que este se encontraba con la situación que los únicos ciudadanos -en el sentido moderno de la palabra- eran los miembros de las élites que habían interiorizado su condición de tales, es decir, la cultura democrática moderna (Guerra, 1992:361). De aquí que la “soberanía del pueblo” terminara siendo una “ficción democrática” (Guerra, 1992:362), cuyo propósito era únicamente legitimar a los grupos de las élites en el poder, aunque por otra parte, esta “ausencia de ciudadanos” revela que también existió una ficción nacional, que atribuía la soberanía a una entidad que no se percibía (Guerra, 1992:369), por lo que esta “soberanía del pueblo”, no sería otra

cosa que la soberanía de los "depositarios" o "representantes" de este y ellos cambiarían dependiendo la definición de "pueblo" o "Nación". Por lo que el proyecto de las élites "cultas" liberales (aun cuando pudieran realmente inclinarse a darle valor efectivo al pueblo) se enfatizaba en proyectos de "educación" como una estrategia para formar una ciudadanía que pueda gobernarse, aunque bajo los límites y lineamientos que la visión liberal determinaba para formar, juzgar y legitimar esa misma "ciudadanía". En otras palabras, se impuso la sociabilidad y los valores del Estado Absoluto, para que éste se legitimara en y sobre quienes se asimilaba al proyecto.

Por otro lado, la formación de ésta esfera pública de carácter nacional, aunque "ficticia" y altamente imperfecta", resultaba ser una amenaza real para la reproducción de la sociabilidad de las otras colectividades, ya que al formar un foro de discusión a partir del cual se pudieron crear nuevas reglas políticas, se terminó por afectar la legitimidad y el reconocimiento básico de la existencia de estas colectividades, ya que el esquema liberal por principio "no reconocía a ningún "actor colectivo" más que a la Nación mexicana" (Lomnitz, 2000:201). De aquí el que las luchas contra el clero en los siglos XIX y XX se enfocarán más contra los espacios políticos que la iglesia había otorgado para un gran número de colectividades específicas que contra el poder institucional que ostentaba en el sentido tradicional, ya que aquellos amenazaban al proyecto liberal de creación de una única ciudadanía; la propiamente nacional (Lomnitz, 2000:201).

De esta forma se rompieron los vínculos legales de las antiguas formas de organización, los cuales además sustentaban los privilegios estamentales y los tratos especiales para distintas razas, ya que la introducción del concepto de ciudadano intentaba hacer *tabula rasa*<sup>6</sup> con todos los habitantes (Ángel Lara, 2010:163). Aunque la concepción orgánica de la sociedad permitía la incorporación del indígena y sus formas de gobierno al imperio español, al mismo tiempo legalizaba la desigualdad social y la diferenciación funcional (Florescano y Menegus, 2000:367). Para esto, la conversión a la ciudadanía de los distintos

---

<sup>6</sup> Trad. "borrón y cuenta nueva"

grupos étnicos debía pasar por la igualdad electoral (al menos de manera formal), la supresión del tributo y por el reparto de tierras, ya que estos tres elementos posibilitarían el cambio de indígenas comunitarios a ciudadanos propietarios, por lo que se hacía necesario terminar para siempre con los antiguos privilegios de los encomenderos o de caciques que habían incrementado su poder dentro de las repúblicas de indios (Ángel Lara, 2010:159).

Se intentaría entonces, a través de un esquema simbólico e ideológico, la lucha y eliminación contra estructuras pertenecientes a un mundo que se consideró debía superarse para lograr un proyecto histórico, que pretendía terminar con organizaciones antagónicas al ideal igualitario de la nueva sociedad. Sin embargo esto fue también una representación que justificaba la eliminación de obstáculos a la expansión de la poderresistencia del Estado Absoluto; de esta forma, tanto la Iglesia como con la organización comunal indígena, en el sentido de ser estructuras de gobierno extra-estatales, se asumían como formas de control local que entorpecían la expansión del control nacional. Su eliminación, por ende, se volvía indispensable tanto en el plano de la expansión del Estado Absoluto, como en el plano ideológico en que esta expansión se desarrollaba. Se trata entonces del ejercicio de un mismo proceso, que en términos de control y en términos de una justificación ideológica eran inseparables.

Por lo que en lugar de legitimar los principales usos y costumbres de las colectividades a través de su participación colectiva (lo que significaba el arbitrio de la iglesia), los actores colectivos vieron como sus derechos tradicionales eran discutidos y modificados desde una nueva esfera pública nacional a la cual tenían poco acceso, ya que el marco cívico creado por los liberales no podía tener espacio para el reconocimiento formal de estas colectividades (Lomnitz, 2000:201), pues hacerlo significaba negar su propio imaginario "igualitario". Esto implicaba que en la realidad, los hechos políticos de entonces jamás emanaron de la mayoría, aunque para Luis González (2000:647) resulta innegable que aunque se tratara de un gobierno que no era ni del pueblo, ni por el pueblo, sí era para el pueblo, por lo que este autor asume que "no se trataba de una tiranía, pero quizá

se le pueda llamar dictadura ilustrada aunque menos dura y más luminosa que la de finales de la era colonial” (González, 2000:647).

Ahora, para los liberales decimonónicos, la situación de miseria del indígena era el resultado de una organización “fundamentada en tradiciones ajenas a los proyectos modernizantes”: el “problema indígena” se veía reducido a “un problema de carácter cultural” (Ortiz, 1993:161 en Ángel Lara, 2010:160-161), por lo que el gran problema para el grupo liberal con respecto a la reorganización de la sociedad incluía necesariamente hacer que las “masas indias” renunciaran a las garantías estamentales del antiguo régimen (Ángel Lara, 2010:165), y se igualaran jurídica y culturalmente con el resto de la población. En otras palabras, la solución consistía en que el indígena dejará de ser indígena; o mejor dicho no existía solución para el indígena; “la habrá, sí, para el individuo que haya sido indígena en sus costumbres, lengua, etcétera, pero a condición de que ya no lo sea” (Villoro, 2013:180-181). Lo que se tiene entonces es una visión ideológica en donde la heterogeneidad es vista como una enfermedad que aqueja lo que debería ser un cuerpo sano constituido por elementos iguales en sus valores y costumbres, trabajando unidos bajo una misma concepción del mundo y una única voluntad política.

Entonces, tomando en cuenta que la existencia de un “conglomerado social heterogéneo” era insostenible para el proyecto liberal, las primeras leyes que afectaron la organización indígena, promulgadas en 1822; la ley de municipalización que formalizó a los gobiernos locales bajo el modelo municipal, desechando la antigua “distinción jurídica entre el ayuntamiento español y el cabildo indígena” (Ortiz, 1993:160 en Ángel Lara, 2010:160), la ley del 21 de febrero que acababa con las contribuciones tributarias que sostenían a los órganos administrativos al servicio de los indios y el decreto del 17 de septiembre, que dispuso la desaparición de la categoría de indios (Ortiz, 1993 en Ángel Lara, 2010:160), terminado con los privilegios estamentales coloniales y colocando a los indígenas al esquema jurídico de la ciudadanía (Ángel Lara, 2010:160), se orientaban a ignorar la existencia de las formas de organización de los pueblos

indígenas, reordenando el esquema político en torno de los ayuntamientos como unidad de representación ciudadana, situación que mantendrá la Constitución de 1824 (Ángel Lara, 2010:161). Todo esto, conforme al imaginario igualitario de la formación de la nueva sociedad, que como parte del control de recursos y el ejercicio de poder por parte del Estado Absoluto en expansión, imponía, a través de sus instituciones, una única vía de sociabilidad válida, eliminando la necesidad de coordinarse con estructuras de poder local. De aquí que la omisión de la realidad indígena vaya a ser una constante desde 1821 hasta los años de la Reforma, en donde los constitucionalistas de 1857 mantuvieron la relativización de la identidad indígena pugnando por una nueva identidad, que bajo la óptica liberal, permitiera su desarrollo y adaptación a un nuevo imaginario nacional (Ángel Lara, 2010:166).

Por lo que dentro de la imagen que se pretendía conformar sobre los Estados-Nación, la cual partía del desconocimiento de las diversas realidades étnicas y en las declaraciones de igualdad jurídica de todos (Escobar Ohmstede, 2010:44), el Estado terminó esgrimiendo un conjunto de políticas de asimilación en un proceso de homogeneización jurídico, político y social, en donde aunque se podría argumentar que no representaban un ejercicio de “limpieza étnica violenta” (Escobar Ohmstede, 2004:22), por el hecho de modificar una raza sin destruirla físicamente (Pimentel, 1864:233 en Villoro, 2013:181), se pasaría por alto que la eliminación de culturas a través de la imposición de políticas públicas de homogenización, si responde a un ejercicio de limpieza étnica, que de hecho pretendía eliminar, como vocación histórica, cualquier otra forma posible de sociabilización que no respondiera a los patrones culturales definidos por el proyecto integracionista del Estado y su superetnia nacional.

Sin embargo, aunque pareciera que todas estas legislaciones son en un principio parte de un ataque directo a las comunidades indígenas, bajo la óptica liberal en realidad parten contra la estructura social del régimen colonial, la cual defendía la segregación jurídica. Además, las formas antiguas del orden indígena se asumían como órdenes autocráticos, jerárquicos y cerrados, por lo que las

directivas liberales tenían la intención de evitar el abuso por parte de los poderes locales (Escalante Gonzalbo, 1998:186). Ya que como expone Escalante Gonzalbo (1998:186), las políticas que se enfocaron de forma “implacable” contra las realidades étnicas, no tenían el propósito de “negar los valores indígenas” en el sentido de ser políticas destinadas a un grupo en particular; no se trataba entonces de una oposición “entre el Estado y los diversos grupos étnicos, a quienes el primero declaró la guerra cuando éstos no se avinieron a sus leyes y mandatos” (Florescano, 1998:488 en Escalante Gonzalbo, 1998:186), pues la misma virtud característica del Estado consiste en la imposición de sus “leyes y mandatos”, por lo que la condena de esta acción por parte del Estado Absoluto, no sería sino la condena del Estado mismo como institución (Escalante Gonzalbo, 1998:186), incluidos tanto un Estado multicultural que impusiera sus valores y mandatos, como los “microestados” de los antiguos cuerpos y la imposición de sus usos y costumbres. Estas políticas trataban, más que nada, de un choque que fue constante en todas partes donde se implantó el proyecto liberal, ya que este se concebía como una la lucha contra las tradiciones: fueran estas comunitarias, gremiales, religiosas o jerárquicas (Escalante Gonzalbo, 1998:188). Por lo que las acciones del liberalismo mexicano no se destinaban en exclusivo hacia lo indígena, sino hacia lo que representaba a la sociedad del “antiguo orden”, en donde lo indígena se encontraba.

Sin embargo, la construcción de la Nación, terminaría por referir a un simbolismo cultural y étnico, que representaba el producto de una elección consciente por parte de las élites político-económicas liberales para alcanzar ciertos objetivos sociales. De esta forma, el nuevo Estado “centralizador” incorporaría elementos del simbolismo étnico y cultural en su “nuevo” nacionalismo (Escobar Ohmstede, 2010:43), que sumándose con el imaginario de la pugna entre lo tradicional y lo moderno, terminaría por dar forma a una “nueva” etnia, que se colocaría “a sí misma” como punto de ruptura en contraposición al criollo retrogrado y al “indio salvaje”; el mestizo. Entendiendo a este, no como un mero concepto racial, sino como el simbolismo por el que un conglomerado social adquirió un carácter mítico (Villoro, 2013:177), es decir, ya no se trataría solo de

una clase social (la burguesía liberal), sino de la conformación de toda una identidad nacional que se concebía “a sí misma” como la base de una nueva sociedad y de un nuevo orden. Se trataba entonces de la forma en que el Estado liberal se etnificaba para darle sentido a la unidad que proponía e imponía, creando la idea del “mestizo” como el grupo más excelente, como el único capaz de lograr aquella unidad que se consideraba indispensable para formar una nacionalidad y una patria. Ya que el “mestizo” se construyó como la representación misma de la absorción de todos los grupos, costumbres y deseos, a la unidad de una comunidad de sentimientos, actos e ideas en el proyecto de la “nueva sociedad”.

Pero en esta nueva identidad étnica ocurriría otro contraste binario, que se reflejaría en el “indio” como el contrario al mestizo por excelencia (Villoro, 2013:184). De aquí surgió otro proceso de singularidad, donde el indígena sirvió para que el mestizo se hiciera consciente de su proyecto de unidad, ya que aquel se convertiría en el símbolo contrario de ésta; representando el desgarramiento y la heterogeneidad (Villoro, 2013:180) de lo que debía ser la unidad de la Nación. Este imaginario se sostendría en la necesidad de la integración de una sociedad desintegrada, que se conformaba por “dos pueblos”; con los criollos (liberales) y “mestizos” de un lado, y con un conjunto de etnias con un profundo desprecio por las formas de vida ajenas a las suyas por el otro (Ángel Lara, 2010:163), se trataba pues de “dos pueblos diferentes en el mismo terreno; pero [...] dos pueblos hasta cierto punto enemigos” (Pimentel, 1864:218 en Villoro, 2013:172) “cuya relación estaba marcada por una guerra civil latente” (Ángel Lara, 2010:163).

De esta manera, a partir de la premisa de que la disolución paulatina de las formas tradicionales era la única vía para lograr la integración nacional, los liberales del siglo XIX intentaron realizar una tarea de ingeniería social, uniendo voluntades para resolver un problema social antes de que este se convierta en una guerra civil (Ángel Lara, 2010:164), lo que se logra, pero solo mediante la fórmula de desconocer la civilidad del “indio” sublevado. Considerándolo de cualquier otra forma, la implementación del imaginario moderno produjo grandes

rebeliones civiles por parte de quienes se opusieron a este. Por lo que “la virtud” de los liberales juaristas al tratar de evitar la escalada de los conflictos a través de la definición del primer proyecto de Nación incluyente (Ángel Lara, 2010:163) debe verse en cuanto a una inclusión condicionada, dirigida e impuesta, que permitió y exigió la entrada al proyecto de la modernidad, siempre y cuando no se le cuestionara.

Es por eso, que el éxito del proyecto liberal en cuanto a la formación de una unidad nacional dependerá de la óptica con la que se juzgue. Para Mallon (en Escobar Ohmstede, 2010:43), el Estado liberal decimonónico fracasa en sus intentos de crear y aplicar un modelo incluyente, esto, porque las nociones de Nación y ciudadano se aplicaron solamente al “blanco”, al alfabeto y al propietario, lo que de hecho, excluía a gran parte de la población. Mientras que para Thomson y La France (1999, en Escobar Ohmstede, 2010:43), el proyecto de Nación que fomentó México en el siglo XIX fue un éxito, “aunque su contraparte de construcción del Estado no llegó a los mismos niveles”. Por su parte, para González (2000:705) la obra del gobierno logró la consolidación de la patria que se proponía (pese a ciertos obstáculos); creciendo y vigorizando la conciencia y sentimiento de una América mexicana en donde la gran mayoría del pueblo, “que ni siquiera se sabía ni sentía mexicano en épocas anteriores”, por fin “contrajo el sentimiento y la conciencia de una nacionalidad integrada por un territorio, un pueblo mestizo, producto de la fusión de dos razas y dos culturas [y] una historia común”. Logrando formar su “religión cívica” en los términos de Bellah (1966, en Baumann, 2001:61):

Con santos patronos (Cuauhtémoc, Hidalgo, Morelos, los Niños Héroes y los mártires de la Reforma), con símbolos venerables (la bandera, el escudo y el himno), con calendario de fiestas y conmemoraciones cívicas (5 de mayo, 16 de septiembre y otras) y con una complicada liturgia de discursos, campanadas, alaridos, cohetes, desfiles, ofrendas florales y balazos (González, 2000:705)

De esta forma, para González, la construcción nacional del proyecto liberal, por lo menos el efectuado por la República restaurada, es “prodigioso” si es “mirado desde el punto donde partió”, pero pobre “si se le mira desde las metas que se propuso” (González, 2000:652).

Para Ángel Lara (2010:164) el plan de hacer de México una Nación, “dotándolo de unidad cultural”, se quedó en eso. Ya que si por un lado el proyecto liberal, al sostener que cualquier tipo de estructura diferente a su proyecto e imaginario “contradecía la consolidación del Estado nacional mexicano y atentaba contra el principio de igualdad”, pues el proyecto de formación y desarrollo nacional “debería ser uno solo por lo que era necesario que todos los habitantes se sintieran atraídos por una única identidad que permitiera el desarrollo homogéneo de todas las regiones” (Ángel Lara, 2010:164), por el otro lado, estas mismas “aspiraciones liberales de eliminar los privilegios al considerar a todos como iguales”, produjeron “que los que eran diferentes culturalmente a los valores y procedimientos del derecho dominante vivieran ignorados y en condición de desventaja ante las instituciones públicas” (González Galván, 2011).

Al punto que la igualación jurídica del indígena no terminó de la mano con una igualación de oportunidades en términos socio-económicos, ya que en términos efectivos, no se buscaba emparejarlo con los sectores dirigentes, sino con la clase proletaria (Guzmán Urióstegui, 2010:116). Se pretendió dividir y repartir las tierras de los pueblos indígenas y eliminar sus estructuras de gobierno y autoridades étnicas, considerándolos como ciudadanos con derechos políticos y como parte de la Nación y no como miembros de otras “naciones” dentro de una mayor. Sin embargo, los gobiernos republicanos tendieron a establecer la presencia indígena en el proyecto de Nación en cuanto meros contribuyentes fiscales y mano de obra. De esta forma, la igualdad no se concretó en lo jurídico ni en la realidad, más sí en lo fiscal (Escobar Ohmstede, 2010:44-45). Esto replicó a las reformas borbónicas, que pretendían cambiar las “formas de explotación colectiva de la tierra de los pueblos por el régimen de propiedad individual” en aras de aumentar los ingresos monetarios de éstos al monetizar aún más la economía

de los pueblos, y aunque ésta disposición estaba lejos de beneficiar a los pueblos, su objetivo no eran estos sino la extracción de mayores excedentes de los que ya captaba la Real Hacienda a través del tributo y las obvenciones eclesiásticas (Florescano y Menegus, 2000:388). Bien que la justificación y el ideal detrás de estas políticas pueden cambiar de conformidad al paso de una monarquía a una república, pero la lógica y el proceso en que se desarrollaban siguió la misma línea.

En este sentido, con respecto a los grupos abandonados la expansión del Estado Absoluto liberal, no pasó de ser un intento, pues no logra otorgar los elementos necesarios para la asimilación efectiva de sus directrices. Se trató de un esfuerzo constante por impedir que otras estructuras de poderresistencia mantuvieran un control y gobierno efectivo en sus espacios sociales, restringiendo o tomando sus facultades y atribuciones, pero a veces, solo de manera formal. Así, el Estado no fue capaz de reemplazar de forma efectiva a las demás estructuras de organización social, y no logró por lo tanto su expansión ni la de la Nación. De esta forma, el Estado propuso e impuso la Nación pero sin otorgar los mecanismos necesarios para la apropiación efectiva de esta por parte de las personas al no producir mecanismos reales para que gran parte de la población pudiera acceder a los beneficios del proyecto<sup>7</sup>.

Si en la sociedad tradicional, el indígena había quedado fuera de la movilidad social por las mismas políticas que protegían su modo de vida a través de una heterogeneidad reconocida que terminó por limitar sus opciones, el imaginario igualitario del proyecto liberal, en realidad nunca resolvió esta situación,

---

<sup>7</sup> Se crea por ejemplo la ley Martínez de Castro, promulgada el 2 de diciembre de 1867 para el Distrito y territorios federales, haciendo obligatorio el aprendizaje de las primeras letras, dando a la enseñanza en su conjunto un cariz positivista, nacionalista y *homogeneizante* (González, 2000:651), pero al mismo tiempo, no se crearon las condiciones para que esta ley fuera aplicada en la totalidad del territorio en el que el Estado existía formalmente.

pues terminó sumergido en la incapacidad de una distribución igualitaria de las oportunidades y los accesos a la nueva forma de sociabilidad que intenta imponer. Por lo que aunque durante el gobierno juarista “se van a sentar las bases del ordenamiento jurídico para regir por igual a todos los grupos de la sociedad”, en la construcción legal de un imaginario nacional basado en la homogeneidad e igualdad, se terminó atacando los “intereses comunitarios que amenazaban con fragmentar de nuevo a la Nación”, por lo que tocaría al régimen de Díaz el “tratar de reconciliar los intereses afectados para intentar otra vez la integración nacional” (Ángel Lara, 2010:166), esto, a través del regreso no formalizado de un nuevo pactismo.

### **Conclusiones preliminares**

Las Reformas Borbónicas y el desarrollo del proyecto del Estado Liberal respondieron a una nueva concepción del Estado y un nuevo imaginario social “igualitario”; que planteaba un *Estado Absoluto* que se orientará a organizar todas las actividades en un territorio a través de la apropiación de atribuciones sociales, aplicando el *control* total sobre un territorio (entendiendo por *control* a la capacidad física y energética para *reordenar* los elementos del medio ambiente (Adams, 2007:56), y que oponiéndose a la estructura de sistema “tradicional” del pactismo monárquico, se sustentaría en una hostilidad hacia los cuerpos bajo un concepto unitario de la soberanía como una relación binaria y sin intermediarios entre el poder y los individuos; el Estado y los “ciudadanos libres” e iguales (Guerra, 1992:25). Sin embargo, en este proceso de expansión de facultades del Estado Absoluto, resultó importante no solo el control de los recursos, sino el lograr que el comportamiento de los individuos coincidiera con los objetivos de este, para que los individuos concordaran racionalmente con lo que deseaba para ellos, lo que refiere al ejercicio de *poder* (Adams, 2007:58).

Este nuevo Estado Absoluto, sería una respuesta contra el sistema pactista de los Habsburgo, el cual requería de la coordinación con cuerpos y corporaciones locales. Es por esto que para lograr su expansión, el nuevo Estado Absoluto

requirió, no de un poder coordinado, sino de una concentración de poder, donde aunque existan organizaciones que realizaban operaciones, estas estarían reglamentadas por el Estado, esto, porque la reducción de los poderes locales parece ser un requerimiento necesario para la consolidación de un poder central en los términos que se planteaban las reformas borbónicas. Por lo que no solo se trataba de adquirir poder a través del control y de este, adquirir más poder, sino que se trataba de un proceso de “dos frentes”, donde el control y el poder servían no solo como partes del proceso de expansión de una estructura sino como mecanismos para frenar la expansión de otra así como la contracción de sí misma.

Por lo que la resistencia a la expansión del Estado Absoluto resultaría ser el ejercicio de una oposición a la sujeción a una poderresistencia externa que intentaba limitar el control de recursos de otra local. Ya que la expansión de una poderresistencia, en este caso; el Estado Absoluto, parece ir de la mano con un replanteamiento y reorganización de la economía al tratarse de un proceso de adquisición de control de recursos que antes se encontraban bajo el control de otra estructura de poder, esto porque al expandirse el dominio de una estructura desde un centro se requiere de una reorganización de las formas de control y administración de los recursos. Ahora, respondiendo a las ventajas que representa la etnia como la organización social más económica en términos energéticos (Adams en Tyrtania, 2007:33-34), y ante qué ejercicio el poder depende de la presencia de un entendimiento común, de motivación y comportamiento racional (Adams, 2007:59), la expansión “energética” del Estado Absoluto terminó por crear una superetnia; la Nación, ya que en su expansión requería de un mayor gasto para administrar de mejor forma su creciente aumento en inversión de energía y materia, por lo que en esta necesidad de “ahorro” energético, la homogenización de mecanismos de coordinación -lengua, valores públicos y leyes comunes- sirvió como una forma de compensar la inversión y asegurar la estabilidad de la estructura.

Por su parte, para lograr la identidad de la Nación, se tendrán dos vías, la *singularidad*, que reproduce los rasgos singulares que caracterizan a un conjunto

social (Villoro, 1998:60), y *la autenticidad*, que enfoca la identidad, la imagen de “sí mismo”, como obra de un proyecto (Villoro, 1998:60). Siendo que en esta autenticidad, lo que importa no es tanto la diferencia con respecto a otras comunidades sino la misión histórica que una comunidad se determina a sí misma. De esta forma, el proyecto liberal al optar por una vía de autenticidad, se asumió como una misión histórica, que entendía y juzgaba la realidad social en términos de su propio proyecto. Sin embargo, la vía de la singularidad no quedaría plenamente superada, ya que la identidad definida por la autenticidad, marcaría la adherencia al proyecto como la base de su propia singularidad; esto sería la paradoja de la singularidad en la autenticidad en el proyecto liberal, ya que en el “pacto voluntario de los individuos” que proponía, terminó por delimitar las condiciones en que el “hombre libre” sería tal para formar la asociación voluntaria con sus semejantes. Se trató pues de una libertad condicionada en los términos que imponía el rector de la modernidad; el propio Estado Absoluto.

Por lo que se trató de una inclusión condicionada, dirigida e impuesta, que permitió la entrada al proyecto de la modernidad, al tiempo que la exigía, pero siempre y cuando no se le cuestionara. Y en donde la formación de una Nación, de conformidad a proyecto liberal, refería a una comunidad de valores tan compartidos por todos sus miembros, que no había cabida para “un otro” ajeno a esta visión del mundo moderna y progresista. Definiendo esto a través de una identificación por contrastes binarios, en la que la definición de una “otredad” antagónica se presenta, a través de la vía de la autenticidad, de una forma tal, que en lugar de separar a “el otro” pretende extenderse por sobre este. Haciendo que la agresión del proyecto a formas “antagónicas” de sociabilización, partan de su propio carácter de inclusión, pues pretende integrar a toda estructura sobre la que se expande a condición de una imposición de sus propias formas de gobierno y control. Esto, porque para los liberales decimonónicos la heterogeneidad era vista como una enfermedad que aquejaba lo que debía ser un cuerpo sano constituido por elementos iguales en sus valores y costumbres, trabajando unidos bajo una misma concepción del mundo y una única voluntad política.

Sin embargo, la construcción de la Nación, terminaría por referir a un simbolismo cultural y étnico, que sumándose con el imaginario de la pugna entre lo tradicional y lo moderno, terminaría por dar forma a una “nueva” etnia, que se colocará “a sí misma” como el punto de ruptura en contraposición al criollo retrogrado y al “indio salvaje”; el mestizo. Entendiendo a este como la conformación de toda una identidad nacional que era concebida como la base de una nueva sociedad y de un nuevo orden, así como la forma en que el Estado Absoluto liberal se etnificaba para representar la absorción de todos los grupos, costumbres y deseos a la unidad de una comunidad de sentimientos, actos e ideas de su propio proyecto. Sin embargo, con respecto a los grupos abandonados, la expansión del Estado Absoluto liberal, no pasó de ser un intento, pues rompió el propósito de su proyecto al no lograr otorgar los elementos necesarios para la asimilación efectiva de sus directrices. De esta forma, el Estado propuso e impuso la Nación, pero sin otorgar los mecanismos necesarios para la apropiación efectiva de esta por parte de las personas, al no producir mecanismos reales para que gran parte de la población pudiera acceder a los beneficios de su proyecto.

## Capítulo 4

### **Autonomía local y certidumbre cultural; la adaptación y readaptación de la Nación en la formación del Estado posrevolucionario**

Habiendo analizado el desarrollo del Estado Absoluto mexicano como poderresistencia de dominación, formada a través de un proyecto de homogenización social sustentada en un imaginario social “igualitario” que se expandió como sistema de control y poder sobre espacios sociales determinados, compete ahora revisar la forma en que este Estado Absoluto se ajustó a las limitaciones energéticas que impuso su propio modelo de administración de recursos, pasando de un sistema neo-pactista de negociación y coordinación con nuevos poderes económicos extra-estales de la base empresarial liberal, para luego, posterior a la revolución, reconfigurarse en un Estado de Bienestar, que justificaba un nuevo impulso de centralización de facultades sociales y económicas por medio de una formación de una estructura de bienestar y seguridad social, que legitimaba su dominación a través de una organización corporativa capaz de procesar y controlar demandas sociales mediante mecanismos clientelares.

Esto, con el objetivo de lograr una expansión más eficiente por medio de la apropiación de las atribuciones de las culturas dominantes locales, ajustándose a los símbolos, significados y valores de éstas al brindarles mecanismos y espacios a través de los cuales pudieran legitimar su propia dominación.

El resultado sería una estructura que aseguraba las dominaciones centrales y locales pero por medio de un proceso hegemónico de tensión constante, en donde el Estado y las culturas dominantes locales requerían de los poderes y controles ajenos para asegurar una certidumbre económica que a su vez asegurara la certidumbre cultural de su poderresistencia.

#### **4.1 Del Neo-pactismo porfiriano a la centralización económica posrevolucionaria**

Entre la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX, las naciones Latinoamericanas experimentaron un proceso de desarrollo económico liberal, fuertemente dependiente del capital extranjero para garantizar su esfuerzo expansivo (Adams, 2007:163-164) y como una forma de garantizar también el acceso a una soberanía autónoma consolidada por la pertenencia a un libre mercado estable, protegido por el Estado; sin embargo, esto significaría, al menos en el caso estudiado de México, el establecimiento de un nuevo pactismo, determinado por la negociación del Estado central con poderes locales extra-estatales. Esto, porque uno de los rasgos característicos de este periodo de expansión económica sería el surgimiento de fuerte base empresarial, tanto nacional como extranjera, como detentadores “monopolísticos de poder en ciertas áreas geográficas particulares”, estableciendo enclaves económicos en regiones que resultaban de poco interés para las sociedades nacionales (Adams, 2007:164).

En su primer periodo (1876-1880), el gobierno de Díaz mantuvo una actitud de cierto diálogo y negociación con los pueblos del país, muchos de los cuales lo habían secundado en su intento por alcanzar el poder nacional (Falcón, 2005:1038). Esto, porque el mismo Díaz llegó al poder como un “héroe de la resistencia popular, montado en una coalición compuesta por múltiples movimientos regionales contrahegemónicos”, por lo que es esta misma coalición, en su conjunto, lo que le da 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 en Mallon, 2002:138). Sin embargo, este equilibrio de la coalición comenzaría a cambiar, desplazando su centro cada vez menos en las alianzas o movimientos populares, trasladándose 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 en Mallon, 2002:139). Después de 1900 el gobierno

negoció menos y se impuso más por medio de alianzas con poderosos grupos regionales (Tutino, 2002:55).

Esto puede verse como la manifestación de un re-ajustamiento de la poderresistencia gubernamental para legitimar y asegurar la estabilidad de su dominación, siendo una postura no tanto ideológica como pragmática. El gobierno de Díaz aún estaría caracterizado por la negociación, pero cambiaría en cuanto a los agentes con lo que realizaba esta. Por un lado, mantendría la legislación anticlerical, pero llegando a un acuerdo con la jerarquía religiosa y reduciendo los desafíos en contra de las culturas y las comunidades profundamente religiosas a la vez continuaba con la privatización de las tierras comunales, pero ahora a través de un liderazgo local, lo que le permitía mediar en los conflictos provocados por esta. Por lo que aunque las privatizaciones provocaran todavía una resistencia local, no significaban un desafío a su dominio (Tutino, 2002:47-48), aunque este cambio de fuerzas en el equilibrio porfiriano resultaba en un importante factor en el desencadenamiento de los movimientos populares que encabezaron “La Revolución” de 1910 (Mallon, 2002:139).

Estos ajustes del régimen para reducir las rebeliones locales aún fueron parte del mismo proceso expansivo del Estado Absoluto liberal, y el replanteamiento y reorganización de la economía por parte de este. Por lo que en su proceso de *expansión energética*, mantuvo una “continuación necesaria de la reforma agraria liberal”, expropiando las propiedades comunal y eclesiástica, para acelerar el proceso de concentración de la tierra en grandes latifundios (Preciado Silva, 2001:12). Sin embargo, esto no solo no representaría el fin de la lucha por parte de estructuras de *poderresistencia local*, sino que produciría que el Estado liberal mexicano terminara por generar lo contrario de lo que se propuso el proceso del Estado Absoluto; unidades de poder coordinado en una nueva estructura de intermediarios “entre el poder y los individuos” que mediarían facultades entre el Estado y sus “ciudadanos libres”. De este modo, el Estado pasaría a proteger “una

multiplicidad de dominios únicos”<sup>8</sup>, los cuales pudieron tomar decisiones independientes del gobierno nacional (Adams, 2007:164), el cual les otorgó poderes y controles más o menos equivalentes, al tiempo que perdía la capacidad para centralizarlos, dando lugar a nuevos cuerpos sociales que mantendrían su propia autonomía en controles y poderes locales, y con los cuales tuvo que negociar.

Ahora, esto no fue un problema al principio, de hecho, respondió a una forma por hacer más eficiente la formación de la “República liberal”, que al requerir de una enorme inversión en recursos políticos y militares, optó completamente por confiar en la capacidad económica de esta nueva unidad de poder coordinado de los capitalistas extra-estatales, utilizando los recursos generados por este para “pacificar” el territorio de rebeliones, para reconstruir instituciones, reacomodar las diversas ramas de poder y crear o precisar leyes fundamentales que permitieran encauzar la administración (Falcón, 2005:983-984). De aquí que la respuesta clave de la élite política a las rebeliones, consistió en solidificar y hacer más operativa su unión con los principales afectados: los acaudalados de la región (Falcón, 2005:1010). Por lo que los hacendados resultaron ser parte de una nueva poderresistencia local íntimamente ligada a los mecanismos del Estado central para garantizar el control de recursos. Pero esto no implicó que aunque existiera una semejanza en cuanto a medios -la privatización de la tierra y la formación de una economía orientada al mercado- tanto el Estado por un lado y los hacendados y empresarios por el otro, pertenecieran a la misma estructura de poderresistencia.

---

<sup>8</sup> Adams (2007:163) expone la existencia de dos tipos de “dominios”, con “particular importancia en el desarrollo de estructuras de poder”; los unitarios, o únicos, y los múltiples, que se diferenciarán en cuanto al número de líneas de poder que relacionan al miembro de un nivel inferior con los de niveles superiores. En lo que respecta a los dominios unitarios, “los miembros de niveles inferiores existen básicamente dentro de un monopolio de poder mantenido por un solo dominio de nivel superior”, mientras que en el múltiple, los individuos de un nivel inferior tienen acceso al poder de más de una unidad en los niveles superiores.

Para Zermeño (1978:320 en Basáñez, 1990:60), ni en su origen, ni en su razón, ni en su momento actual, el Estado puede ser considerado como el instrumento de una clase, ya que el principio de hegemonía en su “acepción más global” nunca ha estado, y no puede estar ligado a una clase en específico, por lo que no puede concebirse al Estado mexicano como el instrumento de la clase capitalista, aunque siguiendo esta misma lógica, Zermeño tampoco define un Estado mexicano comprometido con las masas. Ahora, esto nos lleva ahora a tratar el concepto de “hegemonía”, en donde sería prudente tomar la postura de Florencia Mallon (2002, 2003), quien plantea el rechazo de la concepción de hegemonía como la “creencia en, o la incorporación de la ideología dominante” (Mallon, 2003:85). Por su parte, ella plantea que la hegemonía debe considerarse, no estadio de dominación logrado, sino como una “serie de procesos sociales, continuamente entrelazados, a través de los cuales se legitima, redefine y disputa el poder y [su] significado a [y en] todos los niveles de la sociedad”, de manera constante en un proceso de nunca acabar (Mallon, 2003:85).

De este modo la estructura de poderresistencia de los hacendarios y la del Estado-nacional tuvieron su “comunidad” en cuanto a un fin diferente a través del medio compartido de la liberación del mercado, pero esto no quiere decir que esta unión, tan típica del mundo del poder en el siglo XIX mexicano, y que constituyó una pieza clave en la contención de las grandes insurrecciones de la época, fuera una unión exenta de complejidades y tensiones (Falcón, 2005:1010-1011). Como una segunda cuestión, íntimamente ligada a la comunidad de medios entre empresarios y el Estado, fue lo concerniente a la "cuestión social", entendiendo esta como el diagnóstico y acciones encaminadas a aliviar las difíciles condiciones de la inmensa mayoría de los mexicanos. Para el mundo capitalista de principios de siglo XX mexicano, todo aquello, quedará simplemente relegado:

Tanto por constreñimientos fuera de la voluntad —la enorme inestabilidad interna y las arcas siempre vacías de la Nación—, como porque la mayor parte de los gobernantes y hombres de ideas consideraban que la acción del Estado no debería encaminarse a resolver directamente estas

cuestiones. Se pensaba que el poder público no sólo debería estar alejado de toda ley o acción que regulase los factores de producción y el libre juego del mercado, sino que cualquier intromisión dañaría una evolución social sana y armónica. La época en que el Estado se vio a sí mismo como responsable de normar los nexos entre clases en las fábricas, talleres, minas y haciendas, habría de esperar hasta la revolución mexicana (Falcón, 2005:983-984).

Esta visión clásica de la mano invisible simplemente no se presentó y solo sirvió para justificar una marcada ausencia de cualquier responsabilidad social por parte de los poderes públicos, aliados con una nueva elite financiera. De esta forma, el Estado absoluto liberal, se volvió una pieza elemental en su propia pérdida de control de los recursos “nacionales”. Y sería este mismo proceso de “liberalización”, el que terminaría por incrementar la incertidumbre y la inseguridad, tanto para la enorme masa de individuos “libres” como para el mismo Estado absoluto liberal. De aquí resultó un “contexto social caracterizado por políticas orientadas al mercado” que produjeron una “desvinculación entre las instituciones tradicionales” y una creciente “desestructuración social” (Vera y Valenzuela, 2012:277). Esto, porque la igualdad cívica que el Estado absoluto liberal luchó por consolidar solo minó la propia certidumbre del “ciudadano libre”, amarrándolo a las fuerzas del mercado sin que pudiera contar con algún mecanismo individual o social al cual poder aferrarse, ya que "en una sociedad desigual en términos materiales, la afirmación de la igualdad formal puede ser violentamente agobiante, (y de hecho) es en sí misma una forma de dominio" (Weber, 1985:187 citado en Joseph y Nugent, 2002:42), que en el caso mexicano se acompañó de la pérdida del espacio público de la comunidad y de la seguridad que esta ofrecía, por lo que el individuo quedaba a la deriva, solo con sus propias fuerzas, facultades y recursos para resolver sus problemas.

Las minorías sin tierra se convirtieron en mayorías, obligando a los hombres y a las mujeres a tener que buscar nuevas formas de sostener a sus familias y a sus comunidades, al punto que para principios del siglo XX, grandes partes del país eran “un modelo de capitalismo agrícola de desesperación social” en donde

basarse solo en el trabajo temporal creaba una dependencia de incertidumbre creciente. Con esto, las autonomías comunitarias y la economía de las familias se trastocaron (principalmente en el altiplano central) ante el embate del capitalismo porfiriano (Tutino, 2002:52-54). De esta forma, el proyecto liberal no terminó sino produciendo una situación social, que por un lado contaba con individuos auto-costeables y por otro una enorme masa de ciudadanos de *iure* incapaces, por un lado, de acceder a la certidumbre de una individualidad de mercado respaldada por el Estado y por el otro imposibilitados de volver a recobrar la certidumbre de sus autonomías de las propiedades comunales. De aquí que en este escenario se terminara por optar por cualquier opción que representara el rescate de una esfera pública que prometiera lograr satisfacer las necesidades sociales.

Por lo que el gran defecto del Estado liberal mexicano y razón de su futuro colapso, no fue la construcción de libertades económicas, en mayor o menor medida, sino el no producir las condiciones para que estas estuvieran al pleno acceso de todos. Los abandonados, no buscaban entonces las libertades liberales del mercado, sino la seguridad de una estructura que representará tranquilidad y seguridad laboral y social, lo cual vendría con la ampliación de las facultades del espacio público; eso hizo que el engrosamiento del Estado posrevolucionario y el mayor dominio de este sobre asuntos sociales no se presentará como una “consecuencia imprevista”, sino como un resultado planeado y deseado, sobre el cual, el propio Estado emprendería una nueva fase expansiva, ahora justificada y legitimada a través de la formación de una estructura que asumiera responsabilidades y otorgara beneficios sociales.

Para Roux (2009), la Revolución mexicana resulta ser la expresión condensada de un largo ciclo de violencia agraria, que derrumbaría a un grupo gobernante, impulsando la creación de un nuevo orden constitucional y restablecería la relación de capital al reconocimiento y preservación de *sociedades comunitarias agrarias*, “frenando un proceso desatado en el siglo XIX y acelerado durante los años de la “modernización” porfirista” (Roux, 2009:252). De aquí que el Estado posrevolucionario estuviera fincado “sólo parcialmente en

premisas liberales”, centrando su imaginario en una sociedad sectorial y no una plenamente individualista, en donde los capitalistas podían ser dejados de lado deliberadamente, al punto que las grandes empresas privadas quedaron fuera de la estructura oficial del partido (Gledhill, 2002:216-217). Aunque esto no quiere decir que el Estado posrevolucionario no siguiera siendo parte del mismo proceso de expansión del Estado Absoluto. Al contrario, se trató de una adaptación del proceso que se reajustaba a las nuevas condiciones sociales y económicas globales para lograr una expansión energética aún más eficiente que su antecesor liberal.

Por lo que a partir del gobierno de Cárdenas se extendería la base popular del Estado y su estructura de partido único al activarse una reforma agraria y nacionalizando la industria petrolera, intentando a través esto establecer una serie de dominios múltiples. Con ello se lograron debilitar los dominios únicos -aunque tomando las precauciones necesarias para no destruirlos, ya las oligarquías y sus dominios privados seguirían siendo rentables en términos de riqueza- (Adams, 2007:165-166), estableciendo “nuevas líneas de poder que corrían de manera directa del gobierno hacia el pueblo a través del establecimiento de organismos nuevos creados específicamente para desafiar los dominios unitarios establecidos” (Adams, 2007:166). Aunque si bien todo esto solo pocas veces logró destruir la base de poder de los dominios únicos, si los obligó a abrirse y terminó por debilitar sus controles monopolísticos de recursos y “el poder unitario que mantenía sobre las poblaciones”, generando una expansión más grande por parte del Estado al otorgarle una mayor centralización del poder (Adams, 2007:166-167).

Por su parte, las elites gobernantes encontraron que el proceso de dominios múltiples era satisfactorio “mientras tuviera efectos perniciosos sobre sus competidores”, por otro lado, las nuevas fuentes de poder, liberadas por la ruptura de los dominios unitarios, terminaron por crear un poder central de tal magnitud que el proceso natural de concentración apareció en toda su fuerza, iniciando un nuevo proceso de formación de los dominios únicos, pero ahora a nivel nacional y

con el Estado como detentador único del dominio (Adams, 2007:167). Adams resume este “patrón general” como:

El paso de unos dominios únicos anteriores, de menor escala, hacia la formación de dominios múltiples que sirvieran como mecanismos para la destrucción de los primeros; luego, con el continuo crecimiento económico y demográfico y el desarrollo de la riqueza liberada por la ruptura de los dominios únicos, resurge la concentración de poder en la formación de nuevos dominios únicos, mucho más grandes y de escala nacional (Adams, 1970 en Adams, 2007:168).

Ahora, si bien la fue la revolución la que luchó por destruir muchos de los “viejos dominios únicos”, sería la depresión de 1929, la que acabaría el sistema de los dominios únicos (Adams, 2007:165). Y es precisamente en esta fecha, cuando Cárdenas consolidaría el Estado posrevolucionario; al aprovechar la oportunidad y “consolidar al Estado en un tiempo de debilidad capitalista y globalización en retroceso” (Tutino, 2002:58). Será en este período donde se reconstruirán las autonomías agrarias y se incrementaría tanto la industrialización como el apoyo del derecho de los trabajadores a organizarse y negociar salarios y mejores condiciones de trabajo (Tutino, 2002:58), pero todo bajo una tutela estatal que promovía la autonomía al tiempo que la condicionaba a su dirección, aunque esta limitación no fue ni tan completa ni tan unidireccional, teniendo el propio Estado que condicionarse y adaptarse a las realidades locales y sus dominios comunitarios.

Por lo que la fecha de la crisis y la selección del Estado para apoyar a los campesinos tiene que ligarse para entender la razón de uno de los proyectos más importantes para la expansión del nuevo Estado Absoluto posrevolucionario, ya que al igual que los Estados Absolutos que le precedieron, buscó su dominación y autonomía a través de la base productiva que le representaba mayores ventajas en cuanto al control de recursos y a la eliminación de intermediarios de poder, en este caso el campesinado. El proyecto fue la reforma agraria. Por su parte la depresión puso en crisis un sistema de coordinación entre poderresistencias sobre

el cual el Estado Absoluto liberal regulaba y ejercía control sobre sus recursos, pero también abrió el camino para que los Estados nacionales pasaran a ejercer mayor control en la economía nacional, quitándole el poder a los dominios únicos privados debilitados por la crisis (Adams, 2007:165), aunque eso no significaría que se también se hubiera renunciado al capitalismo, más bien, en el caso del Estado posrevolucionario, lo que se tuvo, fue una nueva expansión y la eliminación del poder coordinado económico a manos de los dominios únicos extra-estatales a través de la centralización de las facultades económicas, al punto de cimentarse las bases de un capitalismo de Estado, eliminando todo intermediario entre la base productiva y la dirección central. Es decir, el Estado posrevolucionario trató de posicionarse de manera competitiva en una estructura de poderresistencias capitalistas mundiales, pero intentando adquirir mayor autonomía con respecto a poderes capitalistas locales con los cuales antes negociaba. Al tomar las facultades de estos, lo que hizo no fue salirse del capitalismo, sino nacionalizarlo.

Esto a su vez provocó el surgimiento de gobiernos nacionales como focos de emergencia de nuevos dominios únicos. Sin embargo, como lo expone Adams, esto sucedió también en el más amplio contexto mundial de relaciones de poder, donde se produjo la concentración del poder nacional en un contexto de relaciones coordinadas cada vez más extensas, iniciándose simultáneamente la centralización de esas relaciones, de aquí los esfuerzos de las principales naciones capitalistas por mantener su hegemonía económica por medio de las compañías trasnacionales y arreglos económicos entre gobiernos (Adams, 2007:168). Y es precisamente la razón por la cual los Estados nacionales como México, se encauzaron en esfuerzos expansivos internos y a veces precipitados para mantener un nivel óptimo de autonomía con respecto a la expansión de otras estructuras energéticas de control y poder. Esto por su parte fue también la razón del choque con las resistencias por las autonomías locales, las cuales sin embargo, se regían bajo la misma lógica de asegurar su autonomía en su dominación y control de recursos en sus propios espacios sociales.

## **4.2 Hegemonía, dominación y negociación; el poder como coordinación/dominación**

El Estado posrevolucionario realizó la apropiación de las facultades económicas de los dominios únicos a través de la incorporación orgánica y sectorial de los campesinos y trabajadores urbanos al partido oficial, definido a partir del presidente Cárdenas “como una organización de masas capaz de procesar, manejar y controlar las demandas sociales, mediante respuestas selectivas y mecanismos clientelares” (de la Peña, 2002:374-375). Donde todos, desde los beneficiarios de la reforma agraria, los trabajadores afiliados a la ciudad o al campo, así como también los minifundistas rurales y los propietarios de las fincas urbanas, terminaron por vincularse corporativamente al régimen (de la Peña, 2002:375). Si bien esto no implicó que no surgieran críticas contra el autoritarismo y la corrupción, así como sobre la desaceleración de las reformas sociales (más a partir de 1948), las demandas se trataban de tal forma que podían procesarse sin cambiar radicalmente la naturaleza corporativa o las bases constitucionales del régimen (de la Peña, 2002:375).

Según lo señala Tutino (2002), la Revolución Mexicana resultó profundamente conflictiva y paradójica, por un lado se luchó por destruir un régimen y construir un México que a veces resultó liberal, *siempre capitalista* y *no siempre democrático*. Aunque lo importante a notar, es que a lo largo de las décadas revolucionarias, los nuevos gobernantes aprendieron que no podían consolidar su dominio sin negociar con los insurgentes populares que exigían la re-constitución de autonomías comunales (Tutino, 2002:55). Aunque como expone Knight (1986a:X-XI en Joseph y Nugent 2002:37), con una actitud bastante positiva, “no puede haber una alta política sin una buena dosis de baja política”, por lo que la revolución puede considerarse como un movimiento “auténticamente popular” y como un ejemplo de “esos episodios relativamente raros en la historia en los que la masa de gente influye de manera profunda en los acontecimientos”, al punto que los movimientos populares de diversas regiones que animaron la “baja política” del periodo 1910-1920 deben ser vistos como los necesarios

precursores de la revolución "estatista" de las décadas de 1920 y 1930. Aunque esto no será; ni del todo cierto, ni del todo falso.

Por un lado, el proyecto convencionalista de los movimientos populares no cristalizó y por ende tampoco la demanda popular directa depositada en este. Si bien el proceso revolucionario destruyó en primera instancia "la primacía social y el poder político de una oligarquía heterogénea y con profundas divergencias internas", generó una nueva casta militar que reemplazó a la anterior y significó la imposición sobre los ejércitos propiamente campesinos que se habían fortalecido a lo largo de la guerra, aunque un elemento a considerar sería el que estas "fuerzas sociales netamente populares" resultaron ser incapaces de reorganizar el país bajo un proyecto nacional, al punto que su simple permanencia organizada hacía imposible la reconstrucción de un nuevo orden (Basáñez, 1990:60). Ya que en el periodo posterior a la revolución, la primera prioridad del Estado consistió en consolidar y perpetuar el dominio de los caudillos triunfantes, por lo que el sistema que surgió logró una considerable estabilidad al equilibrar las fuerzas políticas, y después, al controlar cada vez más a la oposición (Rubín, 2003:144), Sin embargo, la sofocación del movimiento popular no se logró (de manera general) tanto por la represión como por la creación de mecanismos de bienestar social que "reparaban" la incertidumbre de una economía de irresponsabilidad social a través de la satisfacción de demandas y necesidades sociales y populares por parte del Estado.

Esto como parte del proceso de expansión de una poderresistencia, en este caso el Estado Absoluto posrevolucionario, al que conviene denominar por el momento como "Estado Absoluto de Bienestar", que asociado más directamente con la etapa del "Milagro Mexicano" de los 40's, asumió un nuevo proyecto de Nación con la innovación de los recién concebidos derechos sociales, pugnando (por lo menos como vocación y discurso legitimador), por una mayor equidad y prosperidad (Portilla y Octavio, 2005:108), la cual requería de un replanteamiento y reorganización de la economía a través de un proceso de adquisición de control de recursos que antes se encontraban bajo el control de otras poderresistencias.

Ahora, este nuevo Estado de Bienestar puede ser asumido, con bastante cinismo, como una operación de limpieza y saneamiento colectivamente financiada, que se realizaba mientras el capitalismo siguiera produciendo “desechos sociales que no tenía ni intención de reciclar”, o como “un dispositivo concebido para abordar las anomalías” que se presentaban como resultado del “enfrentamiento directo y cara a cara de capital y trabajo y la resolución de todas las cuestiones importantes e irritantes que se plantean dentro del marco de dicho enfrentamiento” (Bauman, 2001:33). Pero dentro de la realidad social y política posterior a la Revolución, el Estado de Bienestar tuvo fines mayores que el solo ser un mediador entre fuerzas de producción, ya que al emplear la necesidad y demanda de seguridad, legitimaba su expansión sobre espacios sociales a los que antes no tenía acceso, es decir, a través de la satisfacción de necesidades generó un lazo social para con el Estado mismo.

Por lo que si bien que el Estado de Bienestar aún se mantuvo ligado, y fue parte integral del sistema de producción capitalista, eso no quiere decir que este fuera solo un "peón" sin más intereses que los fijados por el movimiento del capital. Se trató más bien de una adecuación del sistema con fines dependientes, pero propios, siendo que lo que busca el Estado al tomar la responsabilidad necesidades sociales, era disipar una incertidumbre otra manera caía por completo sobre el individuo. El Estado de bienestar entró entonces como mecanismo de intercambio, otorgando beneficios y seguridad a cambio de la legitimación de su dominación. Por lo que sería clave para la legitimación de la expansión central y la apropiación de las facultades de los viejos dominios únicos privados y la formación de un dominio único estatal, la reducción de certidumbre en el espacio social en donde se encontraba la mayoría de la población; el campo, y que se realizará través de la reforma agraria y su “institución clave”; el ejido posrevolucionario.

Tras la revolución, México se convirtió en la primera Nación americana en donde el Estado implementó una reforma agraria de manera sistemática, haciendo que entre 1920 y 1970 se tomaran millones de hectáreas pertenecientes a

propiedades privadas (mexicanas y extranjeras) y se repartieron entre los campesinos (Nugent y Alonso, 2002:176). Aunque sería el propio Estado quien se reservó la autoridad para expedir credenciales a los ejidatarios y ser el árbitro decisivo sobre quién tiene derecho al disfrute de la tierra, ya que de conformidad a la legislación agraria, las tierras ejidales pertenecían al Estado (Bartra 1985:16-21 en Nugent a Alonso, 2002:177), al punto que las dotaciones de tierra casi nunca corresponderían a las que los campesinos habían hecho suyas a través de procesos locales y personales de trabajo y lucha, por lo que el Estado posrevolucionario, 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. No obstante estos problemas, la reforma agraria fue un éxito espectacular, en especial del régimen cardenista” (Mallon, 2002:109).

Con respecto a la reforma agraria Nugent y Alonso (2002:177) nos indican la presencia de dos posturas contrarias; por un lado, una visión optimista la considera como un conjunto de frenos justicieros, que desde una perspectiva social, actuaba “ante los aspectos más ofensivos del desarrollo capitalista en el campo”. Por el otro, una visión más crítica la considera como un mecanismo de cooptación de demandas populares y erección de “una estructura institucional a través de la cual se organizaba el proceso de producción agrícola” sobre la cual el Estado posrevolucionario fortaleció su propia posición al servicio del capital<sup>9</sup>. Pero la cuestión a exponer aquí, es que las dos visiones exponen dos caras de una misma verdad dentro de un mismo proceso; en donde la reforma agraria sería el resultado de una dialéctica entre culturas dominantes, locales y centrales como modos de ver el mundo que respondieron al mantenimiento de una garantía a la reproducción material de una vida social, que implicaba el buscar la seguridad de la reproducción de símbolos y valores que dieran certidumbre a una cotidianeidad, y esto implicaba una cuestión de organización y coordinación social en un espacio

---

<sup>9</sup> La visión optimista se encuentra en autores como Silva Herzog (1969), Simpson (1937) y Tannenbaum (1929), mientras la visión más crítica en Hamilton (1982), Stavenhagen (1970) y Bartra (1985), esto de conformidad lo señala Nugent y Alonso (2002:177)

determinado, que a su vez liaba relaciones económicas y relaciones de poder. Bajo esta óptica, la Reforma Agraria era un mecanismo de legitimación de una estructura de dominación y coordinación social centralizada, que se erigía sobre una demanda local por la certidumbre económica, realizada y garantizada por medio de un poder público. Así, el Estado, al garantizar la seguridad, garantizaba también su poder.

Por lo que la “estatización” de la economía puede ser entendida como un medio de re-estabilizar la hegemonía del Estado “mediante una masiva expansión de las redes y de los beneficiarios del clientelismo del Estado”, y de aquí que para muchos mexicanos “este periodo ahora parece una especie de época dorada, en la que por fin un mejor porvenir se acercaba” (Gledhill, 2002:209), en donde la reforma agraria y la formación de una clientela en el Estado y sus patrones de desarrollo, era lo que hacía para muchas comunidades el poder volverse productores integrados en redes económicas y políticas extracomunitarias (Cancian 1992; Rus 1994 en Gledhill, 2002:233)

Se trató entonces de un intercambio de certidumbres económicas, que por un lado aseguraba una autonomía local (limitada, pero validada por el Estado), y por el otro, una autonomía nacional centralizada y dirigida por el Estado, como mecanismo de competitividad global y reducción de dependencia extranjera (o por lo menos así se previó). De aquí que fuera el ejido el elemento crucial a través de la cual el Estado posrevolucionario construiría una legitimidad y aseguraba su hegemonía al edificar una política *populista* que se apropiaba de una identidad *popular*, para construir un imaginario en donde era el Estado el único y verdadero representante de la Nación (Nugent y Alonso, 2002:177-178)<sup>10</sup>. Es decir, a partir de aquí la idea de “propiedad de la Nación” referirá exclusivamente a las

---

<sup>10</sup> Aunque la retórica oficial pondrá acento en “las raíces indígenas tradicionales del ejido” (a pesar de que en gran medida es una creación del estado posrevolucionario), como una forma de 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 (Nugent y Alonso, 2002:177-178).

“facultades exclusivas del Estado”, aunque este imaginario, estará también determinado y condicionado en gran medida, por las realidades y culturas locales.

En lo que respecta a la educación, se puede ver un patrón similar de dominación/beneficio. Para Tutino, el Estado Absoluto de Bienestar por un lado continuaría con la tradición de los reformadores liberales decimonónicos (que por su parte siguieron la tradición de los visionarios ilustrados), promoviendo el capitalismo y una cultura nacionalista y secularizadora al implementar un tipo de educación que atacaba las autonomías culturales de los campesinos (Tutino, 2002:56) y en donde la escuela se convertía en una manera “de enseñar a la gente a marchar al compás del estado” (Mallon, 2002:118). Si bien, para la época decimonónica, al considerar que los campesinos indígenas no estaban listos para participar en la esfera pública; los intelectuales locales, regionales y nacionales de tendencia liberal asumieron la obligación “de educar a las masas a pesar de ellas mismas”, y 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 parecieron una “espectral” repetición de muchas de estas cuestiones, combinando educación con vigilancia y capacitación con control social (Mallon, 2002: 125). Sin embargo, la clave para la implementación de la política educativa en la posrevolución se basaría en la alianza con los intelectuales locales: maestros y funcionarios políticos quienes serían cruciales “no sólo en las campañas educativas, sino también en la reconstrucción de las políticas locales”<sup>11</sup> (Mallon, 2002:125).

A diferencia de Tutino, Vaughn (en un estudio realizado sobre la historia de las fiestas patrias Puebla, 1994 en Lomnitz, 2012) nos presenta otra situación; poco después de la Revolución, las escuelas se vieron mermadas al tiempo que

---

<sup>11</sup> Esta alianza, permitió afianzar también dominios locales, al punto que como lo presenta Gledhill (2002:223), los actuales caciques priistas (de los pueblos de las tierras altas de Chiapas en el caso de su análisis) son de hecho, los descendientes de lo que fue una nueva generación de jóvenes líderes pueblerinos y maestros de escuela bilingües que Cárdenas apoyó como el instrumento de su nueva ronda de “modernización”.

aumentaba la fuerza de las comunidades agrarias y se debilitaban las élites regionales. Esto hizo que los maestros perdieran la fuerza coercitiva de los jefes políticos y no pudieran organizar cuadrillas de trabajo para apoyar las escuelas ante el hecho que los fondos federales resultaban insuficientes (Lomnitz, 2012:38). La situación cambiaría a partir de los años de la educación socialista de los años treinta, cuando los maestros lograron revivir las fiestas cívicas al emplear el deporte y la formación de clubes y equipos como su principal atractivo, convirtiendo esto “en un canal importante para la vida social de los pueblos”, haciendo que fueran los pueblos agrarios mismos quienes comenzaran a competir por construir escuelas, proporcionando ellos mismos el trabajo y muchos de los recursos necesarios (Lomnitz, 2012:38).

Este ejemplo muestra como la institución moderna de disciplina social; la escuela, proliferó no tanto como resultado de una imposición estatal, sino gracias a la capacidad de este para articular sus programas “a varias formas de política y sociabilidad locales”, convirtiéndose a su vez en “un foro alternativo que le daba materialidad y visibilidad a las comunidades locales”, y haciendo que las festividades cívicas, sumadas con la atracción de los deportes, terminaran jugando “un papel central en la expansión de las escuelas de un modo parecido a la forma en que la fiesta religiosa, con sus atractivos seculares, tuvo una importancia central en la expansión de la Iglesia” (Lomnitz, 2012:38). Es decir, para Lomnitz (2012:38), Vaughn muestra como el Estado revolucionario logró apropiarse de las formas de representación social y política que antes eran facultad de la Iglesia (de formas que el Estado liberal solo pudo soñar), al punto que fue solo después de la decadencia del poder coercitivo y económico de las elites liberales regionales, más la introducción de deportes accesibles para todos, “que la fiesta cívica se volvió un foro comparable a la fiesta religiosa”, permitiéndole a los maestros rurales lograr apoyos locales importantes que les permitieron “expandir el sistema escolar pese a las serias restricciones en los presupuestos de la época” (Lomnitz, 2012:38).

De esta forma, la expansión del nuevo Estado Absoluto posrevolucionario terminó por depender de la política cultural local, regional y nacional; esto porque “las instituciones que contribuyen a cimentar la idea de un desarrollo nacional colectivo están también constreñidas por varias fuerzas culturales y políticas locales” (Lomnitz, 2012:38), y en muchos sentidos, están al servicio de la necesidades de estas. De aquí que una vez más se “cierra el círculo”, de la dominación a través del beneficio social.<sup>12</sup> Entonces, para Lomnitz (2012:48), existe una dialéctica entre la oposición al Estado y la apropiación de sus instituciones por elites y colectividades locales, la cual afecta tanto la construcción de subjetividades desde el Estado a través de sus instituciones, como las formas en que estas son recibidas y apropiadas.

Esto hizo que el Estado posrevolucionario lograra una mayor identificación popular con las instituciones del Estado, pero como “hazaña” esto se acompañó de un nuevo tipo de contrato social (Gledhill, 2002:209), el cual estaba caracterizado, no por un conceso, sino por una tensión constante entre partes que buscaban supeditar el poder de la otra en términos reales mientras requerían al mismo tiempo de una cooperación mutua para lograr fines que eran diferentes,

---

<sup>12</sup> Esto también produjo un segundo efecto; al lograr la apropiación efectiva de las atribuciones de organización social local de la Iglesia, Vaughn menciona que “estos procesos de negociación entre maestros y comunidades locales” también llevaron a que aquellos ya no quisieran imponer las lecciones educativas más anticlericales de la educación socialista de los años treinta. En otras palabras, a nivel nacional la “educación socialista” era en buena medida parte de una cruzada para terminar con el papel central de la Iglesia como la institución integradora de la Nación. Algunos aspectos de esta iniciativa encontraron apoyos locales, ya que esta política apoyaba a sectores campesinos y obreros, y así los festivales cívicos florecieron junto con una transformación en la cultura popular (la introducción del deporte). Sin embargo, este mismo éxito también le dio a las comunidades locales “la fuerza política necesaria para evitar las medidas anticlericales más drásticas por parte del Estado” (Vaughn, 1994, en Nota 33 en Lomnitz, 2012:38) lo que a su vez, también limitó un cisma entre una juventud “orientada hacia la cultura estatista y una generación mayor más tradicionalista”, siendo esta continuidad relativa entre una organización colectiva en torno a la Iglesia y la organización en torno al Estado como parte responsable de una relativa armonía intergeneracional (Nota 34, en Lomnitz, 2012:38).

pero en más de una ocasión convergentes. Así, este nuevo *contrato social*, no se presentó bajo la formación de una plena unidad compartida por ambas partes, sino como una asociación que respondía al miedo de una anunciada *destrucción mutua asegurada*, con la peculiaridad que cada parte no se presentaba como realmente autónoma, sino como intrínsecamente ligada a la supervivencia de la otra. Esto puede encontrarse en la misma formación del Partido Nacional Revolucionario (PNR) como resultado de una federación de partidos regionales, “cuya membresía y poder dependían de la autoridad política que ciertos grupos y familias habían conquistado en diferentes regiones” (Rubín, 2003:149), aunque fue esta misma habilidad de los grupos para organizar la política en sus respectivos estados lo que fue “esencial para lograr una eficaz administración pública nacional, ya que en la década de los veinte, el gobierno federal carecía de mecanismos institucionales centralizados, y fue a través de estos grupos que obtuvo el efectivo control regional que necesitaba”, aunque esta medida no eliminó el poder ostentado por políticos locales ni acabó con las divisiones internas del partido que estos grupos propiciaron (Hernández, 1979,:27 en Rubín, 2003:149).

El Estado, entonces, se nos debe presentar no tanto como un “poder ideológico”, sino también como un poder pragmático y programático, en cuyo caso la ideología entra como un medio que valida la consecución de fines y los acuerdos con base en estos más que como un fin en sí misma. Produciendo, a través de su partido oficial en el caso del Estado posrevolucionario, un discurso flexible sobre sus funciones y sobre la doctrina ideológica que este definía para sí. De esta forma, la ideología, más que una sólida estructura sobre la cual cimentar los “camino” del Estado, terminaba presentando la forma de una quimera, una bestia política que se formaba con pedazos tomados de varias corrientes y con grandes espacios o lagunas que de hecho permitieron una tremenda flexibilidad de comportamiento y toma de decisiones que el Estado podía ejecutar “con ley en mano”. Así, ésta *figura quimérica*, se presentaría como una estrategia de adaptación necesaria, que quizá tomando en cuenta el derrumbe del sistema porfirista en una revisión de sus debilidades y fortalezas, produjo una flexibilidad

doctrinal donde la ideología, igual que como con una droga, se vendió pero no se tragó.

Lomnitz (2000) lo expone al referir que en México existe una tradición de fórmulas legalistas que se combinan con “pragmatismo notable”, al punto de un considerable maquiavelismo, donde “la flexibilidad de la que carecemos a nivel del discurso político formal y en la discusión política, la tenemos en la praxis política” (Lomnitz, 2000:206), por lo que solo entendiendo la acción de la política y del Estado a partir de un poder pragmático y programático más que ideológico, se puede explicar la presencia interna de facciones o personalidades altamente contrastantes dentro de un mismo partido, así como la hegemonía de este en el sistema político aun con estas disparidades internas. Esto significa que para mantener la hegemonía de una región, este *contrato social de tensión* perpetua pudo formalizarse en aras del mantenimiento de un *status quo* estable, que pudiera reducir la violencia al abrir negociaciones por el dominio regional. De esta forma el Estado aseguraba el respeto a sus leyes y la realización de sus proyectos mientras el poder local aseguraba el respaldo del Estado ante otras poderresistencias locales.

Retomando el concepto de “hegemonía” de Mallon (2002, 2003), ella refiere a que se trata de un conjunto de “procesos incubados, constantes y en curso, a través de los cuales las relaciones de poder son debatidas” (Mallon, 2002:105), en donde las poderresistencias locales, regionales y centrales no pueden aplicar imposiciones sin réplica, sino que transcurren dentro una serie de pugnas entrelazadas, entre fuerzas que compiten activamente para sí y entre sí, estableciendo una “arena del juego”, legitimada y redefinida en todos los niveles de la sociedad (Mallon, 202:106).

Es aquí donde entra un segundo momento en el concepto de hegemonía, donde esta se entiende como el resultado de los procesos hegemónicos; un *punto de llegada* o un acuerdo entre fuerzas en pugna, en donde se fijan las reglas del juego y se legitiman los poderes y controles de cada parte y en donde se traza un

proyecto social y moral común que incluye nociones de las culturas políticas tanto populares como elitistas, aunque bajo el hecho de que este equilibrio logrado será siempre dinámico y precario (Mallon, 2003:85). Lo que resulta es, por un lado, que el “bloque del poder” logra su dominación a través de una combinación de una coerción aceptada tanto bajo las reglas del juego establecidas por el proceso hegemónico como por consentimiento (Mallon, 2003:85), resultando en un *contrato social de tensión perpetua* que se presenta como característica contingente de la presencia de poderes en pugna que nunca ceden de forma absoluta y que se resisten al tiempo que presionan a las demás partes en la negociación, pero donde cada poder, además, requiere de los controles y mecanismos de dominación del otro para poder mantener los suyos.

Y de aquí deviene otra cuestión sobre la hegemonía, que también la refiere Mallon al determinar que “cada impulso hegemónico implica un impulso contrahegemónico, por lo que una hegemonía no puede existir o reproducirse sin la constante, aunque parcial, incorporación de la contrahegemonía” (Mallon, 2002:107). Esto, nos lleva a postular, y en complemento con el modelo de las poderresistencias, que no se trata tanto de “contrahegemonías”, sino de hegemonías propiamente dichas, que se desarrollan en espacios sociales específicos, y que varían de magnitud con respecto a otras hegemonías. Esto responde a los mecanismos y razones por medio de los cuales las poderresistencias se ajustan y re-ajustan para lograr establecer o mantener una dominación estable en sus espacios sociales donde otras poderresistencias también presentan una dominación. No se trata entonces de un esquema invariable de empujes, sino también de adaptaciones a través de negociaciones y trabajos en conjunto, o como será en el caso del Estado posrevolucionario; de formación de una hegemonía a través de la integración y legitimación, tortuosa, de las hegemonías locales (o micro-hegemonías).

Volviendo al capítulo I, si con Gellner (1997), vemos en la Nación solo un mero instrumento del Estado para crear homogeneidad cultural; a través de la formación de un monopolio de identidad que legitima al Estado como centro rector

de la integración social. Lo que vemos ahora, es que cualquier proyecto articulado por un discurso específico no puede pretender, y menos lograr un monopolio de la construcción de identidad sin considerar las formas populares; “los significados y las tradiciones decantadas en la vida diaria por prácticas de larga data”, aunque dejando en claro que también es cierto que “en la construcción del futuro de acuerdo a un proyecto determinado todas las tradiciones históricas no valen del mismo modo” (Larrain, 2003:41). Por lo que aun cuando un Estado pudiera definir a la Nación, esta definición no garantiza la realización o la puesta en práctica de proyectos sociales con base en los valores definidos por el Estado, además que estas definiciones tampoco pueden resultar de una forma arbitraria impuesta “desde arriba”, sino que requieren de un ejercicio de proceso hegemónico, donde los valores, costumbres y practicas definidas o reconocidas en el discurso “formal” del Estado sean el resultado de una negociación con los poderes y culturas locales. En otras palabras, lo que se nos presenta no es tanto un monopolio de identidad total e inmutable que se diseña e impone desde el centro (como lo fue el fracaso del proyecto liberal), sino más bien un “monopolio” formado a través de la apropiación de realidades sociales, o mejor dicho, de la adecuación del Estado a las realidades locales y formas populares para volverse operativo en ellas, y de esta forma, poder corporativizarlas y coordinarlas a una dirección central.

Aquí hay que tomar otro punto en consideración con respecto a la dominación que se ejerce dentro y fuera de las estructuras energéticas. Ricoeur, haciendo referencia a Hannah Arendt, nos presenta una consideración sobre el poder, no como una dominación, sino como un “*poder-en-común*”; como una categoría de acción que es irreducible a las de trabajo y obrar en cuanto a “*pluralidad*” y *concertación*, refiriendo la primera a la “extensión de las relaciones interhumanas de los que la relación dialogal deja fuera” con la inclusión del tercero en un modelo de actividad en común, y la segunda, a la acción pública como un tejido de relaciones humanas bajo la idea de un espacio público donde se realizan estas actividades (Ricoeur, 2006:205).

Para Arendt (según Ricoeur), el *poder-en-común*, resulta ser el “verdadero” poder; la única capacidad de acción efectiva en cuanto a ser un querer obrar y vivir juntos, la cual se pierde de vista por estar “recubierto por relaciones de dominación” (Ricoeur, 2006:205). De aquí se obtiene una idea de poder cuya significación política resulta irreducible a “estatología” (Ricoeur, 2006:203) (lo que se puede entender mejor si se volvemos a considerar al Estado en los términos en los que nos lo presentó Heller). Por lo que este poder/coordiación, no puede realizarse sin la jerarquización de funciones, o la homogenización de mecanismo de coordinación e instituciones sociales, en donde se condensa en una ley positiva que define la legalidad, ya que para Ricoeur, la mediación institucional, se hace indispensable en cuanto a una relación con la prosperidad en el sentido de compartir y repartir costos y beneficios sociales (Ricoeur, 2006:208). De esta forma, la “repartición” por y en la institución social toma dos formas; por un lado, la distinción de las partes asignadas a cada persona en un sistema de distribución, el acto de “recibir una parte”, por otro lado, la cuestión de tomar parte en la misma institución que hace la acción de repartición, el “tener parte en” (Ricoeur, 2006:209). Es decir, *poder-en-común* refiere al ejercicio de poder de una estructura en la que el individuo es parte.

Quedando así, para Ricoeur (2006:209) la relación a nivel interpersonal y a nivel social como una relación integral de partes que hacen de la sociedad una estructura, una “empresa” de cooperación, en cuanto que las partes distribuidas están coordinadas entre sí (algo que nos vuelve a remitir a la idea de Heller sobre el Estado), y que liga el poder como cooperación y al poder como coordinación. Y dentro del establecimiento de instituciones y homogenización de mecanismos de coordinación, también al poder como dominación. El punto es que el poder/dominación no puede ser realizado sin un poder/cooperación-coordinación (*poder-en-común*), y este no puede mantenerse sin el primero. Se trata de ver, que no son realidades opuestas, sino parte esencial de la dinámica del poder como un todo.

De aquí, donde para Mallon (tomando el argumento de William Roseberry de la hegemonía no como “el establecimiento de un marco discursivo común”) se vuelve más fácil explicar el éxito del estado posrevolucionario en la obtención de un resultado hegemónico. El Estado Absoluto posrevolucionario se volvió hegemónico “precisamente porque se vinculó a los debates y discursos existentes en la sociedad local” (Mallon, 2002:137). Esto hace de la formación del Estado en México un conjunto de “revoluciones culturales que se prolongan durante un dilatado periodo, durante el cual la gente construye un ‘gran arco’ con materiales cultural e históricamente distintos”, que en México 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” y su incorporación (parcial) al Estado posrevolucionario, ayudando a construir una hegemonía a través del establecimiento de un proyecto moral y social común (Mallon, 2002:141).

De aquí que se pueda decir que el error del Estado Absoluto liberal fue el de des-coordinar al individuo, lo que al final terminó por afectar la propia dominación del Estado e influyó en su posterior necesidad de volver a formar una *unidad coordinada de poder* a través de permitir la formación de una multitud de dominios únicos privados. Mientras el logro del Estado Absoluto posrevolucionario radicó en la adaptación sobre el espacio social en que se expandió, ajustándose a las necesidades, realidades y hegemonías locales, y re-coordinando al individuo a su comunidad, al tiempo que corporativizaba los mecanismos de cooperación/coordinación en esta. Haciendo que el individuo volviera a sentir, no solo que “recibe una parte”, sino que “tiene una parte en” el *poder-en-común*; una cooperación social/local coordinada a su vez a una dirección centralizada, vinculando el beneficio de sus programas con la pertenencia a la Nación<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Aunque como expone Mallon (2002:137), la relación que el Estado hace en la reforma agraria, como su derecho exclusivo de intervenir en favor de algunas personas para darles acceso a la tierra, y vinculando este derecho a la defensa de la Nación, ya había sido definido por el liberalismo popular del siglo XIX.

### **4.3 La hegemonía cultural, la Nación reajustada y el Estado limitado**

Para Mallon (2003), la formación de la Nación debe verse también partir de los intereses “desde abajo”, en el deseo de los grupos subordinados en la lucha por una Nación imaginada, que se enfoca en un fin teleológico; en la consecución de una ciudadanía como vehículo para la obtención de garantías que solo puede ofrecer una estructura de cooperación social-territorial, es decir, el Estado (Mallon, 2003). De este modo, la Nación se convierte en un imaginario social, que “no es reflejo de ninguna sociedad determinada [...], sino que es una construcción simbólica que permite instituir, crear y modificar a las sociedades concretas”, a la vez que estas constituyen como imaginario, “un cúmulo de significaciones específicas” (Girola, 2012:388). Para Girola (2012:388) entonces, el imaginario social, no es la representación de algún objeto, sino la “creación social de sentido” que se expresa en instituciones y que “da coherencia al conjunto humano que lo comparte como sociedad” (cfr. Banchs, 2007 en Girola, 2012:388), es decir, la Nación entra como un “tipo ideal” en donde la nacionalidad, como “espíritu colectivo” se vuelve un conjunto de actitudes que deben ser compartidas. Se construye entonces un imaginario que a su vez, determina el comportamiento de sus miembros. Y en el caso del Estado posrevolucionario, el imaginario es “La Revolución” misma.

De aquí que los campesinos hayan luchado activamente, pensando en términos nacionales, y aun “cuando no emergieron como miembros influyentes de las coaliciones políticas que tomaron el control del Estado”, si participaron “de forma dramática” en la formulación política e ideológica de los proyectos nacionales (Mallon, 2003:83), al crear una protección estatal de derechos y beneficios sociales a través de principios constitucionales de reorganización, sobre los cuales se reconstituyó, “el vínculo de mando-obediencia entre gobernantes y gobernados” (Roux, 2009:246-247), cristalizándose, entre 1920 y 1938, en la forma de un Estado corporativo “con sus vínculos de mando-obediencia recreados en relaciones de protección y lealtad” (Roux, 2009:266).

Por su parte Gledhill (2002) nos expone que el Estado posrevolucionario, principalmente a partir de Cárdenas, logró establecer las bases para atraer al “pueblo” hacia un sentido de pertenencia e identidad nacional, en el cual el Estado y sus instituciones constituyeron un (si no el) elemento central a través de los medios masivos de comunicación, quienes jugaron un papel importante en cuanto a la forja “del nuevo imaginario de la Nación mestiza” (Gledhill, 2002:209). Sin embargo, para Martín-Barbero (1987) estos medios de difusión masiva actuaban más como vehículos o “mediaciones” en el proceso de “masificación” de la sociedad, que como su fuente, ya que “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 Certau 1984; Mahan 1990; Yúdice et al. 1992 en Gilbert y Nugent, 2002:45). De esta forma, los medios de difusión masiva, la educación subsidiada por el Estado, y los agentes e instrumentos de la burocracia estatal pudieron llegar a servir incluso como puntos de resistencia a los proyectos del Estado y permitir el apuntalamiento y la reconstitución de tradiciones populares (Joseph y Nugent, 2002:45).

En otras palabras, ya que el Estado posee una función dirigente y unificadora de la formación social nacional, que se vuelve un atributo *sine qua non* del mismo (Zermeño, 1978:320 en Basáñez, 1990:60), la estructura de cooperación social territorial que es el Estado, no puede orientarse a servir a una sola clase sin arriesgarse a perder dominación en otras áreas. Sin embargo, este proceso de dominación no se ejercerá nunca de forma unidireccional. Aquí entra entonces una “cultura popular”, la cual es definida por Joseph y Nugent (2002) como el conjunto de símbolos y significados subyacentes en las prácticas cotidianas de los grupos subordinados, siendo a la vez “constituida socialmente y socialmente constituyente (Roseberry 1989:42, en Joseph y Nugent, 2002:46). La cultura popular no es por lo tanto “una esfera autónoma, auténtica y acotada, ni una versión en pequeño de la cultura dominante”, en cambio, ambas se reproducen mutuamente a través de una “dialéctica de lucha cultural” (Hall, 1981:233 en Joseph y Nugent, 2002:46) “que ocurre en contextos de poder

desigual” que entraña apropiaciones, expropiaciones y transformaciones recíprocas, aunque esta reciprocidad indicada aquí no refiere a una 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 en Joseph y Nugent, 2002:46). Es decir, sucede en un contexto asimétrico, aunque esta asimetría no signifique que una de las partes haya sido, o pueda ser, reducida por completo.

En esta dialéctica de “lucha cultural”, las formas, rutinas, rituales y discursos de dominio del Estado juegan un papel clave en la formación de sí mismo como una “revolución cultural”; una manera de “entender el mundo” (Corrigan y Sayer, 1985:1-2, en Nugent y Alonso, 2002:175), en donde la construcción de la identidad nacional no resulta como “un proceso monolítico y autónomo que ocurre con total independencia de la pluralidad de modos de vida, de la diversidad de prácticas sociales y de las múltiples divisiones sociales que existen en la sociedad”, ya que toda “identidad nacional” resulta limitada en su capacidad de representación de la diversidad cultural y social subyacente (Larrain, 2003:39). Larrain (2003:39) explica cómo en la formación de la identidad nacional existen dos polos distintos de la realidad socio-cultural, por un lado, una “esfera pública”, que refiere a la variedad de discursos articulados y altamente selectivos que se construyen “desde arriba” a través de una variedad de instituciones y agentes culturales, por el otro, una base social de diversos grupos (y en donde también existen subjetividades individuales) en la que se expresan sentimientos múltiples y variados que no siempre son bien representados en las versiones públicas.

Ahora, estas dos esferas se entrelazan, ya que es en la base social, con su “gran variedad de modos de vida”, de donde las instituciones culturales -los medios de comunicación, iglesias, aparatos educacionales e instituciones políticas- producen versiones públicas de identidad, seleccionando características que consideran representativas de la Nación (y excluyendo otras), e influyendo a su vez, en la manera cómo la gente se ve a sí misma y en cómo actúa “a través de un proceso activo más o menos crítico de lectura o recepción, cerrándose así el

círculo” (Larrain, 2003:39-40). Sin embargo, las “versiones públicas” también constituyen “lugares de lucha”, donde los individuos y grupos sociales transforman, rechazan, apropian y reinterpretan activamente, tales discursos en su vida diaria, pero para que esto resulte eficiente se requiere una relación efectiva con el sentido común de la gente; “una capacidad para producir significados, símbolos e imágenes que cautiven el imaginario popular” (Larrain, 2003:40). Es de aquí que aunque exista una “dialéctica cultural”, el Estado mantiene “un enorme peso en la articulación de los discursos de identidad nacional”, por un lado a través de sus propias instituciones educacionales y culturales, pero también a través de la re-creación y provisión de muchos de los contenidos y símbolos de la identidad cultural de la base social, todo como un proceso de formación de símbolos y significados que buscan extender el sentido de una identidad común al unir y activar la comunidad imaginada de “la Nación” (Larrain, 2003:40). Ya que “lo que mantiene unida a una sociedad es el mantenimiento conjunto de su mundo de significaciones” (Castoriadis, 1985: 313 en Girola, 2012:388).

Aunque si nos centramos en los análisis de Rubín (2003), este escenario, aunque con una magnitud diferente, no sería algo nuevo. La *dialéctica de lucha* (en términos de Hall) sirve para adoptar nuevas formas de política y formar nuevas configuraciones “nacionales” que pueden provocar dramáticos cambios en el discurso nacional y en la formulación de políticas. Ya que el Estado se ve orientado a negociar y mediar caminos distintos entre regiones y arenas bastante diferentes pero interrelacionadas (Rubín, 2003:144). Entonces, en un México altamente regionalizado, y en una historia nacional debe reconocer la influencia de “*muchos Méxicos*” en la configuración de la totalidad (Pansters, 1997). También se debe reconocer que las hegemonías “pueden construirse de abajo hacia arriba, y no sólo al revés” (Roseberry, 1994 en Gledhill, 2002:210), que pueden generar escenarios agresivos de exclusión produciendo elementos socialmente marginados dentro de las propias comunidades como expresión de una creciente combatividad comunitaria, que termina por producir “una polarización étnica local” (Gledhill, 2002:239).

Al punto que, como lo menciona Lomnitz, cuestiones como la falta de una democracia no pueden ser atribuidas de manera exclusiva a las imposiciones dictatoriales del ejecutivo federal. Más bien el autoritarismo (tan característico del régimen) resulta ser el producto de un complejo conjunto de relaciones entre diversas fuerzas tanto locales como nacionales, e incluso internacionales, lo que de hecho también ha ayudado a producir histórico y largo proceso de “acomodo a estas circunstancias”, y ha permitido que se desarrollen formas para expresar, interpretar y para resolver demandas políticas fuera del marco democrático (Lomnitz, 2012:38). De esta forma, los llamados *discursos democráticos populares* incluyen “aspectos contradictorios y de doble filo de las tradiciones y prácticas que representan”, y que responden a complejas luchas internas “definidas por jerarquías de género, etnicidad y clase”, por lo que las culturas políticas populares resultan tan democráticas como autoritarias; hegemónicas como contrahegemónicas, y de aquí que se tenga que entender la política popular como una compleja coalición que combina dominación con resistencia, y constituye, de manera más general una poderosa fuerza de cambio político (Mallon, 2003:107).

En su análisis de “La Nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos”, Chatterjee (2008) nos presenta a su “héroe ficticio” Dhorai, quien se ve obligado a enfrentar los límites de sus sueños de igualdad y libertad cívica, en un ambiente social de castas que constantemente los muestran como ilusorios. Pero es a través de este personaje, de donde también revisa las acciones y decepciones de Ambedkar, un político indio de la década de los 50’s, conocido por luchar en favor de *los intocables*<sup>14</sup> y “pieza clave en la elaboración de una de las constituciones democráticas más progresistas del mundo”, la cual buscaba garantizar los derechos fundamentales de libertad e igualdad, sin distinción de religión o casta, “al mismo tiempo que plantea modalidades de representación especial para los antiguos grupos intocables”. Sin embargo, Ambedkar se da

---

<sup>14</sup> Uno de los grupos sociales de la India que están fuera del sistema de castas y cuya realidad social se caracteriza por ser rechazados y estar “destinados” a realizar únicamente los trabajos considerados como detestables o marginales.

cuenta que cambiar la ley es una cosa, pero cambiar las prácticas sociales es otra muy distinta, y al final, termina frustrado por la incapacidad del Estado “para poner fin a la discriminación de casta en la sociedad hindú” (Chatterjee 2008:86).

Este pequeño, pero importante ejemplo, se pone como prueba de las limitaciones del Estado para poder cambiar realidades culturales a través de la implementación o imposición de proyectos políticos que sean por completo contrarios a las realidades de las estructuras sociales. Ya que así como la comunidad se resiste y se adapta, el Estado que surge dentro de una realidad socio-histórica termina también por “culturalizarse”. Esto, en el caso de México, nos vuelve a remitir al análisis de Rubín, que muestra que las estructuras de poder regionales coexistían con el proyecto de la construcción del Estado y que el alcance de este era limitado. Por lo que aun en los 60's, grandes regiones eran regidas por caciques, y la política que allí surgía resultaba de la interacción entre los poderes locales con los imperativos y proyectos del Estado central (Rubín, 2003:145). Sin embargo, como constructores de una Nación, los constitucionalistas y sus herederos tuvieron que luchar por crear una nueva hegemonía, que para Rubín, resultó ser más formal que real y que se sustentaba en el apoyo o incluso en la interiorización de “valores” y procesos nacionales por parte de actores sociales regionales, autónomos en cuanto a su propia definición y “costumbres” locales.

Ahora, lo importante de esta postura, es de dar a la cultura y a las prácticas cotidianas y locales un lugar central al hablar del poder; prácticas culturales de religión, etnicidad, ideología política y género, que han jugado papeles claves en la conformación de la política regional y nacional (Rubín, 2003:134). Para Rubín entonces, la política “está arraigada en significados y prácticas culturales”, al punto que lo que se etiqueta como “nacional”, en realidad ocurre en, a través, de un espacio “regional” (Rubín, 2003:134-135). Ya que para él, la “cultura” no es exclusivamente nacional o local, sino que refiere a creencias y prácticas interrelacionadas, presentes en la elaboración de las políticas del centro (Rubín, 2003:135), de tal forma, que en la política mexicana, la presencia del Estado ha

sido desigual e incompleta y su hegemonía es construida -e impugnada- más bien en el ámbito regional y en forma cultural (Rubín, 2003:128).

Entonces, la “cultura popular” debe verse por un lado, como “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 en Joseph y Nugent, 2002:47) y en donde dada la pluralidad de espacios descentralizados “pueden surgir históricamente diversas posibilidades de resistencia” (cf. Corrigan y Sayer 1985 en Joseph y Nugent, 2002:47). Pero también, debe verse como un conjunto de procesos de organización local que a su vez producen procesos de dominación y micro-hegemonía que chocan con procesos hegemónicos de otras estructuras. Recordando que lo “local” puede ser dominante en una realidad y contexto social específico, y en donde también se lucha por el control de recursos y el mantenimiento del orden en espacios determinados. Esto es; las dominaciones locales presentan rasgos hegemónicos que se legitiman y preservan a través del imaginario de estabilidad y beneficio, por lo que en lugar de hablar de una cultura popular, convendría mejor hablar de una “cultura dominante local”, en la que también se presentan resistencias, ajustes y procesos contrahegemónicos en su interior, todo como parte de una búsqueda de un orden social. Esto, porque la cultura dominante local refiere a un asunto de poder: un problema de política (Joseph y Nugent, 2002:43)<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Esto, hace considerar que las luchas que se autoproclaman como movimientos de resistencia, o como ejercicios por “restaurar la comunidad moral y la dignidad” de los pueblos, se pueden realizar, como lo expone Gledhill (2002) haciendo referencia a su estudio sobre Chamula, a través de un “iracundo rechazo de las costumbres de los demás”, donde la “autonomía de la comunidad” es defendida mediante el gobierno oligárquico y tiránico que intercambia una lealtad incondicional al gobierno central en turno por la no-interferencia en los asuntos internos del municipio (Rus 1994; Gossen 1999 en Gledhill, 2002), al punto que en los 70’s y 90’s se pudieron realizar expulsiones masivas, evitar que los *forasteros* poseyeran tierras y regular los términos en que los *fuereños* podían entrar en su territorio (Gledhill, 2002:237). Por lo que surge una situación donde un grupo define de forma represiva y excluyente un modo de vida dentro de una comunidad al tiempo que exige libertad e inclusión para ella por parte de otros espacios sociales. Esto subraya las

De este modo, la lucha por la recuperación de la autonomía comunitaria, no refiere solo a una liberación o limitación de una hegemonía o dominación externa en un espacio social local, sino que es la lucha por la defensa de una dominación local y por la preservación del imaginario que la sostiene en los símbolos, significados y valores contenidos en una “culturas dominantes local” que se resisten, se adaptan o colapsan a su vez a frente a posibles replanteamientos de “culturas alternativas locales”, las cuales pueden ser a su vez ajustamientos de culturas alternativas centrales.

#### **4.4 El Estado Absoluto de Certidumbre Cultural; el Estado Patriarcal Absoluto**

Para efectos de entender la lucha por la preservación de una cultura dominante local y su certidumbre cultural, conviene remontarnos a la Guerra de Castas de Yucatán del siglo XIX, donde se puede apreciar que la lucha se presentó entre dos magnitudes de dominación de poderresistencias y el espacio económico que mantenía la reproducción de su sociabilización. De aquí que las lealtades que surgieron quedarán sujetas a la parte que les aseguraba el sustento de una reproducción social y económica, pero sobre todo; cultural. Esta guerra fue iniciada y mantenida por los mayas de la frontera, a diferencia de sus pares de occidente que se unieron a los blancos porque ya estaban acostumbrados al peonaje y habían transferido su lealtad del pueblo a la hacienda (González Navarro, 1968:15); una lealtad definida en gran medida a la estructura que les proveía los sustentos económicos que les hacían posible una reproducción social estable.

Para Monroy Casillas (2003:17) la Guerra de Castas resultó de una negativa de los pobladores a ver privatizadas sus tierras comunales y reducidos sus pocos derechos (lingüísticos, políticos, religiosos, etcétera), sin embargo, para

---

contradicciones existentes en la política moderna entre las demandas rivales de la ciudadanía universal por un lado, y la protección de los derechos particulares por otro; contradicciones que para Chatterjee (2008:64-65), no puede resolverse en alguna narrativa histórica sobre la Nación.

Peniche (2002), siguiendo la teoría de Maurice Godelier (1974), los rebeldes no reconocen en la cuestión de la privatización la causa directa de su lucha precisamente porque (como en todas las sociedades no capitalistas) percibían la economía como una función de su sistema de relaciones y no como una institución independiente según el modelo de nuestra propia sociedad<sup>16</sup> (Peniche, 2002:149). Peniche, siguiendo cartas y documentos de los rebeldes, presenta que la manifestación de su rebelión residió categóricamente en la abolición de la contribución civil y la eclesiástica (la obvención mayor), así como en la reducción de los aranceles parroquiales (Peniche, 2002:151), ya que estos alteraban la reproducción de la organización de las comunidades mayas a partir del liderazgo político-religioso de sus jefes *batabes* (Peniche, 2002:149), ya que los impuestos variables (los aranceles parroquiales ligados a los ritos de pasaje del matrimonio, bautizos y entierros) legitimaban las relaciones de parentesco de los campesinos, y a través de estas las relaciones de poder en sus comunidades, y tanto el *batab*, como otros principales, debían su cargo a su descendencia de linajes “nobles” (Peniche, 2002:155).

La guerra resultó entonces de la alteración del funcionamiento de las relaciones de la comunidad, sobre todo las relaciones de autoridad que se transmitían de padres a hijos. (Peniche, 2002:155). En otras palabras, un poder externo -la Iglesia- determinaba el funcionamiento de la organización local indígena, y al alterarse la estructura de poder entre los mayas, se produjo un rompimiento de todo ajuste "civil", el cual estalló en un proceso de resistencia violenta directa como última forma de ajustamiento y defensa por mantener la magnitud de la dominación de su estructura local de poderresistencia, la que a su vez determinaba los comportamientos "correctos". Esto fue entonces una respuesta de resistencia a la igualdad fiscal lograda en el México decimonónico, la que respondió a su vez a la lógica de expansión (territorial y de magnitud de poder) del Estado central liberal, como mecanismo de sustentación.

---

<sup>16</sup> Ésta es teoría de Maurice Godelier sustentada, entre otros tantos ensayos y libros, en *Un domain contesté: l'anthropologie économique*, París, Mouton, 1974.

Se trató entonces del choque entre dos estructuras de poderresistencia, y sus intentos por mantener una dominación con base en su realidad social. Por lo que comprender la función del *batab* en la sociedad maya resulta fundamental para entender la estabilidad o el conflicto en la sociedad rural maya decimonónica (Preciado Silva, 2001:19), y demuestra los intereses de fondo que mantenían estos con respecto a la conservación de sus privilegios. Concretamente, “la reducción radical de las obvenciones, a raíz de las reformas liberales, quitó a los *batab* uno de sus privilegios más estimados, dejándolos en el mismo nivel que el *milpero* común” (Preciado Silva, 2001:21). Esto fue entonces la suplantación de una organización social tradicional por una civil "moderna" bajo la necesidad del Estado central de expandirse en cuanto al manejo de recursos y sujetos con fines de aumentar la magnitud de dominación de la estructura centralizada de poder. Lo que también está dentro de esta lógica y proceso, era la eliminación de los poderes y hegemonías locales, como los *batabes*, a quienes lo que les afectaba era la transgresión a su estructura de coordinación y organización social y más específicamente; la distribución de poder por parentesco en la comunidad. Aunque, para Joseph y Nugent, 2002:35), esto no se trata de una “ingenua subordinación”, sino de la incorporación de creencias históricas y sincréticas que caracterizaban a la sociedad maya campesina, que formaba una consciencia colectiva que fortaleció el desarrollo de todo un cúmulo de elementos históricos y simbólicos para redefinir y revitalizar su identidad.

Otro elemento importante en el caso de la Guerra de Castas de Yucatán eran las sospechas de que las insurrecciones de "la gente de color" habían sido sugeridas por extranjeros (González Navarro, 1968:17), cosa que se sustentaba en el hecho que muchos de los rebeldes fueron abastecidos de pólvora y armas por los comerciantes de Belice (Monroy Casillas, 2003:15), así como en la propuesta que siguió de Inglaterra para mediar en la formación de una Nación indígena independiente formada por una sesión del territorio de Yucatán a los rebeldes , cosa que 1849 Juan Antoine y Zayas, el entonces ministro español en México, observó como un primer paso a una posible colonia británica (González Navarro, 1968:17). Para el ministro, se trataba de casi de un esfuerzo conjunto en

donde EEUU e Inglaterra, ambos países anglosajones, que “acaso sin ponerse de acuerdo, trataban de expulsar de México a la raza hispano-mejicana” (González Navarro, 1968:17). Sin embargo, esta “ayuda” no se limitaba a los rebeldes; los criollos yucatecos recibieron también varias ayudas del extranjero, entre estas el envío de armamento español y la respuesta a una solicitud a una intervención estadounidense en mayo de 1848, la cual fue aceptada con una segunda intención, “la de establecer un imperio esclavista en el Caribe”, aunque después de haber sufrido de 60 a 70 muertos y 170 heridos, el grueso de estos soldados regresó a los Estados Unidos (González Navarro, 1968:18).

Puede verse entonces que la guerra con EEUU y así como la propuesta de Inglaterra y la intervención española en Yucatán, sirvieron para poner al Estado mexicano en alerta, bajo el temor de encontrarse en amenaza directa a su núcleo nacional; su territorio y su población, aunque entendiendo por esta última al “mestizo”, es decir, al alineado a la expansión del Estado Absoluto mexicano. Esto, ya que la confrontación internacional anunciaba su finalidad “de apoderarse de las riquezas mexicanas, y así conseguir un punto geopolítico determinante” (Monroy Casillas, 2003:18) con respecto a otras poderresistencias locales e internacionales, dos polos sobre los cuales el Estado mexicano buscaba su autonomía.

Aquí hay que entender entonces que la Guerra de Castas en Yucatán implicó una guerra por la certidumbre de una autonomía al interior de un territorio, pero considerando que dicho “territorio” cambiaba dependiendo de cada poderresistencia en juego. Para las poderresistencias blancas locales y sus aliados indígenas, se trataba del mantenimiento de una economía comercial, ligada al henequén, para los indígenas rebeldes en su modalidad evasiva o abiertamente armada y hostil, se trataba de la defensa de una reproducción cultural tradicional. Para las Naciones de México, EEUU y Gran Bretaña, como poderresistencias en expansión, se trataba de un juego de debilitamiento de poderes locales en aras de apropiarse de los recursos necesarios para su estabilidad energética; lo que implicaba aliarse o desligarse con las

poderresistencias locales para, por un lado, lograr la expansión de su estructura en la península, y por el otro, limitar la capacidad de expansión de cualquier otro Estado nacional en expansión. La guerra de Yucatán implicó así la búsqueda por el fortalecimiento del centro propio y la limitación de cualquier otro centro ajeno y externo para todas las poderresistencias en pugna. De este modo, para el Estado absoluto mexicano, el problema en cuestión no radicaba solo los indígenas rebeldes, sino también en los blancos con aras de autonomía y en las potencias extranjeras, viendo en todas ellas una posible limitación a su expansión eficiente.

Como segundo ejemplo, está el análisis del pueblo norteño de Namiquipa, por parte Nugent y Alonso (2002) quienes exponen una vida local distinta a las instituciones y políticas del centro, y a menudo opuesta a ellas. Esto puede verse en el caso de su constante resistencia, tanto a la privatización liberal decimonónica, como a la Reforma Agraria del Estado Posrevolucionario, en donde una vez más, la cuestión de la tierra aparece como el motivo del conflicto, aunque -una vez más- esto será solo de manera complementaria, ya que no se trataba de una cuestión económica, sino del conjunto de significados culturales ligados a la defensa de una identidad masculina y patriarcal que se formaba con base en el derecho "primordial" y trabajo de una tierra propia, en la que "el ser dueño de sí mismo" y la autonomía ligada a esto, formaban parte integral de una identidad y honor masculinos (Nugent y Alonso, 2002:198). De esta forma la renuencia de Namiquipa respondía a un contrariar al agrarismo, considerando a este como una "vía por la que el nuevo estado puede crearse una base sólida entre las masas" (Bartra, 1985:23 en Nugent y Alonso, 2002:197), porque estaban conscientes de que este consolidaba formas de control del Estado a las que ellos se oponían (Nugent y Alonso, 2002:197).

De aquí que, para Nugent y Alonso (2002:208), la oposición a la Reforma Agraria no solo respondía a la forma en el Estado dispuso de la tierra, sino sobre los significados que se atribuyeron a ella si se aceptaba la distribución de la misma por parte del Estado. Se trató entonces de la preservación y defensa de una visión particular y local del mundo, el cual presentaba sus propios mecanismos de

dominación y coordinación para la preservación de una cultura dominante local, en la que se presentaba una alternativa al Estado en la forma de una tenencia de la tierra basada en una comunidad donde el “sujeto de la tierra” no es 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”, el cual conservaba “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” (Nugent y Alonso, 2002:210).

Sin embargo, Alonso (1988 en Rubín 2003) examinó los conceptos de civilización, honor masculino, reproducción femenina y sexualidad construidos durante y después de ese periodo de *colonización vanguardista*, cuando los vecinos se movilizaron y suprimieron a los apaches con el apoyo del Estado central (Rubín, 2003:164), cuando no dudaron en aliarse con poderes externos, centrales o locales, siempre y cuando les representarán condiciones favorables para mantener la preservación de su dominación/coordinación de su espacio social. Por lo que Namiquipa se nos presenta entonces como una micro-hegemonía; una estructura de poderresistencia local que busca mantener su autonomía y poder sobre otras poderresistencias, e incluso a pesar de estas. Ya que gran parte de la historia de Namiquipa en realidad trata de un proceso de despojamiento de la tierra por parte de una estructura invasora, en más de un sentido, se trata de un “pillaje” blanco que irónicamente se legitima por su “antigüedad” y por la demanda del reconocimiento de sus derechos por parte de una autoridad que se asume como invasora; el Estado Absoluto. Por lo que si la autoridad estatal asume la tierra como su propiedad, o si esta se las devuelve al apache, o si este último las reclama y retoma por sus propias fuerzas, para el namiqueño se trataría de un atentado contra su propia cultura dominante local y los recursos materiales necesarios para reproducirla. Para esta, no se trataría entonces sino de una atribución “ilegal” e ilegítima por parte de ajenos, los cuales no poseen derecho *real* sobre sus recursos.

Lo que resulta contrastante con los mayas rebeldes de Yucatán, quienes -y es clave hacer notar- antes de recurrir a la violencia agotaron todas las instancias legales, sin éxito alguno; en donde los propios cabildos de los pueblos negociaron con las autoridades criollas, participando regularmente en las cortes como litigantes (Preciado Silva, 2001:249), es decir, los rebeldes (no tanto por las tierras que estaban perdiendo efectivamente, sino por los abusos del Estado y la Iglesia), optaron primero por efectuar batallas legales para oponerse a la privatización de la tierra (Peniche, 2002:151), realizando su batalla contra el ataque a la reproducción de su estructura dentro del marco normativo del Estado mismo a través de sus mecanismos formales de coordinación/dominación; la ley y los juzgados. Y aquí está algo esencial; fue la falta de respuesta del Estado central, ya fuese por la incapacidad de ejecutar efectivamente sus funciones, por incapacidad burocrática, por el desinterés que las demandas locales le significaban o por actuar en contra de las demandas indígenas por sentir las contrarias a sus intereses, lo que incentiva una respuesta abiertamente hostil.

Sin embargo, lo que no debemos perder de vista, es que en ambos ejemplos se trata de esfuerzos micro-hegemónicos por la preservación de reproducciones culturales locales. De esta forma, lo que se combatió no fue tanto una agresión económica como el entorpecimiento de la reproducción social de una comunidad, la que a su vez alteraba la certidumbre de una estructura socioeconómica de coordinación/dominación. Lo económico entonces, si bien se mantiene como un factor de gran peso que puede influir en la determinación de la coordinación social, tiene su importancia en la certidumbre material que permita la certidumbre de la reproducción cultural de una sociabilidad conocida. Esto, porque en términos de Rubín (2003:138), la hegemonía cambia de forma, de un lugar a otro, modificándose y rehaciéndose a través de las prácticas de etnicidad, lenguaje, género, religión e identidad cívica, las que juegan un papel central en su dinámica. De aquí que el Estado mexicano deba verse como parte de “un centro complejo y cambiante que no sólo coexiste con múltiples arreglos regionales y culturales, surgidos desde los treinta, sino que está arraigado en -y constituido por- ellos” (Rubín, 2003:129).

Ahora, Tutino (2002), nos presenta otra situación a abordar y en concordancia con el eje de los ejemplos anteriores. Para él, la violencia creciente que se presentó en el seno de las familias así como en las comunidades entre 1880 y 1910, se debió también a la desesperación de los hombres y mujeres ante la desaparición de sus autonomías comunitarias, pero también ante el desmantelamiento del patriarcado, ambas situaciones ligadas y amenazadas por el liberalismo porfiriano. Haciendo que los complejos conflictos revolucionarios de 1910 a 1930 fueran conducidos en gran parte por comunidades insurgentes que intentaron enfrentar los desafíos en contra de sus autonomías, pero también en contra de sus principios patriarcales (Tutino, 2002:57).

Por lo que fueron los discursos e identidades populares de género y sexualidad los que “alentaron la oposición a las nuevas medidas del Estado” (Alonso 1988a:19-22 en Rubín, 2003:164). De esta forma los hombres y mujeres de las comunidades que pelearon en la revolución, lo hicieron para asegurar las condiciones de certidumbre económica, pero entendiendo estas como las garantías que permitirían reproducir la certidumbre la cultural de sus familias y su comunidad; en este caso, la protección y recuperación del buen patriarcado, el cual refiere a una relación, mutuamente fortalecedora de obligaciones recíprocas que vinculaban a los miembros de diferentes familias y comunidades y donde se hallaba la base de una “hegemonía comunal”, en donde 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*” (Mallon, 2002:129), y que por su dominio sobre realidades sociales más cercanas e inmediatas, representaba una ventaja de lo que era el Estado central, el cual no resolvía ninguna necesidad e incrementaba la incertidumbre sobre la base productiva de las familias. En esta estructura, los hombres, presentes y pasados (los antiguos patriarcas), eran justos si protegen a sus comunidades y se sacrificaban por el interés común, y en este medio, los funcionarios municipales también serían “justos” si lograban mediar equitativamente entre los ciudadanos y les garantizaban a todos ellos la subsistencia, tal y como lo haría un *buen padre*; aun

cuando este *buen patriarcado* siguiera significando la exclusión progresiva de las mujeres de una definición ampliada de ciudadanía (Mallon, 2002:129).

Entonces, el mantenimiento del *buen patriarcado* puede responder al imaginario social de una “identidad bien integrada”, que para Axel Honneth (en Larrain, 2003:34-35) depende de tres formas de reconocimiento: el amor o preocupación por la persona, el respeto a sus derechos y el aprecio por su contribución, los cuales otorgan; la auto-confianza, el auto-respeto y la autoestima respectivamente. Sin embargo cuando las formas de reconocimiento en estos tres órdenes son denegadas, esta identidad produce una reacción emocional negativa, la cual se convierte en una base motivacional para “formas colectivas de resistencia y lucha social”, que se presentarán, si y solo si existen “medios de articulación intersubjetiva de tales emociones en un movimiento social”. Es entonces, durante La Revolución de 1910, que la demanda de autonomía municipal, que inspiró y se inspiró en el imaginario social popular, también contenía una doble promesa; la de un retorno a la democracia comunal, y a la solidaridad familiar, que la mayoría de las veces solo significaba que los hombres tendrían autoridad sobre “sus” mujeres (Mallon, 2002:133), algo que Stacey denominó como “el patriarcado democrático”, y que surgió antes que la propia Revolución de una interacción entre la hegemonía comunal y la lucha liberal decimonónica (Stacey 1983:116-17, 155-57 en Mallon, 2002:132), y en donde se encontraban las negociaciones de los pobladores varones “sobre las fuentes de legitimación del poder” y prestigio local, aunque también incluyó una negociación entre todos los pobladores de la comunidad, hombres y mujeres, para confrontar nuevas posibilidades políticas, surgidas en la “revolución liberal” para adaptarse y 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” (Mallon, 2002:132-133).

Se trataba entonces de una hegemonía comunal en la que los conflictos y jerarquías de género y etnicidad “se reordenan y resuelven en el terreno del parentesco y la autoridad generacional” y en donde la unidad primordial de la

comunidad se basaba en las relaciones de parentesco que reciben legitimidad de la autoridad del patriarca (Mallon, 2003:94). Entonces, no se trataba de una participación comunitaria armónica, sino una realidad de conflicto constante y reorganización hegemónica de cohorte “patriarcal” lo que definía las relaciones de poder dentro de las comunidades. Las cuales deben verse entonces como estructuras históricas altamente adaptables y dinámicas, en las que nunca faltaban las diferencias sociales y en donde las identidades y líneas de unidad o división estaban en constante negociación a través de discursos de género y etnicidad que se combinaban y entretreían en una serie de luchas y transformaciones (Mallon, 2003:94-95).

Esto responde a una búsqueda de “orden” social, sobre el cual Bauman (2001) propone un concepto “agonista” y “esencialmente Impugnado”, en si donde las concepciones del orden varían marcadamente en un mismo espacio social, es de esperar que varíen aún más entre espacios sociales diferenciados; “lo que constituye “orden” para quienes están en el poder se parece inquietantemente al caos para aquellos a quienes gobiernan”, ya que dada la lucha por el poder, “la construcción del orden tiene que ser un proceso lleno de conflictos” (Bauman, 2001:46). Dentro de esta cuestión toma sentido las críticas que las políticas públicas liberales *racionalistas* hacían a la autoridad patriarcal tradicional de las autonomías comunitarias, pero aunque esta antigua hegemonía y su forma de masculinidad fue objetada, al final se intentaba desplazarla por otra hegemonía, que bajo el moderno de Estado burgués, implicaba otras masculinidades modernas; organizadas en torno al cálculo y la racionalidad técnica. En sí, el proceso “no eliminó otras masculinidades. Lo que hizo fue marginarlas” (Connell 1987:130-31 en Nugent y Alonso, 2002:193).

Este tipo de tensiones entre un orden tradicional religioso constituía uno de los aspectos más espinosos en la relación entre pensadores y gobernantes liberales y la sociedad mexicana abrumadoramente católica. Aquéllos estaban seguros de los beneficios que traería la secularización, no sólo para consolidar el Estado nacional, sino para la sociedad en su conjunto y, en especial, para los

grupos más desvalidos. Para ellos –fuera real o no- la mayoría de los campesinos e indígenas eran explotados por la Iglesia, la cual constituía el pilar de un “dominio conservador” que obstaculizaba el progreso del país (Falcón, 2005:995). Pero en Yucatán, la causa de los rebeldes muestra el conflicto de intereses que existió en las comunidades mayas en la época de transición al capitalismo agrario para, por un lado, legitimar sus relaciones de parentesco a través de la Iglesia católica y por otro, prestar servicios personales en las haciendas a cambio de moneda para pagar sus impuestos. Al alterar la organización tradicional de la iglesia y las comunidades, se impactaba no solo directamente a las autoridades de dichas comunidades, los *batabs* (quienes tampoco conseguían labrarse un porvenir con la sociedad municipal, que los discriminaba políticamente) (Peniche, 2002:160), sino que se alteraba toda una estructura de coordinación social, tanto en su reproducción material, como en los mecanismos que se empleaban para reproducir su organización social.

Aquí hay que entender que la autonomía fundamental sobre la que descansa los ideales de masculinidad refiere a un sujeto colectivo; la comunidad como un todo, “el pueblo” considerado simultáneamente como la gente y el lugar (Nugent y Alonso, 2002:206). Pero también hay que considerar que el Estado nacional también buscaba defender y establecer su autonomía, una que solo podía conseguir al fortalecerse sobre la resistencia interna y el poder externo, ya que la primera limitaba los recursos necesarios para la expansión de su poder/dominación y para el logro de su poder/coordinación, y el segundo amenazaba de forma directa su existencia como estructura autónoma. Sin embargo, las relaciones entre las culturas dominantes locales y las centrales cambian constantemente en la lucha cotidiana por el poder, por lo que el estudio de la cultura dominante local “sólo puede ser conducido junto o en concierto con un estudio de la cultura dominante [central] y un examen del propio poder; especialmente de aquellas organizaciones de poder que proporcionan el contexto para la “lucha cotidiana” (Joseph y Nugent, 2002:47), en donde, tanto las culturas dominantes locales como las centrales luchan constantemente por la dominación de espacios sociales específicos, adaptándose y utilizándose. Al punto que la

cultura dominante local puede terminar empleando formas, significados y símbolos del Estado para legitimarse y realizarse como proyectos públicos en contra de otras culturas locales.

De aquí que los liderazgos en la resistencia popular terminaban por presentar en muchas ocasiones, paralelismos con los cacicazgos priistas; centrándose en funciones de intermediación política fuertemente personalizadas (de la Peña, 2002:377). Las similitudes pueden no ser una simple coincidencia, sino el resultado de la adaptación histórica de las poderresistencias y la toma de atribuciones o mecanismos locales o centrales para ajustar su dominación a un nuevo espacio social. Por su parte, la cultura dominante del Estado se legitima por el uso y promoción de algunas culturas populares que le son útiles para sus proyectos. Se trata entonces de un agonismo de adaptación, donde el Estado proporciona la arena de la negociación y conflicto entre varias culturas locales en pugna, lo cual legitima también al Estado, ya que al presentar esta arena y su formalización y dirección, lo hace como una atribución exclusiva de sí, además, que esto se suma a la propiedad exclusiva de la Nación (el Estado) sobre recursos clave, los que le aseguran el enclave social para el mantenimiento del *contrato social de tensión perpetua (y destrucción mutua asegurada)* entre el Estado central y las *microhegemonias* locales. En donde el Estado controla los recursos y la legitimación por vía de la legalidad necesaria para asegurar el poder local, mientras que estos poseen la capacidad de movilización o inmovilización local necesaria para la implementación de recursos en proyectos nacionales, que otorgan peso y control del Estado central en cada localidad, y todo unificado a través del imaginario social, en este caso; “La Revolución”.

Por lo que en una comparación entre el Estado liberal decimonónico y el Estado posrevolucionario, el segundo se logra a través de la negociación y apropiación de las atribuciones de poderes locales, sus símbolos, significados y valores de sus culturas dominantes locales, las cuales a su vez legitimaban al Estado y le permitían el control de sus facultades por el beneficio que representaba; en primer lugar, la paz y en segundo lugar, la formación de

mecanismos de acceso a arenas de negociación que de otra manera serían de confrontación directa, principalmente con otros elementos dentro del poder local, o con otros poderes locales. De esta forma, se puede llegar a la postura que observa la formación del Estado como un conjunto de procesos mediante los cuales se construye las identidades de los subordinados a través de la regulación moral o de los medios de difusión; tanto por una administración cotidiana y ritual, como 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”, ya que las cultura dominantes locales son contradictorias, pues incorporan y elaboran símbolos y significados dominantes al tiempo que los combate, los desafían, los cuestionan, los rechazan, los revalúan, los re-acentúan y ofrecen una alternativa frente a ellos (cf. Gramsci 1971:333; Williams 1977:113-14 en Nugent y Alonso, 2002:176).

Pero es el hecho de que la cultura dominante central tenga que ajustarse y negociarse con las realidades locales, y el que éstas a su vez se adapten a aquella, la razón del éxito de la hegemonía del Estado Absoluto posrevolucionario, ya que no impuso una cultura dominante central inflexible y ajena a la realidad social comunitaria, sino que presentó mecanismos y espacios a través de los cuales las culturas dominantes locales pudieron legitimar su dominación, y de este modo, el Estado pudo a su vez apropiarse de los símbolos y significados de las culturas dominantes locales. De aquí, que se logró otorgar la certidumbre cultural requerida para legitimar su hegemonía y expandir su poder/coordiación y poder/dominación en los espacios sociales locales. No compitió entonces con las estructuras de poderresistencia local del mismo modo que lo hizo el Estado liberal, sino que las corporativizó y les otorgó un respaldo institucional sobre el cual garantizaron su propia reproducción material y cultural. Aquí radica el triunfo de la expansión del Estado Absoluto posrevolucionario (en comparación con sus pares anteriores, por lo menos hasta la entrada del neoliberalismo); y su eficaz eliminación de poderes intermediarios ajenos a la Nación.

El Estado posrevolucionario se asume ahora como un triunfo, porque logró otorgar la certidumbre buscada a través de la protección de una seguridad económica inmediata para el campesino por medio de una protección jurídico-política. No se trató entonces de una simple sumisión, sino de la apropiación local de un aparato político-jurídico que aseguraba la base productiva sobre la que se asintió la seguridad económica y cultural de las comunidades.

Lo cual explica porque para Mallon resulta tan tentador sugerir que la revolución institucionalizada de los treinta y más tarde representa “la institucionalización del patriarcado democrático” (Mallon, 2002:136), lo que a su vez hizo “tan exitoso el proceso de centralización posrevolucionario”, ya que sus creadores 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 (Mallon, 2002:126), no solo manipulando la discursiva de la masculinidad, sino también vinculándose con el conflicto generacional “como metáfora y práctica en la cultura popular” (Mallon, 2002:135). De este modo, el surgimiento del municipio libre posrevolucionario, resultó de una “eficaz combinación de populismo y autoritarismo”, en donde los mediadores locales; al acceder al poder y a la influencia por parte del partido, también terminaron por aumentar la hegemonía de este en la localidad (Mallon, 2002:136), así como la homogenización de sus mecanismos de coordinación nacional en ella. En el análisis de Mallon, es el patriarcado democrático lo que 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 (Mallon, 2002:13).

Esto permite que durante un periodo de treinta años, el Estado pudiera, por un lado responder a los reclamos populares en el campo “mediante la cooptación y la represión”, pero por el otro, lograr condicionar a las protestas que “en buena medida se formularían en términos de sus propias instituciones de reforma agraria y control corporativo”; y así, al satisfacer demandas, el propio aparato Estatal se legitimaba y fortalecía (de la Peña, 2002:377), adquiriendo la legitimidad a través de presentarse como un “como árbitro neutral y representante del interés público”, expropiando los grandes latifundios y regulando la propiedad privada al mismo tiempo que aseguraba el control sobre los campesinos revolucionarios y la producción agrícola (Nugent y Alonso, 2002:191). Esto puede verse en el mecanismo de la Reforma Agraria, como una "caja de resonancia de un conjunto de relaciones de poder y procesos políticos", en la que el Estado y las culturas dominantes locales construyeron y combatieron formas de identidad y dominación diferentes pero *intervinculadas* (Connell 1987:130; cf. Mohanty 1992:21-23 en Nugent y Alonso, 2002:192).

La Reforma Agraria entonces se constituyó como un mecanismo de poder/coordinación, pero también de poder/dominación, que resultó de un choque entre visiones del mundo de dos culturas dominantes (una central y una local) en una dialéctica por la dominación de un espacio social. Consistió en la adecuación, por parte del Estado, para legitimarse a través de un conjunto de símbolos y valores “popularmente” válidos y administrativamente racionales, aunque contrarios al racionalismo del liberalismo decimonónico de la libertad individualizadora, combinándose en la práctica como un mecanismo adaptativo del Estado para asegurar su dominación en el espacio social sobre el cual se expandía y en donde la subjetividad de los campesinos se configuraba de tal modo que interpretaran su sujeción al Estado como algo racional y justo, siguiendo además sus propias líneas de género, clase y etnicidad, negando, a las mujeres campesinas los mismos derechos que se les asignaban a los hombres, aunque

también sometiendo a los varones campesinos a una identidad de "hijos del Estado" (Nugent y Alonso, 2002:193).

De este modo, el Estado posrevolucionario intentó recuperar las atribuciones cedidas por el Estado liberal decimonónico, al limitar los poderes capitalistas externos, pero también al buscar mantener la reducción de poder en las comunidades al otorgar una autonomía condicionada al sometimiento del Estado, intentado dominar al campesinado mediante la implementación de la reforma agraria. Recordándoles repetidamente su condición e identidad de subordinados "mediante rituales y medios de regulación moral, y no sólo a través de su opresión concreta y manifiesta" (Joseph y Nugent, 2002:49). Con lo cual el Estado pareció establecer "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" y que opera no sólo en términos de palabras y signos sino también a través de procesos materiales; de relaciones sociales concretas y en "el establecimiento de rutinas, rituales e instituciones que operan como un "sistema de significados y valores dominantes y eficaces que no sean solamente abstractos sino organizados y vividos" (Williams 1980:38 en Joseph y Nugent, 2002:49). Sin embargo, este proceso no resultó tan unidireccional por parte el Estado, es decir, el no considerar la propia urgencia del Estado para tener que adaptarse a realidades locales responde al error de una óptica de "bipolaridad antagónica", en la que se pasa por alto los rasgos comunes que la estructura a criticar comparte con la estructura a defender, no reconociendo las características que las culturas dominantes locales poseen en común con el Estado Absoluto nacional, al cual apoyan, alimentan y justifican en aras de mantener su propia certidumbre y sus propios beneficios y legitimación local.

Después de todo, "una política de gesto basada en la celebración de la visión y creatividad de nuestro "movimiento local" favorito no es una alternativa responsable ante la necesidad de hablar seriamente de situaciones muy complejas" (Gledhill, 2002:248). En este aspecto, el Estado Absoluto no es tan diferente de las comunidades autónomas; la "gran Nación" de la "patria chica", la

superetnia del “micro-estado”. Pues las culturas dominantes locales son poderresistencias que de igual manera dominan y subordinan a sus integrantes. Por lo que parece que no hay salida del poder más que a través del poder mismo, ya que el empoderamiento contra algo sigue siendo el ejercicio del poder sobre alguien y en donde si la construcción de formas de identidad es clave para la hegemonía también lo es para las prácticas populares que luchan contra las relaciones de dominación (Nugent y Alonso, 2002:206). Pero la formación de una identidad de “resistencia”, debe estar ligada también a la protección de símbolos y valores y a su reproducción social sostenible por medio de una certidumbre económica y cultural que homogeniza a sus integrantes e intenta limitar el poder de dominación de estructuras externas y diferencias internas. Esto nos hace ver que la identidad sirve de base a toda cultura dominante y hegemónica, ya sea para la expansión de un poderresistencia central, o como parte de la defensa de una poderresistencia local.

Ya que la identidad trata de formar potenciales mecanismos que *homologuen* todas las maneras de pensar y de todas las prácticas sociales que reconocemos y asumimos como propias en cada sociedad (cfr. Baeza, 2003:25 en Girola, 2012:394). Esto, porque en todas las sociedades existe la necesidad operativa de fundar y fundamentar una gramática promotora y facilitadora de la vida social (Girola, 2012:394) como un mecanismo para la coordinación social y la realización teleológica de objetivos sociales que se asumen como correctos por parte de un imaginario social; lo que se desea a nivel social y que requiere por lo mismo de la coordinación y cooperación de varios individuos. Ya que los imaginarios, como matrices de significación, “pueden o no, ser funcionales a una sociedad determinada”, siendo, tanto “mecanismos de legitimación de una forma social de organización y de definición de necesidades y mecanismos de satisfacción, inclusión y exclusión”, como generadores de necesidades nuevas. “Son por lo tanto, estabilizadores y, al mismo tiempo, creadores y movilizadores de lo simbólico y de las prácticas que de ello se derivan” (Girola, 2012:394).

Y en esta situación, conviene *repensar* a la Reforma Agraria como un mecanismo de legitimación del Estado Patriarcal Absoluto que se desarrollaba dentro de un imaginario que validaba la acción futura y juzgaba la acción pasada a través de la garantía de satisfacción de las necesidades de las estructuras locales de poderresistencia, así como de las culturas dominantes locales que las generaban y preservaban. Se trata entonces de un imaginario de garantía de certidumbre económica y cultural.

La seguridad del Estado benefactor a través de la Reforma Agraria, entonces, no solo se recibió como una protección económica, sino también como una protección al patriarcado comunitario, como conjunto de símbolos, significados y valores, que no provinieron del Estado, sino que eran apropiados por este desde las propias identidades y sujeciones comunitarias locales. El Estado las tomó para legitimarse, mas no las produjo. El punto aquí, es que el Estado, en su proceso de expansión de su dominación, no hizo más que adaptarse a una dominación anterior y externa a sí mismo, reproduciéndola a mayor escala. De esta forma, las herramientas de dominación que empleó el Estado Patriarcal Absoluto, son producto de las propias comunidades que buscaban su autonomía económica y certidumbre patriarcal. Y en este sentido se vuelve una relación “ganar-ganar”, tanto para el Estado, que aseguraba la sujeción de su sector productivo y social más importante, como para las comunidades, que no solo adquirieron una certidumbre económica, sino también una certidumbre de la relación que esta tenía con la reproducción y preservación de su identidad cultural popular, dominante y local y en este caso, también masculina y patriarcal y paternalista.

Por eso cabría tomar la aseveración de Mallon, para quien las promesas de una democracia popular habían nacido muertas en el periodo de la consolidación posrevolucionaria (Mallon, 2002:135). Pero considerando que esta “mortandad” viene, no tanto de una traición por quienes construyeron el Estado posrevolucionario, sino más bien, que la promesa no tenía realmente de donde surgir, ni por el lado de una tradición de autonomía comunitaria patriarcal, ni por el

lado de un Estado adaptativo en expansión, que buscaba legitimarse a través de los valores, signos y significados de esta cultura dominante local. De esta forma, el control del Estado se hizo eficaz a través del discurso patriarcal, empleado no solo contra todas las mujeres, sino también (y quizás más importante) contra los varones rebeldes de las clases más bajas, quienes aparecían, en este nuevo sistema, cómo “perpetuos adolescentes” que confrontaban una autoridad, “benevolente, pero firme” (O'Malley 1986 en Mallon, 2002:135).

Ante esta realidad de “dominaciones por doquier”, los conceptos de “humanidad”, “pueblo”, “clase social”, “etnia”, o “Nación”, parecen ser entonces meros “tipos ideales”; “entelequias de una retórica propia de discursos al aire”, categorías que en los términos del enfoque energético solo refieren a unidades de identificación que a su vez se constituyen en unidades operativas coordinadas/centralizadas y que “necesitan un gasto energético especialmente diseñado, con el que se pueda sostener su organización y funcionamiento” (Tyrantia, en Adams, 2007:37). El punto de esto es exponer, que el “autoritarismo de arriba” como la “resistencia de abajo”, responden a las mismas reglas de control y búsqueda de autonomía energética, dominación y coordinación a través de un monopolio adaptable de identidad y de homogenización de mecanismos de coordinación para la realización de fines teleológicos, para mantener y asegurar una reproducción material y cultural de una sociabilización. De aquí que se haya optado por mostrar a la Nación como una “superetnia”, y a las autonomías locales como micro-hegemonías, y a todas ellas como “poderresistencias”. Se trata entonces, de estructuras que comparten más rasgos que diferencias y que evolucionan “como ensambles de formas energéticas concretas” que pueden generar consensos respecto de sus objetivos y “disponer de los medios necesarios para alcanzarlos” (Tyrantia, en Adams, 2002:37).

En donde algunos de los factores involucrados en este gasto energético contribuyen “a fomentar la noción de que el hombre tiene una gran influencia en el sistema mayor, por su aparente éxito en el ejercicio de sus deseos” (Adams, 2007:55). Sin embargo, Adams mismo expone que las cualidades que nos hacen

posible la conquista de la sociedad y del espacio son los factores que menos domina, ya que el “el éxito del hombre ilustra su incapacidad” (Adams, 2007:55). Pero aquí habría entonces que preguntarnos ¿sobre qué factores podría hablar Adams?, en cierto modo, y alargando el significado de sus palabras con un dejo de licencia poética, se puede entender que la capacidad de ejercer dominación en otro individuo como un mecanismo de coordinación para la consecución del control de los recursos de una manera más eficiente; como un mecanismo para poder conseguir fines teleológicos, organizando esto con una secuencia de valores y visiones de mundo que legitiman los fines, y la validez de la estructura, es lo que permite que la sociedad se forme como un mecanismo para la supervivencia, pero que a su vez, se asuma como algo más allá de eso. Y sin embargo, es este mismo proceso de dominación lo que se le escapa de su dominio. ¿A qué se refiere esto? Es un punto importante para la comprensión de las poderresistencias, que la expansión de una estructura en una magnitud social requiere de reducir otras, pero la forma en que otras estructuras logran sobrevivir al presentar una resistencia más efectiva es a través del ejercicio de esquemas de dominación y de poder de unos individuos sobre otros para coordinar acciones a través de visiones del mundo comunes y valores que se asumen como comunes en todos sus miembros.

Es decir, lo que escapa al hombre de su dominio, es la necesidad de emplear la dominación y adelantado una conclusión, las poderresistencias no pretenden proponer una salida del agonismo poder/resistencia, simplemente porque hacer aquello sería negar lo que expone como su premisa; que todo ejercicio de resistencia no es sino un ejercicio de poder, donde toda dominación intenta resistirse a estos poderes. Se trata pues, de un ejercicio dirigido de acción humana para expandir mecanismos de supervivencia, no solo en términos biológicos sino también simbólicos, sobre espacios sociales y físicos y evitar la contracción por ejercicio de la presión de otras estructuras, que en magnitudes diferentes, operan bajo el mismo proceso. Ya sea por tomar atribuciones locales o por aniquilar estas.

## **Conclusiones preliminares**

El porfiriato consistió en un re-ajustamiento a la continuidad del proyecto del Estado Absoluto liberal para legitimar y asegurar la estabilidad de su expansión y dominación a través de la negociación del Estado con una base empresarial de detentadores “monopolísticos de poder en ciertas áreas geográficas particulares” (Adams, 2007:164). Esto hizo que el Estado Absoluto liberal mexicano terminara por generar lo contrario de lo que se proponía en su expansión; unidades de poder coordinado en una nueva estructura de intermediarios que mediarían facultades entre el Estado y sus “ciudadanos libres”, al tiempo que aquel perdía la capacidad para centralizarlos. De esta forma, el Estado absoluto liberal, se volvería una pieza elemental en su propia pérdida de control de los recursos “nacionales”.

Ahora, como una cuestión íntimamente ligada a la comunión de medios entre empresarios y el Estado, la "cuestión social", como el diagnóstico y acciones encaminadas a aliviar las condiciones de la inmensa mayoría de los mexicanos, quedaría como un asunto relegado. Esto, porque la visión clásica de la mano invisible no se presentó, y solo sirvió para justificar una marcada ausencia de cualquier responsabilidad social por parte de los poderes públicos. De aquí surgiría la búsqueda de una estructura que representará tranquilidad y seguridad laboral y social, lo que vendría con la ampliación de las facultades del espacio público; eso hizo que el engrosamiento del Estado posrevolucionario y el mayor dominio de este sobre asuntos sociales no se presentará como una “consecuencia imprevista”, sino como un resultado planeado y deseado, sobre el cual el propio Estado emprenderá una nueva fase expansiva.

Esta adecuación, que cabría denominar como “Estado Absoluto de Bienestar”, asumía un nuevo proyecto de Nación por medio de los derechos sociales. Pero donde al emplear la necesidad y demanda de seguridad, legitimaba también su expansión sobre espacios sociales a los que antes no tenía acceso, es decir, lo que buscaba el Estado al tomar la responsabilidad necesidades sociales era disipar una incertidumbre que de otra manera caería por completo sobre el

individuo, pero a través de la incorporación orgánica y sectorial de los beneficiarios a una “organización de masas”. De esta forma, al garantizar la seguridad, el Estado también garantizaba la expansión de su dominación. Pero esta nueva expansión del nuevo Estado Absoluto posrevolucionario terminaría por depender de la política cultural local, regional. De aquí que el error del Estado Absoluto liberal haya sido el de “des-coordinar” al individuo de su comunidad, lo que terminó por afectar la propia dominación del Estado e influyó en su posterior necesidad de volver a formar una *unidad coordinada de poder*. Mientras el logro del Estado Absoluto posrevolucionario, radicó en la adaptación sobre el espacio social en que se expandió, ajustándose a las necesidades, realidades y hegemonías locales, y re-coordinando al individuo a su comunidad, al tiempo que corporativizaba los mecanismos de cooperación/coordinación en esta y vinculando el beneficio de sus programas con la pertenencia a la Nación.

Ahora, esto hizo que por un lado el Estado posrevolucionario lograra una mayor identificación popular con las instituciones del Estado, pero como “hazaña” esto iba acompañado por un nuevo tipo de contrato social caracterizado, por una tensión constante entre partes que buscaban supeditar el poder de la otra en términos reales mientras requerían de una cooperación mutua para lograr fines que eran diferentes, pero también convergentes. Sin embargo, el Estado presentaría limitaciones para poder cambiar realidades culturales a través de la implementación o imposición de proyectos políticos que fuesen contrarios a las realidades de las estructuras sociales. Ya que así como la comunidad se resiste y se adapta, el Estado, que surge dentro de una realidad socio-histórica termina también por “culturalizarse” a una “cultura popular”, la cual al presentar rasgos hegemónico convendría mejor denominarla como “cultura dominante local”. Ante esta situación, el nuevo Estado Absoluto posrevolucionario, en búsqueda de una expansión más eficiente que su predecesor, actuaría bajo el principio de la adaptación a las realidades de las culturas dominantes locales, entendiendo sus mecanismos, símbolos y valores, para poder apropiárselos y coordinarlos, con y a través de sus propios mecanismos.

Sin embargo, las culturas dominantes locales también se legitimaban y preservan a través del imaginario de estabilidad y beneficio al tratarse de esfuerzos micro-hegemónicos por la preservación de reproducciones culturales locales. Por lo que el choque entre éstas y el Estado Absoluto en expansión se presentó como el choque entre dos magnitudes de dominación de poderresistencias y su espacio económico que les permitían mantener la certidumbre de la reproducción cultural de una sociabilidad conocida. De aquí que la creciente violencia que se presentó en las comunidades entre 1880 y 1910, se debió gran medida a la desaparición de las autonomías comunitarias y al desmantelamiento del patriarcado, al punto que los complejos conflictos revolucionarios de 1910 a 1930 fueron conducidos en gran parte por comunidades insurgentes que intentaban enfrentar los desafíos en contra de sus autonomías y principios patriarcales (Tutino, 2002:57). Se trató entonces de luchas para asegurar las condiciones de certidumbre económica que permitieran reproducir la certidumbre cultural de las comunidades, en donde se hallaba la base de una “hegemonía comunal”.

Por su parte, el Estado posrevolucionario se logró a través de la negociación y apropiación de las atribuciones de las culturas dominantes locales, las cuales a su vez legitimaban al Estado y le permitían el control de sus facultades por el beneficio que representaba, ya que en el mantenimiento del *contrato social de tensión perpetua* entre el Estado central y las *microhegemonías* locales, el Estado terminó por controlar los recursos y la legitimación por vía de la legalidad necesaria para asegurar el poder local, mientras este poseían la capacidad de movilización o inmovilización local necesaria para la implementación de recursos en proyectos nacionales.

Sin embargo, es el hecho de que la cultura dominante central tuviera que ajustarse y negociarse con las realidades locales, y el que estas a su vez se adaptaran a aquella, la razón del éxito de la hegemonía del Estado Absoluto posrevolucionario, ya que este no impuso una cultura dominante central inflexible y ajena a la realidad social comunitaria, sino que presentó mecanismos y espacios a

través de los cuales las culturas dominantes locales pudieron legitimar su propia dominación. De este modo, el surgimiento del municipio libre posrevolucionario, resultó de una “eficaz combinación de populismo y autoritarismo”, en donde las culturas dominantes locales apoyaron, alimentaron y justificaron al Estado central así como la homogenización de sus mecanismos de coordinación en aras de mantener su propia certidumbre, beneficios y legitimación local.

Por lo que la seguridad del Estado benefactor no solo se percibió como una protección económica, sino también como una protección al patriarcado comunitario como conjunto de símbolos, significados y valores, que no provienen del Estado, sino que son apropiados por este desde las propias identidades y sujeciones comunitarias locales. De este modo, las herramientas de dominación que empleó el Estado Patriarcal Absoluto son producto de las propias comunidades que buscaban su autonomía económica y certidumbre patriarcal, y en este sentido se volvió una relación “ganar-ganar”, tanto para el Estado, que aseguraba la sujeción de su sector productivo y social, como para las comunidades, que adquirirían la certidumbre económica necesaria para la reproducción y preservación de su identidad cultural popular, dominante y local, y en este caso, también patriarcal y paternalista.

Ante esta realidad de “dominaciones por doquier”, los conceptos de “pueblo”, “etnia” o “Nación”, parecen ser meros “tipos ideales” que en términos del enfoque energético refieren a unidades de identificación que constituyen unidades operativas coordinadas/centralizadas que necesitan un gasto energético con el que se puedan sostener su organización y funcionamiento (Tyrantia, en Adams, 2007:37), y que responden a las mismas reglas de control y búsqueda de autonomía energética y coordinación de sus miembros a través de la capacidad de ejercer dominación como un mecanismo para poder lograr fines teleológicos, organizando una secuencia de valores y visiones de mundo que legitimen sus fines y la validez de su estructura. Por lo que al final pareciera que el factor que escapa al hombre de su dominio es la necesidad de emplear la dominación; se trata pues de un ejercicio dirigido de acción humana para expandir mecanismos de

supervivencia, no solo biológicos, sino también simbólicos, sobre espacios sociales y físicos, para evitar la contracción por ejercicio de la presión de otras estructuras, que en magnitudes diferentes, operan bajo el mismo proceso; en el que el poder se resiste y la resistencia ejerce poder.

## Conclusiones

Lo que tenemos entonces es una visión del Estado moderno como una estructura de cooperación social-territorial en la que el ordenamiento jurídico requiere tanto de una legalidad técnico-jurídica como de una justificación moral de sus normas positivas. Pero dentro de esta legitimidad jurídica, la acción presupone que la voluntad y el comportamiento se determinan y desarrollan conforme a normas sociales establecidas en las que el Estado se ve en la necesidad de transmitir valores comunes como un mecanismo para lograr coordinación social, misma que requiere de una interacción activa entre agentes que parten de una capacidad de transmisión de información a través de un lenguaje común, de aquí que resulte el requerimiento del Estado moderno para la implementación de un lenguaje o código común para la determinación y realización de los fines de la estructura de cooperación social.

Esto hace que entremos a la cuestión de la Nación, que considerada como una “comunidad imaginada”, parte de los elementos comunes que se encuentran y se reconocen entre individuos. Sin embargo, son las demandas sobre las necesidades sociales la razón por la cual se justifican y se procede a la creación de la Nación. Es decir, sobre la necesidad de coordinación para el cumplimiento de fines sociales; símbolos, valores y la lengua común adquiere un valor tal que justifica al nacionalismo como la única ideología capaz de formar una comunidad que pueda satisfacer cualquier otra necesidad social. Por lo que un movimiento nacionalista estará ligado a la eficacia del Estado en que se ubica la realidad social aspirante a la Nación, así como al desarrollo social y económico de la comunidad estatal. Por lo que cuando el Estado, al equiparar la nacionalidad con la ciudadanía, puede satisfacer las necesidades sociales de una forma más *racional* y *eficiente* que un movimiento étnico extra-estatal, hace que su Nación política sirva como contraoferta a una Nación cultural ajena a sí.

Esto significa que por un lado, el ciudadano al estar dentro de un Estado-Nación, adquiere una mayor gama de oportunidades al tener mecanismos más

amplios de coordinación de su acción social mientras el Estado nacional adquiere a su vez, una mayor gama de agentes que pueden hacer cumplir sus fines a través de una coordinación más eficiente que el Estado no-nacional. Ya que al Estado-Nación, al coordinarse por medio del entendimiento lingüístico, se le hace indispensable ampliar el mismo entendimiento a cualquiera que se encuentre dentro de los límites administrativos en de su nacionalidad-ciudadanía como un mecanismo para incrementar la capacidad de coordinación al tiempo que se la expansión del Estado moderno requería cada vez más de una mayor participación social. Ya que al aumentar la cantidad de individuos en su administración, más aumentaría el riesgo de discrepancia cooperativa, aumentando a su vez la necesidad de una homogenización de valores culturales y la reglamentación de acciones por un aparato jurídico-normativo. Por lo que los Estados-Nación modernos, como parte de un proyecto de unidad social, intentan superar los límites de la etnicidad entre los que serían sus futuros ciudadanos, transformando la Nación en una unidad más grande que absorba a todas las demás identidades culturales.

De esta forma la Nación política no resulta diametralmente opuesta a la Nación cultural, ya que en realidad la primera no niega a la segunda, sino que al intentar superarla termina generando un nuevo tipo de identidad étnica -la *superetnia*- al momento en que el Estado moderno trata de reforzar su autoridad al transformar a su población en una única Nación. En donde cada proyecto de Estado-Nación crea una comunidad de individuos al moldearlos y ofréceles un sentimiento de posesión de una identidad moral dentro de esa nueva comunidad, requiriendo para esto de una serie de valores compartidos que el pueblo debe considerar como suyos, incluso a nivel “sagrado”, pues cuanto más lo consiga, estos más aportaran a la comunidad moral nacional. Por lo que la Nación, creada o potencial, puede cambiar conforme se realiza, pero se realizará bajo la idea de que se mantiene, esto es, si bien la acción produce cambios en la estructura que busca mantenerse, la motivación de la acción no es sino la creencia de la permanencia de esta estructura que se concibe como inmutable al tiempo que se reifica.

Por lo que el discurso nacionalista de cohorte culturalista o racista, termina por atentar contra la unidad de la “comunidad nacional” que el Estado dice defender. Esto, porque los Estados prometen expandir derechos a medida que expanden su nacionalidad-ciudadanía, ya que sólo estos tienen la capacidad administrativa y burocrática, por mínimo en términos jurídicos, para defender presupuestos legales a través de poderes coercitivos e impositivos. Ya que los derechos, como ideología surgida de una cultura específica dentro de un proceso histórico, requieren de un sistema de organización o de relación de poder para hacerlos valer en una sociedad en específico y esto vuelve a poner en la mesa la necesidad de una homogenización moral de valores básicos en una sociedad.

Sin embargo, algunos tipos de libertades resultan insuficientes para la totalidad de habitantes de un territorio al dejar vacíos tales que terminan por discriminar grupos enteros, por lo que aun con la formación de otro tipo de derechos, fundamentados en una identidad que posea una persona dentro de un grupo en particular, se presenta una situación problemática, ya que los argumentos de derechos civiles y los de los derechos étnico comunitarios resultan antagónicos al establecer diferentes argumentos para combatir la desigualdad con base en distintos conceptos de justicia; por un lado la igualdad y por el otro, el derecho a la diferenciación. Además, que en ambos casos aún se requiere necesariamente de un sistema de organización que reglamente las definiciones en un esquema operativo: es decir, se requiere a un Estado como estructura de coordinación social territorial, que defina al *diferente* o que lo iguale ante los demás bajo categorías operativas para su defensa, partiendo que si bien no todo poder que actúa políticamente es un poder estatal, este aun aspira a ser tal según su función de sentido; es decir, todo poder político activo aspira a organizar y actuar en la estructura de cooperación social-territorial del Estado según sus propias intenciones, aspiraciones o ideologías.

Por su parte, esta categorización también puede producir un rechazo al verse como una forma de violencia estatal, por lo que se entra en una paradoja que consiste en una búsqueda por el reconociendo formal de la propia diferencia,

incluso en la forma de una normatividad que obligue a su reconocimiento por parte de otros, al tiempo que se exige que ningún mecanismo estatal “subyugue” la propia determinación, individual o grupal. Ya que esto puede conllevar a la categorización por parte de una estructura política externa o a la sujeción de principios de comportamiento establecidos por grupos *etnocéntricos*, quienes pueden ser tan o más intolerantes a la disidencia interna que los Estados-Nación a los que se oponen.

Esto revela al Estado-Nación y a la etnopolítica -como la retórica que al trazar diferencias culturales, las reifica y canoniza, promocionando estas en políticas de unidad cultural que derivan en posturas que se oponen a una homogenización por parte del Estado- como *relaciones de poder*, sobre las cuales Foucault propone un modelo de lógica agonista, donde la dominación y la resistencia se entrelazan. Sin embargo, la postura de Foucault se encuentra dentro de una lógica de dicotomía polarizada, que si bien observa una relación de complementariedad entre dos partes, la determina a través de extremos diametrales, que en su propia constitución presenta solo dos polos opuestos. Pero si se aborda el agonismo dominación/resistencia bajo la idea que cada grupo no hace más que tratar de surgir como el dominante ante cada constante colisión, lo que resulta entonces es una visión donde no existe la lucha de una resistencia contra una dominación, sino la lucha por la dominación de cada polo ante el otro, siendo la única diferencia entre ambos el ámbito de su dominio; la magnitud de su poder. Por lo que quienes se “resisten” a un poder determinado, no buscan más que influir o determinar el comportamiento de los otros, ya que toda acción de liberación no es más que un intento de ejercer una dominación sobre un ámbito de acción de las personas, al punto que una postura que se anuncia como una resistencia contra un poder establecido se evidencia como un esquema de poder y dominación una vez que se institucionaliza.

De esta forma, una *resistencia* solo puede efectivamente cambiar la magnitud de dominación de un poder contra el que se resiste siendo ella misma un poder en si, ya que la lucha contra una dominación solo puede lograrse si y solo si

modifica el comportamiento de los mecanismos de dominación que intentan retenerla. Por el otro lado, una *institución de poder* que busca mantener un orden formal establecido modifica sus mecanismos en un intento de mantener su magnitud y esfera de dominación en respuesta a la presión a la que es sometido por una *resistencia*. Es decir, un tipo de *poder* termina actuando como una *resistencia* al momento que se adapta a las presiones a las que es sometido por otro *poder*. Esta es la razón por la que el Estado desarrolla nuevas *tecnologías de poder*, y por la que no se puede mantener el agonismo poder/resistencia como una postura de polos, con el *poder* en un extremo y la *resistencia* en el otro. Más bien, cada *polo* en esta relación es en sí mismo una fusión de estos dos procesos; una *poderresistencia*, que busca actuar sobre la acción de los demás al mismo tiempo que se resiste y se adapta. Todo dentro de una estructura de polos que se empujan de forma constante al tratar de mantener una posición de mayor ventaja frente a las demás en cuanto a la magnitud de su dominación, llevando a la implementación de un nuevo orden de dominación al tiempo que se adaptan para poder resistir de una forma más eficiente al empuje de otras *poderresistencias*.

Por lo que cualquier movimiento por la defensa de una identidad no se trata de una resistencia que se opone a una técnica de poder, sino un poder que busca dominar por sobre otro y gobernar sobre las acciones de los sujetos al tiempo que se resiste contra cualquier oposición por medio de la aplicación de tecnologías de control. De esta forma, se puede ver al Estado tanto como un poder constituido como una resistencia constante, así como entender porque la etnopolítica y las políticas de diversidad cultural trabajan a través de los mecanismos y tecnologías de poder del propio Estado para establecer valores homogéneos y determinar el comportamiento de los individuos. De esta forma, si optamos por el agonismo de varias *poderresistencias*, las luchas o “resistencias” contra tipos específicos de poder no son sino luchas de un poder por adquirir la dominación suficiente para poder determinar tipos de comportamiento en un área social más amplia, es decir, para poder gobernar sobre más sujetos. Del mismo modo, la liberación de un “sujeto” no es sino la imposición de una forma de comportamiento a quienes antes sometían a este en una reducción momentánea de su magnitud de dominio.

Esta adecuación al modelo foucaultiano, permite además, replantear la lógica teleológica que postula un proceso histórico que opera bajo la convicción que la vida humana habrá de desarrollarse con sentido progresista. Como opción, el agonismo de las poderresistencias propone un modelo de cambio social que consiste en un cambio de magnitudes de dominación más que como la conquista de un estadio específico, produciendo vaivenes constantes en un sistema que se mantiene en un estado de conflicto constante, el cual requiere tanto de un “libre arbitrio” de los individuos con base en sus fines teleológicos, como de un sistema de “movimiento perpetuo” esquematizado en un “determinismo” sistémico, donde cada cambio se hace en una balanza de poder en la que cada poderresistencia se transforma constantemente en respuesta a otras, y donde la dominación pasa a ser vista como el movimiento del sistema hacia una dirección ventajosa para una poderresistencia en específico a través de su capacidad para mantenerse firme frente a los polos contrarias, así como a su capacidad para orientar su respuesta en términos de ventaja al adaptarse al crear nuevas tecnologías de poder.

Esto puede observarse en la continuidad de las reformas borbónicas con el desarrollo del proyecto del Estado liberal, los cuales parten de una misma lógica y de un mismo proceso de expansión de una poderresistencia; el “*Estado Absoluto*”, el cual respondía a una nueva concepción del Estado y un nuevo imaginario social “igualitario”, en el que solo existen dos niveles dentro de una relación binaria y sin intermediarios; la de una individualidad política y jurídicamente reconocida y la de una suma de estas individualidades en una estructura masiva de ordenamientos y valores sociales organizada por instituciones formales, y que se orientará a organizar todas las actividades en un territorio a través del control de recursos y de la apropiación de atribuciones sociales.

Ya que la adaptación que logra una poderresistencia para mantenerse capaz, ya sea en su expansión o en una resistencia efectiva contra la expansión de otra poderresistencia, se realiza a través del control. Sin embargo, en este proceso de expansión de facultades del Estado Absoluto, será importante no solo el control de los recursos, sino el lograr que el comportamiento de los individuos

concuere con los objetivos de este, sino la creación de estos, en el sentido que los individuos que formen parte o que se sumen a la expansión de una estructura deben servir como elementos que incrementen el poder y el control de la misma, ya que los recursos no se “controlarán” por ellos mismos, sino a través de las personas que siguen y reproducen las direcciones de la estructura de poder, de aquí que la formación y el control de los *recursos humanos*, sea un factor necesario para la expansión del Estado Absoluto, y en muchos aspectos, su motivación intrínseca, ya que de aquí surgirán los elementos que reproducirán al Estado en la sociabilidad que este establece.

De esta manera, la expansión del Estado Absoluto se opondrá a cualquier estructura “tradicional” del pactismo monárquico, que se basaba en el otorgamiento equivalente de poder a estructuras locales de poderresistencia. No es que estos poderes fueran más “grandes” que el poder central en términos comparativos, sino que dentro de la realidad local, el poder central no contaba con la suficiente concentración de facultades de poder como para poder determinar de forma absoluta el control de los recursos. Por lo que un Estado puede reconocer estructuras locales de poder de tal forma, que aun cuando este exista de manera formal en un territorio, la ejecución de su poder sería prácticamente nula en el espacio social que regulan las estructuras locales, donde estas, aun siendo menos extensas que el Estado central, mantienen mayor control de los recursos en espacios determinados.

Por lo que esta “equivalencia” de poder se encuentra en relación a la concentración y dilución de poder que presenta cada poderresistencia en un espacio social, en donde una poderresistencia con mayor grado de expansión por el mayor control de recursos y poder, termina por equilibrarse con otra, que encontrándose más concentrada, adquiere más control de recursos y poder en un espacio social más pequeño. Lo que aquí se trata, es de relativizar este equilibrio, para asumir que aun cuando dos poderresistencias presenten grandes diferencias de magnitud en términos totales, estas deben abordarse en cómo sus magnitudes presentan cambios al pasar de un espacio social a otro. Es decir, la magnitud de

una poderresistencia se deberá observar en correspondencia al espacio social y al medio ambiente en que esta se desarrolla. Por lo que el Estado Absoluto, para hacerse cargo de las atribuciones que le confieran el control de los recursos, buscará la dilución del poder y el control de las estructuras locales.

Por lo que no solo se trata de adquirir poder a través del control y de este, adquirir más poder, sino que se trata de un proceso de “dos frentes”, donde el control y el poder sirven no solo como partes del proceso de expansión de una estructura sino como mecanismos que sirven para frenar la expansión de otra en el mismo espacio social y por ende como mecanismos contra la contracción de sí misma. Esto, como parte de un proceso de competencias de expansión/contracción energética, ya que es imposible que una poderresistencia logre una expansión de sus magnitudes de gobierno sobre un espacio social sin alterar los mecanismos de control de las otras estructuras de poder locales sobre las que se expande.

Además, la expansión de una estructura socio-política conlleva también la expansión de una serie de sistemas internos, destinados a la obtención y a la administración de recursos que la estructura controla, de aquí que la expansión del Estado Absoluto fuera de la mano de la expansión de una burocracia cuyo objetivo era el manejo de los recursos que se destinaban al centro rector (el Estado central), el cual determinaba el uso de los mismos para la realización de sus proyectos, esto, a costa de la pérdida de capacidades de las estructuras locales de gobierno y control. De esta forma, como la expansión de un Estado absoluto no era posible con el mantenimiento de estructuras locales de control, las reformas Borbónicas, pretendieron, en primer lugar, deshacerse de estas. Sin embargo, la resistencia a la expansión del Estado Absoluto resultó ser el ejercicio de oposición de poderresistencias locales a la sujeción de una externa que intentaba limitar el control de sus recursos, ya que al expandirse el dominio de una estructura desde un centro, se requería de una reorganización de las formas de control y administración de los recursos ante el gasto energético, por lo que el Estado Absoluto tendió a buscar mecanismos que redujeran sus costos y desgastes de

energía a medida que incrementa la magnitud de su poder al buscar reorganizar su propia expansión en términos de inversión y ahorro de recursos, ya que al ir aumentando el conjunto de magnitudes que el Estado Absoluto se apropiaba, así como la burocracia y los aparatos administrativos que se requerían para el control de los recursos, se iba reduciendo al mismo tiempo el conjunto de mecanismos de coordinación en términos energéticos.

De esta forma la expansión “energética” del Estado Absoluto se ligaría a la formación de la Nación como construcción étnica que respondía al proyecto de integración por parte del Estado moderno; la “superetnia”, sirviendo además a la necesidad de “ahorro” energético a través de la homogenización de mecanismos de coordinación -lengua, valores públicos y leyes comunes- que compensaba la inversión y asegura la estabilidad de la estructura, ya que una menor forma de sociabilidades hacía más eficiente la expansión del Estado Absoluto en cuanto a que eliminaba el aumento de costos energéticos. Por lo que la formación y expansión del Estado Absoluto requirió de la Nación, al punto que sin ella aquel resultaba imposible y de aquí que se justificara su formación por el Estado en expansión, ya que la igualdad jurídico-moral aseguraba que las acciones y comportamientos se realizaran entorno al modelo de control y visión del mundo determinado por el Estado no solo en cuanto a fines teleológicos sino también en cuanto a mecanismos de coordinación comunes. Así, el proceso de formación de la Nación moderna responde a una forma de controlar el gasto e inversión energética en la propia expansión del Estado Absoluto.

Pero esta Nación será además asumida por el proyecto del Estado Absoluto -en su modalidad liberal- como una misión histórica, que entenderá y juzgará la realidad social en términos de su propio proyecto. Es decir que en el “pacto voluntario de los individuos” se estructurará un esquema de educación y formación de valores únicos para todos aquellos que deban formar parte del "pacto libre", el cual terminará por delimitar las condiciones en que el “hombre libre” será tal para formar la asociación voluntaria con sus semejantes. Se trata pues de una libertad

condicionada en los términos que imponga el rector de la modernidad; el Estado Absoluto.

De este modo, el proyecto liberal de Nación incluyente debe verse como una inclusión condicionada, dirigida e impuesta, que permitió y exigió la entrada al proyecto de la modernidad siempre y cuando no se le cuestionara. Todo esto como parte del desarrollo de una identidad colectiva sustentada en la idea de una visión común, en la que la eliminación de cualquier otra sociabilidad que se encontrara fuera del proyecto de Nación moderna quedaba justificada en la aplicación de un conjunto de valores sociales que se exponían como universalmente válidos y aplicables para todos. Así, la agresión del proyecto a formas “antagónicas” de sociabilización parte de su propio carácter de inclusión, ya que pretendía integrar toda estructura sobre la que se expandía a condición de una imposición de sus propias formas de gobierno y control. Es decir, no excluía a “el otro”, sino que pretendía eliminarlo en tanto lo absorbiera, ya que esta eliminación se volvía indispensable tanto en el plano de la expansión del Estado Absoluto, como en el plano ideológico en que esta se justificaba. Se trató entonces del ejercicio de un mismo proceso que en términos de control y de una justificación ideológica, son inseparables.

Por lo que el proyecto del Estado liberal terminara esgrimiendo un conjunto de políticas de asimilación que consistía en la eliminación de culturas a través de la imposición de políticas públicas de homogenización que por un lado respondía a un ejercicio de limpieza étnica que de hecho pretendía eliminar -como vocación histórica- cualquier forma posible de sociabilización que no respondiera a los patrones culturales definidos por el proyecto integracionista del Estado y su superetnia nacional, y que por otro lado hacía que la construcción de la Nación mexicana terminará por referir a un simbolismo cultural y étnico sobre el imaginario de la pugna entre lo tradicional y lo moderno, dando forma a una “nueva” etnia que se colocaba “a sí misma” como el punto de ruptura en contraposición al criollo retrogrado y al “indio salvaje”; el mestizo, conformando con este simbolismo toda una identidad nacional concebida como la base de una

“nueva sociedad” en un nuevo orden, y como la forma para representar la absorción de todos los grupos y costumbres a la unidad de una comunidad de sentimientos, actos e ideas de su proyecto.

Sin embargo, la expansión del Estado Absoluto liberal, no pasaría de ser un intento al no otorgar los elementos necesarios para la asimilación efectiva de sus directrices, ya que propuso e impuso la Nación pero sin otorgar los mecanismos necesarios para la apropiación efectiva de esta por parte de las personas al no producir los mecanismos necesarios para que gran parte de la población pudiera acceder a los beneficios de su proyecto. Ante esta situación se producirá un reajustamiento a la continuidad del proyecto del Estado Absoluto liberal para legitimar y asegurar la estabilidad de su expansión y dominación durante el porfiriato, esto a través de la negociación del Estado con una nueva base empresarial, confiando en la capacidad económica de esta y utilizando los recursos que generaba como una forma de hacer más eficiente la formación (expansión) de la “República liberal”.

Pero con esto el Estado Absoluto liberal mexicano terminó por generar lo contrario de lo que se proponía en su expansión, una nueva estructura de intermediarios que mediarían facultades entre el Estado y sus “ciudadanos libres” al tiempo que este perdía la capacidad para centralizarlos, perdiendo el control de sus propios recursos “nacionales”. Esto produjo además una marcada ausencia de cualquier responsabilidad social por parte de los poderes públicos, ya que la igualdad cívica que el Estado absoluto liberal luchó por consolidar, produjo una situación social con una enorme masa de ciudadanos de *iure* incapaces tanto de acceder a la certidumbre de una individualidad de mercado respaldada por el Estado, así como para recuperar a la certidumbre de sus autonomías comunales. De aquí surgiría la búsqueda de una estructura que representará tranquilidad y seguridad laboral y social, lo que vendría con la ampliación de las facultades del espacio público; eso hizo que el engrosamiento del Estado posrevolucionario y el mayor dominio de este sobre asuntos sociales no se presentará como una

“consecuencia imprevista”, sino como un resultado planeado y deseado sobre el cual el propio Estado emprendería una nueva fase expansiva.

Esta adecuación, que cabría denominar como “Estado Absoluto de Bienestar”, asumiría un nuevo proyecto de Nación por medio de los derechos sociales, donde al emplear la necesidad y demanda de seguridad legitimaba también su expansión sobre espacios sociales a los que antes no tenía acceso. Es decir, lo que buscaba el Estado al tomar la responsabilidad necesidades sociales era disipar una incertidumbre que de otra manera caía por completo sobre el individuo, pero esto a través de la incorporación orgánica y sectorial de sus beneficiarios. De esta forma, al garantizar la seguridad, el Estado también garantizaba la expansión de su dominación. Se trató entonces de un intercambio de certidumbres económicas, que por un lado aseguraba una autonomía local y limitada, pero validada y garantizada por el poder público, y por el otro, una autonomía nacional centralizada y dirigida por el Estado, la que se aseguraba como un mecanismo de competitividad global y de reducción de dependencia extranjera.

Pero el Estado presentaría limitaciones para poder cambiar realidades culturales a través de la implementación o imposición de proyectos políticos que eran contrarios a las realidades de las estructuras sociales. Ya que así como la comunidad se resiste y se adapta, el Estado, que surge dentro de una realidad socio-histórica termina también por “culturalizarse”. Pero ante esta situación, el nuevo Estado Absoluto posrevolucionario, en búsqueda de una expansión más eficiente que su predecesor, actuaría bajo el principio de la adaptación a las realidades de las culturas dominantes locales, entendiendo sus mecanismos, símbolos y valores, para poder apropiárselos y coordinarlos, con y a través de sus propios mecanismos.

Pero esta nueva expansión del nuevo Estado Absoluto posrevolucionario terminaría por depender de la política cultural local, regional. Por lo que aun cuando el Estado pudiera definir la Nación, se requería del ejercicio de un proceso

hegemónico en donde los valores, costumbres y prácticas definidas o reconocidas en el discurso “formal” del Estado resultaran de una negociación con los poderes y culturas locales. Por lo que el error del Estado Absoluto liberal consistió en el “des-coordinar” al individuo de su comunidad, lo que terminó por afectar la propia dominación del Estado e influyó en su posterior necesidad de volver a formar una *unidad coordinada de poder*, mientras que el logro del Estado Absoluto posrevolucionario radicó en la adaptación sobre el espacio social en que se expandió, ajustándose a las necesidades, realidades y hegemonías locales; re-coordinando al individuo a su comunidad al tiempo que corporativizaba los mecanismos de cooperación/coordinación en esta, vinculando el beneficio de sus programas con la pertenencia a la Nación. Sin embargo, este logro fue acompañado por un *contrato social de tensión perpetua*, caracterizado por una tensión constante entre partes que buscaban supeditar el poder de la otra en términos reales mientras requerían de una cooperación mutua para lograr fines que eran diferentes, pero también convergentes, ya que cada parte requería de los controles y mecanismos de dominación de la otra para poder mantener los suyos.

Sin embargo, las culturas dominantes locales también se legitimaban y preservaban a través del imaginario de estabilidad y beneficio, tratándose de esfuerzos micro-hegemónicos por la preservación de reproducciones culturales locales. Por lo que el choque entre estas y el Estado Absoluto en expansión se presentaron como el choque entre dos magnitudes de dominación de poderresistencias y el espacio económico que permitía mantener la certidumbre de la reproducción cultural de una sociabilidad conocida. Tratándose de luchas para asegurar las condiciones de certidumbre económica que permitieran reproducir la certidumbre cultural de las comunidades. Por lo que en una comparación entre el Estado liberal decimonónico y el Estado posrevolucionario, el segundo se logró a través de la negociación y apropiación de las atribuciones de poderes locales, sus símbolos, significados y valores de sus culturas dominantes locales, las cuales a su vez lo legitimaban y le permitían el control de sus facultades por el beneficio que representaba; en primer lugar, la paz y en segundo lugar, la formación de mecanismos de acceso a arenas de negociación que de

otra manera serían de confrontación directa. Ya que en el mantenimiento del *contrato social de tensión perpetua* entre el Estado central y las *microhegemonias* locales, el Estado controló los recursos y la legitimación por vía de la legalidad necesaria para asegurar el poder local, mientras estas poseían la capacidad de movilización o inmovilización local necesaria para la implementación de recursos en proyectos nacionales.

Por lo que es el hecho de que la cultura dominante central tuviera que ajustarse y negociarse con las realidades locales y el que estas a su vez se adaptaran a aquella, la razón del éxito de la hegemonía del Estado Absoluto posrevolucionario, ya que este no impuso una cultura dominante central inflexible y ajena a la realidad social comunitaria, sino que presentó mecanismos y espacios a través de los cuales las culturas dominantes locales pudieron legitimar su propia dominación, haciendo que el Estado terminara por apropiarse de los símbolos y significados de estas. De este modo, las culturas dominantes locales apoyaron y justificaron al Estado central así como a la homogenización de sus mecanismos de coordinación en aras de mantener su propia certidumbre, beneficios y legitimación local.

De esta forma la seguridad que garantizaba el Estado benefactor no solo consistía en una protección económica, sino también en una protección al patriarcado comunitario como conjunto de símbolos, significados y valores sobre los que se estructuraba la dominación local, sobre la cual se ajustaba el Estado. De este modo, las herramientas de dominación que empleó el Estado posrevolucionario, al consolidarse como un “Estado Patriarcal Absoluto”, eran producto de las propias comunidades que buscaban su autonomía económica y certidumbre patriarcal, volviéndose todo esto una relación “ganar-ganar”, tanto para el Estado que aseguraba la sujeción de su sector productivo y social, como para las comunidades que adquirirían la certidumbre económica necesaria para la reproducción y preservación de su identidad cultural popular, dominante y local y en este caso, también patriarcal y paternalista, en donde la cultura dominante local bajo el modelo de las poderresistencias, puede entonces determinar una unidad y

voluntad política congruente con su propia cultura, con sus propios significados y valores, determinado a su vez la forma en que el Estado va a actuar, legitimarse y consolidarse. No es entonces ni que la cultura se eleve por si misma a un status de sistema político, ni tampoco que una estructura política se imponga sobre las culturas locales. Se trata de una negociación donde la formación y consolidación del Estado nacional se debe a una negociación constante entre lo que serían culturas dominantes locales y centrales, que mantienen dominación y coordinación en espacios sociales determinados, que se van a adaptar la una a la otra de tal forma que se vuelve difícil saber que parte de una está “replicando” a la otra, o que parte de una fue “impuesta” a la otra.

Lo que tenemos entonces no es al Estado imponiendo su poder de manera unidireccional, sino determinando el alcance de la expansión de su dominación a través de los poderes y controles previamente establecidos por las culturas dominantes locales. Por lo que no se puede considerar que la dominación del Estado es producto de un autoritarismo surgido y realizado desde arriba, sino de una apropiación de facultades y valores de la cultura dominante local, al punto de replicarla en mayor escala; donde el patriarcado comunitario tradicional fundamenta al Estado de bienestar como Estado patriarcal absoluto.

El punto es entonces que no importa si se trata de la Nación alemana o la Nación francesa. La cuestión que se quiere demostrar es que no se puede sustentar un Estado exitoso, que tenga injerencia sobre el comportamiento directo o indirecto de las personas a través de un ejercicio de poder y de control, sin que este se sustente sobre una base cultural que lo vuelva operativo a las personas sobre las cuales se va a expandir el proceso del Estado Absoluto. Por lo que si el conjunto de símbolos, significado y valores pueden ser modificados o transformados a través de la implementación de un una proyecto político, esto solo resulta a través de un ajustamiento y re-ajustamiento en un sistema de estructuras de poderresistencias en constante conflicto, que se adaptan de manera constante a la presión a la que se ven sometidos por otras en un espacio social determinado. No es por lo tanto una discusión sobre dos modelos de Nación; sino el llegar a un

punto en que la Nación cultural y la Nación política no están sino hablando de dos partes del mismo proceso. La Nación política del Estado Absoluto termina por sustentarse en la cultural para volverse operativa en el espacio social sobre el que se expande, y la Nación de tipo cultural, termina estructurando un conjunto de leyes y normas en un marco normativo que lo respalde y legitime.

El Estado nacional como una más de las estructuras de poderresistencias que existe en el proceso de empuje y readaptación constante, no hace más que adecuarse a una base preexistente de mecanismos de coordinación social. Se trata entonces del mismo proceso que lo único que hace es cambiar en cuanto a la magnitud de su dominación en espacios sociales, así como de algunas variantes con respecto a tecnologías de poder, para darse sentido en la apropiación, o mejor dicho, en cuanto a que la gente de un espacio social se lo apropie para lograr los fines que ellos consideran socialmente correctos con base en un conjunto compartido de valores y símbolos culturales. El Estado toma y encausa dichos valores para validarse y justificarse, pero sin estar por sobre la realidad de las necesidades que las personas de un espacio social buscan resolver a través de una certidumbre material ligada a una certidumbre cultural, las cuales se retroalimentan mutuamente al tiempo que la primera provee los recursos para reproducir la segunda, y donde está otorga los mecanismos de coordinación/cooperación social necesarios para ejercer el control sobre el medio y para la consecución de los recursos.

Pero este poder/coordinación, no puede realizarse sin la jerarquización de funciones, o la homogenización de mecanismo de coordinación e instituciones sociales, que se condensan en una ley positiva que define una legalidad que liga al poder como cooperación y al poder como coordinación, y dentro del establecimiento de instituciones y homogenización de mecanismos de coordinación, también al poder como dominación. El punto es que el poder/dominación no puede ser realizado sin un poder/cooperación-coordinación, y este no puede mantenerse sin el primero. Se trata de ver, que no son realidades opuestas, sino parte esencial de la dinámica del poder como un todo.

De esta forma, la dominación no es una cuestión que se deba abordar en términos únicamente valorativos, sino que se trata de un proceso íntimamente ligado a la coordinación y a la cooperación de individuos en un espacio social en cuanto a la consecución de fines teleológicos considerados como correctos con base en valores jurídicos y símbolos y significados culturales. El poder es entonces tanto coordinación como cooperación y dominación, y no se puede separar una de estas partes de las demás. Ese es el punto que nos lleva a las “consideraciones iniciales”; el que no se puede hablar del ser humano como un ente aislado ajeno, o que puede llegar a ser independiente, emancipado de las relaciones de poder. Lo que tiene que hacer es que al hablar del hombre y de la mujer no estamos hablando solo de un individuo, sino de algo que se realiza en sociedad. De aquí que se tenga de desvalorizar la dominación; en donde la acción social de hombres y mujeres alienta un dominio ya que al mantener este conjunto de estructuras, símbolos y valores pueden adquirir la seguridad de una certidumbre cultural que les permitan llevar a cabo mecanismos de coordinación que sean eficientes para la consecución de fines teleológicos, si y solo si los demás miembros de una comunidad comparten dichos mecanismos en una estructura de poderresistencia.

Es por eso que esta realidad de “dominaciones por doquier”, tanto la etnia como la Nación, el “autoritarismo de arriba” como la “resistencia de abajo”, responden a las mismas reglas de control y búsqueda de autonomía energética, dominación y coordinación a través de un monopolio adaptable de identidad y de homogenización de mecanismos de coordinación para la realización de fines teleológicos, para mantener y asegurar una reproducción material y cultural de una sociabilización. De aquí que se haya optado por mostrar a la Nación como una “superetnia”, y a las autonomías locales como micro-hegemonías, y a todas ellas como “poderresistencias”. Se trata entonces, de estructuras que comparten más rasgos que diferencias en la capacidad de ejercer dominación como un mecanismo de coordinación para la consecución del control de los recursos de una manera más eficiente; como mecanismo para poder conseguir fines teleológicos, organizando esto con una secuencia de valores y visiones de mundo

que legitiman los fines, y la validez de la estructura, como lo que permite que la sociedad se forme como un mecanismo para la supervivencia.

El Estado-Nación y la etnia entonces refieren a estructuras de dominación para la preservación de un conjunto de valores, signos y significados en un espacio social que orienten el ejercicio de control sobre los recursos, garantizando una certidumbre material, una seguridad en la reproducción económica que sustente la reproducción cultural en la que se desarrollara la coordinación/cooperación que orienta la acción con fines teleológicos para el control de recursos que garantiza la reproducción material de una sociedad, así cerrando el círculo. Y de esta forma, lograr obtener una estabilidad social que les permita tener seguridad en la reproducción constante de una cultura en un espacio social, convirtiéndose esta en una cultura dominante, sea local o central.

Por lo que es un punto importante para la comprensión de las poderresistencias, que la expansión de una estructura en un magnitud social requiere de reducir otras, pero la forma en que otras estructuras logran sobrevivir al presentar una resistencia más efectiva es a través del ejercicio de esquemas de dominación y de poder de unos individuos sobre otros para coordinar acciones a través de visiones del mundo comunes y valores que se asumen como comunes en todos sus miembros. De esta manera, el hombre no tiene dominio sobre su necesidad de emplear la dominación; no hay más escape de la dominación más que la misma dominación, ya que a la destrucción de un tipo de poder, se termina por dar forma a la institución de otro tipo de poder, que puede cambiar en cuanto a la forma y sentido de los valores sobre los que se justifica, pero no en cuanto al proceso requerido para sustentar esta nueva forma. Se termina por defender o instaurar otra estructura de dominación, que si bien puede tener otro conjunto diferente de matices, determinará también un conjunto de comportamientos correctos a través de un conjunto de significados, símbolos y valores.

De aquí que el modelo de las poderresistencias no pretenda proponer una salida del agonismo poder/resistencia, simplemente porque hacer aquello sería

negar lo que expone como su premisa; que todo ejercicio de resistencia no es sino un ejercicio de poder, donde toda dominación intenta resistirse a estos poderes. Se trata pues, de un ejercicio dirigido de acción humana para expandir mecanismos de supervivencia, no solo en términos biológicos sino también simbólicos, sobre espacios sociales y físicos y evitar la contracción por ejercicio de la presión de otras estructuras, que en magnitudes diferentes, operan bajo el mismo proceso.

## Bibliografía

- Adams, R., (2007). *La red de la expansión humana*. México: CIESAS.
- Aranguren, J., (2001). *Ética*. Madrid: Alianza Ed.
- Balibar, E. y Wallerstein, I., (1991). *Raza, Nación y Clase*. Madrid: IEPALA
- Basáñez, M., (1990), *La lucha por la hegemonía en México, 1968-1990*, México: Siglo XXI
- Bauman, Z., (2001). *La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra.
- Baumann, G., (2001). *El enigma multicultural*. Madrid: Ed. Paidós.
- Billing, M. y Núñez, M., (1998). “El nacionalismo banal y la reproducción de la identidad nacional” en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 60, N° 1, pp. 37-57.
- Bottomore, T. y Nisbet, R., (1988). “Estructuralismo”, en Bottomore, T. y Nisbet, R. (comp.), *Historia del Análisis Sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu Editores
- Bottomore, T., (1988), “Marxismo y sociología”, en Bottomore, T. y Nisbet, R. (comp.), *Historia del Análisis Sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu Editores
- Chatterjee, P., (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO.
- Cohen, I., (1987). “Teoría de la estructuración y praxis social”, en Giddens, A., Turner, J. et al (comp), *La teoría social hoy*. México: Alianza-CONACULTA.
- de la Peña, G., (2002). “Sociedad civil y resistencia popular en el México del final del siglo XX”, en Reina, L. y Servín, E., (coords.), *Crisis, reforma y revolución. México: historias de fin de siglo*, México: Taurus-Conaculta-INAH.
- Díaz, E. y Ruiz, A., (1996). *Filosofía Política II*. Madrid: Editorial Trotta.
- Escalante Gonzalbo, F., (1998). “Enrique Florescano, etnia, estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México” en *Revista*

*Internacional de Filosofía Política*, núm. 12, pp. 185-188. España: Universidad Autónoma Metropolitana.

- Escobar Ohmstede, A., (2004). “Del dualismo étnico colonial a los intentos de homogeneidad en los primeros años del siglo XIX latinoamericano” en *Alteridades*, Vol. 14, núm. 28, pp. 21-36. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.
- Escobar Ohmstede, A., (2010) “¿Qué tipo de naciones percibimos en la América Latina del siglo XIX?” en *Sociedade e Cultura*, vol. 13, núm. 1, pp. 39-53. Brasil: Universidad Federal de Goiás Goiania.
- Falcón, R., (2005). “El Estado liberal ante las rebeliones populares. México, 1867-1876”, *Historia Mexicana*, vol. LIV, núm. 4, abril-junio, 2005, pp. 973-1048.
- Fisher, B. y Strauss, A., (1988). “El Interaccionismo”, en Bottomore, T. y Nisbet, R. (comp.), *Historia del Análisis Sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu Editores
- Florescano E. y Menegus M., (2000). “La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico (1750-1808)” en en VV. AA. *Historia general de México*, pp. 364-423. México: Colegio de México.
- Foucault, M, (1988). “El sujeto y el poder” en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. (Jul. - Sep), pp. 3-20.
- Gellner, E., (1997). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Ed.
- Giddens, A., (1994). *El Capitalismo y la Moderna Teoría social*. Barcelona: Editorial Labour.
- Girola, L., (2012). *Representaciones e imaginarios sociales. Tendencias recientes en la investigación*. México D.F.: FCE.
- Gledhill, J., (2002). “Una nueva orientación para el laberinto: transformación del Estado mexicano y el verdadero Chiapas” en *Relaciones 90*, Vol. XXIII, México: El Colegio de Michoacán.
- Gómez Robledo, A., (1991). “Nicolás Maquiavelo en su 5º centenario” en Maquiavelo, N., *El Príncipe*, pp. IX-L. México: Editorial Porrúa.

- González Galván, J., (2011). “La reforma constitucional en materia indígena” en *Cuestiones Constitucionales* [En línea]. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM. disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/cconst/cont/7/cl/cl9.htm> [17 de abril de 2015]
- González, L., (2000). “El liberalismo triunfante” en VV. AA. *Historia general de México*, pp. 635-705. México: Colegio de México.
- Guerra, F., (1992). *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid: Editorial MAPFRE.
- Guzmán Urióstegui, J., (2010). “De bárbaros y salvajes. La Guerra de Castas de los mayas yucatecos según la prensa de la ciudad de México. 1877-1880” en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XXXV, pp. 111-130. México: Centro de Estudios Mayas.
- Habbermas, J., (1999). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalización de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- Heller, H., (1998). *Teoría del Estado*. México D.F.: FCE.
- Hiram, A., (2010). “Entre la tradición y la modernidad. Dos momentos de la legislación indígena en México: de la Colonia al liberalismo decimonónico” en *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad* Vol. XVI, núm. 48. México: CIESAS-Occidente.
- Jellinek, G., (2000). *Teoría general del Estado*. México: FCE.
- Joseph, G. y Nugent, D., (2002). “Cultura popular y formación del Estado en el México revolucionario” en Joseph, G. y Nugent, D., (comp.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, México: ERA
- Larrain, J., (2003). “El concepto de identidad”, *Flamecos*, No. 21, pp. 30-42.
- Lomnitz, C., (2000). “Ritual, rumor y corrupción en la conformación de los “sentimientos de la nación”, en Lomnitz, C. (coord.), *Vicios públicos, virtudes privadas: la Corrupción en México*. México: CIESAS-Porrúa
- Lomnitz, C., (2012). “Ritual, rumor y corrupción en la formación del espacio nacional en México”. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 58, No. 2 (Abr-Jun, 1996), pp. 21-51

- Mallon, F., (2002). "Reflexiones sobre las ruinas, formas cotidianas de formación del estado en el México decimonónico", en Joseph, G. y Nugent, D., (comp.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, México: ERA.
- Mallon, F., (2003). *Campesino y Nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*. México: CIESAS
- Mattelart, A., (2003). *La comunicación-mundo, Historia de las ideas y las estrategias*. México: Siglo XXI editores.
- Nugent, D. y Alonso, A., (2002). "Tradiciones selectivas en la reforma agraria y la lucha agraria: cultura popular y formación del estado en el ejido de Namiquipa, Chihuahua" en Joseph, G. y Nugent, D., (comp.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, México: ERA
- Perfecto, M., (1999). "Los nacionalismos contemporáneos: un Estado de la cuestión" en *Studia Zamorensia*, núm. 5, pp. 227-244.
- Platón, (1988). *Diálogos IV República*. Barcelona: Gredos.
- Popper, K., (1981). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.
- Portilla M. y Octavio C., (2005), "Política social: del Estado de Bienestar al Estado Neoliberal, las fallas recurrentes en su aplicación", *Espacios Públicos*, vol. 8, núm. 16, agosto, 2005, pp. 100-116.
- Renan, E., (2004). "¿Qué es una Nación?". Disponible en: [http://enp4.unam.mx/amc/libro\\_munioz\\_cota/libro/cap4/lec01\\_renanqueesunanacion.pdf](http://enp4.unam.mx/amc/libro_munioz_cota/libro/cap4/lec01_renanqueesunanacion.pdf) [Consulta: 01 de mayo de 2014].
- Ricoeur, P., (2006). *Sí mismo como otro*. México D.F.: Siglo XXI.
- Rodríguez, J., (2008). "Dos modelos en tensión: la nación deseada y la nación heredada en Ernest Renan". Disponible en: [http://www.josejuanrodriguez.net/archivos/Articulos\\_publicados/Dos\\_modelos\\_en\\_tension\\_La\\_nacion\\_deseada\\_y\\_la\\_nacion\\_hered.pdf](http://www.josejuanrodriguez.net/archivos/Articulos_publicados/Dos_modelos_en_tension_La_nacion_deseada_y_la_nacion_hered.pdf) [Consulta: 01 de mayo de 2014].
- Rose, N., (2007). "¿La muerte de lo social? Re-configuración del territorio de gobierno" en *Revista Argentina de Sociología*, vol. 5, núm. 8, pp. 111-150.

- Roux, R., (2009). “El Príncipe fragmentado. México: despojo, violencia y mandos”, en Arceo, E. y Basualdo, E. (comp.), *Los condicionantes de la crisis en América Latina. Inserción internacional y modalidades de acumulación*. Buenos Aires: CLACSO
- Rubín, J., (2003), “Descentrando el régimen: Cultura y Política regional en México” en *Relaciones*, México: El Colegio de Michoacán.
- Sabine, G., (2011). *Historia de la Teoría Política*. México D.F.: FCE.
- Tutino, J., (2002). “Globalizaciones, autonomías y revoluciones: poder y participación popular en la historia de México”, en Reina, L. y Servín, E., (coords.), *Crisis, reforma y revolución. México: historias de fin de siglo*, México: Taurus-Conaculta-INAH.
- Vallespín, F., (1993). *Historia de la teoría política*. Madrid: Alianza Ed.
- Vera, N. J. A. & Valenzuela, M. J. E., (2012). El concepto de identidad como recurso para el estudio de transiciones. *Psicología & Sociedad*, 24(2), 272-282.
- Villoro, L., (1988). “Sobre la identidad de los pueblos” en *Estado plural, pluralidad de culturas*, pp.53-66. México: UNAM/Paidós.
- Villoro, L., (2013). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: FCE.
- Wallerstein, I., (1990). “Análisis de los sistemas mundiales”, en Giddens, A., Turner, J., et al. (comp.), *La teoría social hoy*. Madrid: Alianza.
- Wallerstein, I., (2006). *Análisis de Sistemas-mundo, una introducción*. México: Siglo XXI