

PARTE V

CONSTRUYENDO LA IDENTIDAD LATINA,
POLÍTICAS MIGRATORIAS Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA
DE LOS LATINOS EN ESTADOS UNIDOS

LA IDENTIDAD DEL MOVIMIENTO CHICANO, EL CRISOL ÉTNICO Y LA ASIMILACIÓN

*Esperanza García y García**

Hablar de identidad y de cultura hoy en día, cuando parte del mundo o cierta parte de éste reclama y afirma la cultura global y el desdibujamiento de la identidad nacional, es transitar por un camino minado. Por lo tanto, quiero aclarar desde dónde retomo este tema. Para efectos de claridad, utilizo el término “chicano” para referirme a los dos grupos que el movimiento chicano considera como sus ascendentes: los mexicanos que permanecieron en los territorios perdidos por México ante Estados Unidos en 1848 y los que emigraron a raíz de la Revolución mexicana. Hago esta puntualización para advertir que no intento abarcar a toda la comunidad mexicoamericana (por obvias razones de heterogeneidad). La asimilación o rechazo de las raíces étnico-culturales originarias para adoptar las anglosajonas y ser reconocido como un auténtico estadounidense es una modalidad que no ha dejado de existir en esta comunidad.

Para el acercamiento al proceso del constructo de identidad étnica-cultural al cual llegan los integrantes del movimiento chicano de los años setenta, he revisado material paradigmático significado por la historiografía chicana. Asimismo, he seleccionado el paradigma ideal de la identidad cultural estadounidense, propuesto por historiadores y politólogos como Arthur Schlessinger, Louis Hartz, Immanuel Wallerstein y Samuel Huntington. También utilizo aspectos básicos del proceso psicosocial de identidad planteado por Erik H. Erikson. Todo esto con la intención de aminorar la ambigüedad conceptual de los términos en sí.

El proceso de la formación de la identidad cultural

La identidad no es únicamente el fenómeno individual, sino también el de grupo. Es un proceso que se localiza en el núcleo del individuo y en el de su cultura común. Es un proceso dialéctico, en el cual no sólo intervienen las semejanzas, sino también las diferencias que nos separan de los “otros”, los exógenos al grupo.

Para Erikson el mecanismo de la identificación temprana, o la introyección (incorporar la imagen del otro) con figuras como la de los padres, tiene sus limitaciones por la inmadurez del sistema de comprensión y de valoración, pues éste tiende a

* Académica del Departamento de Estudios Internacionales, Universidad Iberoamericana, Campus Santa Fe. Correo electrónico: <esperita@prodigy.net.mx>.

sobrevaluar o a menospreciar las figuras modelo y su actuación. Posteriormente, habrá identificaciones con parientes, maestros, amigos, etc. Estos modelos sí proveen la posibilidad de formular y jerarquizar expectativas futuras acerca de sí mismo. Cuando la utilidad de estas identificaciones primarias se agota, se inicia la formación de la identidad del individuo (Erikson, 1968).

Al rechazar o introyectar las identificaciones previas, emerge una nueva figura, mas es importante recalcar que ésta también se ha insertado dentro del proceso por medio del cual la comunidad originaria o, en este caso, la hegemónica, identifica al individuo, reconociéndolo como uno que tuvo que convertirse en lo que es y aceptándolo como tal (Erikson, 1968: 160). Tanto el repudio social, como la asimilación de identificaciones emerge con esta nueva configuración. Si el individuo se reconoce como uno que causa disgusto o desaprobación, estas percepciones se tornan en un espejo en el cual se refleja cuando interactúa con esa comunidad.

Es frecuente que la comunidad desaprobatoria plantee la exigencia de que el individuo cambie. Estos planteamientos se harán siempre bajo la premisa que el cambio depende sólo de la voluntad del individuo objeto de la desaprobación (Erikson, 1968: 162).

Esta lógica se observa en las diversas apreciaciones estadounidenses que se han hecho en diferentes momentos acerca de la falta de asimilación del mexicano a la cultura de Estados Unidos, subrayando este hecho como si fuera una característica inherente, o bien un acto volitivo de negación en todos los casos. En este sentido, nuestro planteamiento es que el chicano en Estados Unidos, a través de su historia, no ha sido aceptado, tal y como es, dentro del macrocosmos europeizante, y mucho menos dentro del microcosmos angloprotestante; factor que, a través de su estancia y paso por Estados Unidos, ha dificultado su asimilación.

Otro postulado importante de Erikson es que el cambio cultural e histórico es traumático para la formación de la identidad de una persona (Erikson, 1968). El cambio cultural e histórico con la pérdida, en 1849, de los territorios del norte de México es un trauma para la identidad de los mexicanos que permanecieron ahí, al fracturar la coherencia interna de las expectativas formadas en el proceso de identificaciones.¹ La cultura de éstos había sido, durante más de dos siglos en el caso de Nuevo México, y de un siglo en los de Texas y California, una mezcla de la española y la mesoamericana, repitiendo los mismos patrones de cultura dados en el resto de la nación mexicana. Como consecuencia, esta ruptura heredó avatares expresados en estereotipos negativos, los cuales posteriormente ejercerán su efecto en el proceso identificatorio. Por ende, la cosmovisión del movimiento chicano, en un sentido amplio antropológico de cultura (como las creencias, costumbres, rasgos materiales y formaciones sociales), se configuró a lo largo de más de un siglo. Pasó por el arraigo, entendido como el apego a las raíces culturales, modo de vida originario y el acomodo a la nueva cultura, en una primera etapa después de 1849, los intentos de asimilación o la adaptación a ciertas formas culturales anglosajonas, principalmente en el ámbito

¹ Los mexicanos que quedaron al norte de la frontera mexicana en lo que Cué Cánovas (1970) llama "el México olvidado", eran alrededor de cien mil.

político-económico en la etapa de 1920 a 1940, así como el retorno a los orígenes en las décadas de 1960-1970, de cara a su exclusión de la realidad estadounidense, después de un siglo de marginación.

Hemos sugerido que en la creación de estereotipos la mirada del que detenta el poder es el espejo deformante del que se mira en éste, desde la debilidad; que en un movimiento autodevaluante la imagen reflejada se asume como propia. Desde los primeros contactos entre estadounidenses y novohispanos (y después mexicanos), la autoimagen del mexicano se formula siempre en oposición y en conflicto con el reflejo de esa imagen estereotípica y despectiva que han tenido muchos estadounidenses del mexicano.

Los paradigmas culturales

Immanuel Wallerstein explica que una de las más importantes particularidades de la cultura anglicista de Estados Unidos reside en el hecho de que Estados Unidos se para Estado de nación (Wallerstein, 1999). En la medida en que Estados Unidos hereda de Inglaterra la tradición contractual del Estado y el principio del *Commonwealth*, no crean una nación-Estado en los términos europeos de esa época. Por lo tanto, se puede hablar de una cultura política y no de una cultura nacional.

A pesar de que “el modo de vida americano” se basa en fundamentos ideológicos religiosos, por medio de la influencia de la Ilustración francesa en el siglo XVIII y el darwinismo social secularizante en el XIX, se establece una entidad política que no se basa en valores culturales específicos, como la religión o la lengua —el inglés no es la lengua oficial—, sino que tiene como objetivos ciertos ideales libertarios e igualitarios, a los cuales todos, por lo menos teóricamente, pueden aspirar, si bien no necesariamente lograr.

Sin embargo, tanto para los primeros colonos como para los Padres Fundadores de Estados Unidos, estos objetivos están fuertemente asociados a una tradición anglicista de pureza de sangre y a orígenes comunes anglosajones. Al respecto, Samuel Huntington, no sin cierta razón, dice que las raíces de Estados Unidos no son las de un país de inmigrantes, sino uno de colonos, con una identidad etnocéntrica común y claramente identificable, que arribaron a América para establecerse y regirse por valores compartidos: el credo estadounidense (Huntington, 2005).² Se construye, entonces, un imaginario de patriotismo ideológico basado en un sistema político que, de entrada, tiene dos grandes ausentes: el amerindio y el afroamericano.

² El gran cohesionador de todos los grupos étnicos en el paradigma del crisol étnico es lo que se conoce como el “credo americano”. Alexis de Tocqueville lo concibió dentro de este paradigma, pues subraya su capacidad asimilatoria: “es porque todos, en todos los ámbitos, adoptan una participación activa en el gobierno de la sociedad”. Es decir, la asimilación a través del ejercicio de los derechos políticos y responsabilidades cívicas conferidas por la Declaración de Independencia y la Constitución. James Bryce lo explica así: “el gran poder solvente que las instituciones, hábitos e ideas «americanas» ejercitan sobre todos los nuevos inmigrantes de todas las razas [...] que de manera rápida, disuelve y asimila los cuerpos extranjeros que son vaciados a su masa” (Schlesinger, 1992: 26).

El tercer gran ausente del mito fundacional en el siglo XIX es el mexicano, que permanece en los territorios perdidos por México en la guerra de 1849. Estamos, en esencia, ante el paradigma de un Estado no del todo inclusivo.

Ante la fractura del sistema en el episodio de la guerra civil, se legislan las Enmiendas Constitucionales Décimo tercera, Décimo cuarta y Décimo quinta, dando posibilidades teórico-legales de inclusión a los afroamericanos, pero que no se materializan sino hasta después de 1967. Paulatinamente, el sistema sociopolítico, con la participación del Estado, integra al sistema a los inmigrantes de varios orígenes nacionales europeos no anglosajones, en un proceso asimilatorio nada fácil y dirigido a su rápida adecuación para su mejor desempeño laboral y productividad.

Muy pronto, Estados Unidos se convirtió en el imaginario del prototipo del ideal de la civilización occidental, como la *summa* de la síntesis del progreso cultural y modernizador, con la función de articular la multiplicidad de conductas de diferentes agrupamientos humanos en diferentes tiempos y espacios.

Los acontecimientos internacionales, a partir de la primera guerra mundial, han obligado a revisar esta teoría, de tal modo que el mismo concepto de cultura ahora siempre se adjetiva y pasa a ser término posmoderno: cultura popular, militar, política, y nacional. Aquí nos referimos principalmente a dos de estos términos: al de cultura nacional, que se halla encapsulado en el credo, y al de cultura étnica.

El crisol étnico

De acuerdo con el planteamiento de Huntington acerca de los fundadores de Estados Unidos como colonos y no como inmigrantes, en el caso de la primera oleada de inmigrantes en el siglo XIX, se desarrolla muy tempranamente el imaginario popular de que para llegar a ser un verdadero estadounidense se necesitaba desechar la herencia cultural previa, de no ser ésta del núcleo angloprotestante. Ante las preguntas ¿qué constituye el ser americano? y ¿cuál es el carácter nacional estadounidense? se dan, a través del tiempo, varias respuestas, pero con un mismo trasfondo: desechar todo el bagaje cultural anterior sintetizaría a los inmigrantes en una sola "raza". Por medio de esta dinámica, se asentó en el imaginario escolar y popular el concepto de que para llegar a ser un verdadero estadounidense, entre más alejada estuviera la herencia étnica cultural del núcleo anglosajón, más pronto debía desecharse. El pensamiento dominante de esta tesis es que el bagaje cultural del pasado no tiene ni debe tener ya ninguna importancia para los inmigrantes, porque sólo la posteridad tiene importancia (Sollors, 1986). En 1891, John Quincy Adams les recordaba a los nuevos inmigrantes alemanes:

Se deben hacer la idea a una sola cosa, o se verán desilusionados en su expectativa de lograr la felicidad en América. Deberán desechar su piel europea, para nunca más reasumirla. Deberán mirar hacia la posteridad, en lugar de hacia atrás, hacia sus ancestros; deben estar seguros de que cualesquiera que sean sus propios pensamientos, y los de sus hijos, se adherirán a los prejuicios de este país (Sollors, 1986: 4).

La última parte de esta cita se presenta hoy en día en un manual de inmigración de Estados Unidos. En general, hay un gran acuerdo en que éstas son las semillas de la idea del crisol étnico, y que ésta es la que sigue siendo, por mucho tiempo, la respuesta principal a la pregunta de la identidad del estadounidense. La construcción mítica de la *nueva raza* es lo que lleva a la metáfora del “crisol étnico”.

En el ámbito popular, en 1908, el discurso del crisol no necesariamente explicaba los conceptos amalgamadores, sino que se seguía expresando en términos ambiguos de una *nueva raza* y un convertirse en un “verdadero americano”, al desechar todo rastro de cultura originaria. Sin embargo, este paradigma, supuestamente incluyente, no permite que los nuevos inmigrantes no europeos (chinos, japoneses y mexicanos) fueran reconocidos como parte de la congregación de la nación anglosajona durante el expansionismo y la industrialización del siglo XIX, a pesar de su contribución a este proceso. De hecho, estaba previsto que la totalidad de la “nueva migración” no permaneciera, pues fueron llevados con contratos de trabajo y la intencionalidad de que una vez cumplida su labor contractual, regresarían a sus países de origen. Que muchos permanecieran causó la primera “crisis” migratoria (Divine, 1957).³

El consenso unificador

No queremos dar la impresión de que el paradigma del crisol, en todas las épocas y en todos los círculos sociales, tuvo una aceptación total. Muy tempranamente, la probabilidad de la asimilación de los inmigrantes se cuestionó y las implicaciones sincréticas del crisol étnico han sido negadas o rechazadas, en todos los tiempos, por muchos estadounidenses de diferentes convicciones y razas. Lo que, con el tiempo, mediatiza estas posturas radicales son las convicciones de que es el angloconformismo o el anglocentrismo, que afirma que Inglaterra es la Madre Patria, de que el catalizador del “caldero” son la cultura y las instituciones inglesas, además de que éstas siempre prevalecen. Se acepta y promueve el concepto del “caldero” en la medida en que es el angloconformismo lo que fusiona y convierte a los inmigrantes en *americanos*. Arthur Schlesinger nos dice que, a pesar de la hostilidad con que estos nuevos inmigrantes fueron recibidos por los miembros de la inmigración anglosajona, nunca fueron impedidos de participar cívicamente, y que este hecho es el que los adoctrina en los principios fundamentales del credo. Este historiador propone que, a pesar de que la nueva migración altera la composición étnica del país,

³ Entre 1857 y 1877, llegaron a Estados Unidos un total de 4.7 millones de inmigrantes anglosajones protestantes, provenientes de Inglaterra, Alemania, Holanda, Suecia y Noruega. Es decir, se repitió, pero en mayor escala, el patrón migratorio de las tempranas colonias. El grueso de la población, hacia 1877, estaba constituido por éstos. Sin contar a la población mexicana que permaneció en Estados Unidos después de la guerra con México, a los inmigrantes irlandeses de 1848, a los trabajadores chinos que empiezan a llegar después de 1849 a trabajar las minas del norte de California, y a un núcleo pequeño de judíos, o sea un total de un 15 por ciento, el resto de los inmigrantes provenían de Europa occidental y los países nórdicos (Divine, 1957: 2). Excluyendo a los mexicanos y chinos, todos eran blancos.

preserva el carácter y los valores del credo y que, finalmente, el credo es un ideal al cual se aspira siempre (Schlesinger, 1992: 32).

A finales de los años setenta, muchos de los defensores del crisol étnico dieron un nuevo giro al querer identificar en el *ethos* protestante elementos físicos y emocionales comunes al universo de los inmigrantes, que se centran en que la idea nuclear del caldero es que el carácter americano o la identidad nacional se basa en una negación de la legitimidad y el privilegio derivado de un sistema social de poder de descendencia. Esto no necesariamente indica uniformidad de pensamiento o acción, sino sólo que se establece un lenguaje común respecto de ciertos valores, proceso normal en las naciones con grupos de diversos orígenes. Por este proceso se llega al “consenso unificador del sueño americano” de que el ideal no es América, a la que llegan, sino la que será (Sollors, 1986: 59). En esta variante del paradigma, es interesante la persistente idea de que los nuevos inmigrantes se apropian de los ideales americanos, aun en contra de los inmigrantes originales y que tal apropiación es el consenso unificador del sueño americano, debo enfatizar no necesariamente como existente, sino como la posibilidad de llegar a ser.

El chicano y los paradigmas culturales: el arraigo

Para el pueblo chicano, su identificación étnica-cultural originaria es un signo de exclusión social y su modo de vida un signo de exclusión económica por la segregación en la cual se vio obligado a vivir. Para la mayoría de los autores chicanos revisados, el mayor logro de la población que permaneció en los territorios conquistados fue la persistencia en la defensa de su identidad cultural. Según este punto de vista, la permanencia de ésta “se debió a los hombres y mujeres que, en su mayoría, eran la clase trabajadora” (Castillo y Ríos, 1989: 148).

Estamos totalmente de acuerdo con la afirmación de que las elites mexicanas no buscaron de manera consistente defender su identidad cultural, pues pensamos que la dinámica de la asimilación cultural la establece no sólo el contacto entre culturas sino de manera importante las relaciones de poder. El poder de la clase alta con todo lo que conllevaba: propiedades, riqueza, privilegios y alianzas generó, por los intereses y el tiempo que fuera, la aceptación del angloamericano y les permitió a estas clases, en todos los territorios, la posibilidad de un mayor acomodo positivo y una mayor asimilación. De igual manera, la aceptación (o a su vez el acomodo de los angloamericanos antes de la guerra, mientras las fuerzas de poder estuviesen de lado de los mexicanos), se hizo patente con los matrimonios entre ellos y los mexicanos; con los negocios entre ambos; con las asociaciones políticas entre sí; todas estas situaciones que se dieron, aun cuando desde un principio el angloamericano se consideraba un ser superior, y cuando también, a los ojos de los mexicanos, los “gringos” eran aventureros y comerciantes sin clase. Ambos tenían algo que el otro buscaba, y así hubo un acomodo mutuo. No creemos que se haya tratado simplemente de una mayor capacidad de acomodo o de asimilación de las elites mexicanas.

En la conservación del lenguaje y de una cultura enfrentada ante otra con mayor poder, se dan muchos factores dinámicos o dialécticos que van más allá de la intencionalidad de la parte en desventaja. En otros términos, las clases inferiores se acomodaron en el lugar que les asignaron los nuevos amos, que no era tan diferente del que habían ocupado con anterioridad sin dejar de lado que no todo fue sumisión; que hubo otras opciones y que se usaron como: la rebelión abierta, la participación tan importante de mexicanos en el movimiento laboral estadounidense y las huelgas agrícolas.

El primer elemento negativo que obró en contra de un mejor acomodo de los otros mexicanos fue la categorización racial como "no blancos". Es difícil determinar si la sociedad estadounidense fue llevada por las élites mexicanas o actuó en colusión con éstas para dicotomizar racial y maniqueamente a los mexicanos. Independientemente del grado de asimilación que buscaron los diferentes mexicanos, la cultura angloamericana, salvo en el primer momento, nunca los aceptó de buen grado, ni buscó, ni promovió su integración. Las relaciones de poder fueron las determinantes en los procesos de asimilación o acomodo positivo o negativo de finales del siglo XIX, y son estas relaciones y el proceso de dicotomización y categorización racial lo que estableció el camino que habrían de andar posteriormente todos los inmigrantes mexicanos.

La búsqueda de la pertenencia y de la autoestima se llevó a cabo particularmente en Estados Unidos a través de las afiliaciones grupales, muchas de éstas con un fuerte matiz étnico. En este sentido, la segregación distorsiona el proceso de la formación de identidad. El miedo, la no pertenencia, la ansiedad y la inseguridad a nivel individual se llevan a la matriz de la colectividad étnica. En contra de grandes obstáculos, los líderes comunitarios trataron de proteger los intereses de la comunidad. Esto fue vital para la manutención de la cultura. En las diversas regiones del suroeste estadounidense se desarrollaron sociedades mutualistas cuyos fines eran apoyos de diversa índole para los mexicoamericanos. Se fundaron sindicatos que buscaban proteger los intereses de los obreros mexicanos, pues les estaba vedada la entrada a los sindicatos gremiales estadounidenses. También se crearon clubes sociales, algunos de los cuales perduran hasta la fecha, que los mantenían unidos a la cultura mexicana. Es importante destacar que todas estas asociaciones, al igual que la actividad periodística, ayudaron a reafirmar el sentido cultural de la comunidad mexicana ante la falta de otras alternativas.

A fines del siglo XIX, muchos observadores angloestadunidenses predecían la desaparición de la población mexicana, pues ésta se había vuelto minoritaria, exceptuando el Valle Alto y Bajo del Río Bravo. De hecho, esto pudo haber ocurrido, de no ser por el desplazamiento de la población mexicana durante el porfiriato y la ola migratoria de la Revolución mexicana. El periodo de 1900-1920 fue la etapa de la gran inmigración y la concentración en las grandes ciudades.

Aunque nos parezcan similares algunos de los aspectos del rechazo cultural y racial hacia la nueva inmigración y hacia la comunidad mexicana, también hubo diferencias muy importantes que marcaron el patrón de su asimilación a la sociedad angloestadunidense. El más importante fue la categorización racial. Ésta trajo

como consecuencia la segregación cuasi permanente de la población mexicanoamericana, particularmente la de tez morena, que no podía escapar de las formas más virulentas de la exclusión.

Podemos decir que la cultura mexicanoamericana estuvo sitiada en esa época por el sistema separatista que los obligaba a vivir en enclaves étnicos. La segregación de facto u obligatoria impedía a la mayoría de los mexicanos la asimilación o la integración a la cultura anglocentrista. Esto los volvía más vulnerables y menos aptos para romper con los estereotipos, los bajos ingresos, la pobreza y el barrio. Llevaban a cuestas, al igual que los negros, el estigma del color. Aun en los casos en los que las familias mexicanas lograban una mayor afluencia económica, se les restringía, al igual que a los negros, a vivir en ciertas zonas. Se llegaba a acuerdos y convenios internos de los propietarios o arrendadores para establecer en dónde podían rentar o comprar los mexicanos. En 1915, en Los Ángeles, se encontró que las vecindades del barrio mexicano eran comparables a los peores guetos de Manhattan, y que en Los Ángeles los mexicanos eran los más pobres de todas las minorías, cuyas condiciones de vivienda eran peores que las de los guetos de los negros, chinos y japoneses en esa ciudad (Castillo y Ríos, 1989: 175).

Como consecuencia directa de esta segregación, los niños no podían acceder a las escuelas públicas de las localidades donde vivían los angloestadunidenses. En los mejores casos, las escuelas públicas que había para aquéllos, cuando las había, eran de una calidad muy inferior a las de los angloestadunidenses, tanto en instalaciones físicas como en enseñanza. David Montejano propone que la segregación tenía como principal causa la estructura laboral; que con el fin del paternalismo y el advenimiento de contratos temporales se rompía el nexo personal y se requería de medios coercitivos de controles antidemocráticos para someter a la mano de obra mexicana (Montejano, 1989).

Los chicanos y el paradigma cultural: el acomodo y la asimilación

Las organizaciones de todo tipo que surgieron entre 1920-1940 para diversos fines (sociales, laborales, políticos y empresariales) tenían en común ciertos conceptos ideológicos aceptados. Es decir, estaban definidas por los conceptos de aceptación de la opinión angloestadunidense. Las organizaciones que surgieron en esta etapa para proteger los derechos de la actividad política de los mexicanoamericanos polarizan la diferencia social entre la clase media y la baja. La más importante, la LULAC, surgida en 1929, reflejaba una clase media que quería y buscaba, en el mejor de los casos, la asimilación en los términos del crisol étnico. En el supuesto que esto no se lograra, buscaban un acomodo a través de vínculos y alianzas con los anglos, pero manteniendo su cultura de clase y su identidad ficticia pseudoespañola. La LULAC promovió algunas posturas progresivas de la clase media alta, por ejemplo, la refutación del mito de la inferioridad cultural de su grupo étnico como causa de su falta de éxito y de asimilación a la sociedad angloestadunidense. Por otro lado, congruente

con su postura polarizada, apoyó las repatriaciones “voluntarias” de la Operación Deportación, la supresión policiaca de algunas huelgas y la exclusión de inmigrantes mexicanos.

En los años cuarenta, hubo un proceso intenso de urbanización de la población mexicana. Fue una etapa en la que las diferencias ideológicas se acentuaron entre las clases sociales de diferentes maneras. En términos generales, la urbanización se manifestaba con una mayor segregación y represión en el campo, y un patronazgo y flexibilidad en la ciudad. Cabe agregar que la flexibilización se daba únicamente en los términos de excepción y de clase ya mencionados.

En 1942, la entrada masiva de trabajadores del Programa de Braceros contribuyó a que la dicotomización se acentuara entre los mexicanos y los mexicoamericanos. Se vivió una época en la que la animosidad creció hacia los recién llegados por el patriotismo exacerbado de los angloestadunidenses y por la búsqueda de asimilación de los mexicoamericanos y, por ende, el distanciamiento de sus raíces culturales.

El fin de la segunda guerra mundial no significó el fin de la segregación ni de los intentos de asimilación, pero sí una renovada actividad en busca de los derechos civiles. Para los excombatientes, el retorno a la misma estructura de segregación hizo patente la inutilidad de sus esfuerzos asimilatorios, así como de los sacrificios para probar su patriotismo y merecer ser considerados ciudadanos de primera clase.

A pesar de aceptar que los mexicoamericanos eran víctimas del racismo, ellos no promovieron para sí una identidad no blanca. La percepción mayoritaria en esa coyuntura tan importante de la sociedad estadounidense era que el acomodo político y la asimilación cultural les abriría las puertas de ésta. A pesar de no rechazar totalmente su herencia étnica mexicana, siguieron el mismo patrón de sus antecesores de 1930, al enfatizar su identidad cultural como estadounidenses; pensaron que el único camino para lograr la igualdad era el rechazo de su *impureza de sangre*. Asumieron las etiquetas de hispanoamericanos y latinoamericanos, en lugar de mexicoamericanos.

En 1960, la postulación del católico John F. Kennedy a la presidencia de Estados Unidos abrió nuevas posibilidades de inserción a la vida política del país para los mexicoamericanos, quienes encontraban un enlace con el candidato a través del catolicismo. J. F. Kennedy reconoció este vínculo y solicitó la ayuda de varios líderes de la comunidad mexicoamericana para su campaña. Éstos crearon los clubes Viva Kennedy, con los cuales empezó una nueva participación política, que culminó con “la creación de la generación chicana: estudiantes activistas mexicano-estadounidenses que se embarcarían en la búsqueda de una identidad y de poder, caracterizada por su política radical y militante” (Muñoz, 1990: 50).

Los renovados intentos de lucha de los chicanos por defender sus derechos, en un marco conceptual diferente, empezaron cuando el movimiento de los derechos civiles de los afroamericanos cobró mayor ímpetu. No nos queda ninguna duda acerca de la influencia de este movimiento en la concientización de las posibilidades que se abrían para buscar caminos de apertura para la comunidad mexicoamericana.

La toma de conciencia colectiva exige una propuesta identificatoria autoasumida. La lucha por el mejoramiento del nivel socioeconómico de la comunidad se da

dentro de un marco conceptual que retoma la necesidad de una búsqueda de la identidad. Esto sucede cuando se incrementa la desilusión y el descontento con las organizaciones de corte mexicanoamericano asimilacionista de clase media y con el Partido Demócrata.

En un principio, la divergencia no es ideológica, sino el producto de la desilusión por la falta de logros de estas organizaciones para mejorar las condiciones sociales y de movilización social (Muñoz, 1990). Esta escisión dio como resultado que la dirigencia de las asociaciones conservadoras como la LULAC adoptaran una postura más enfática y menos polarizada ante la discriminación.

En la fractura social de los años sesenta, antes de que emergieran las organizaciones estudiantiles chicanas, surgieron varios brotes de protestas por las desigualdades a las que habían estado sujetos los mexicanoamericanos. Lo más significativo fue el giro simbólico de estos movimientos, por medio de la afirmación de la identidad étnica y la herencia cultural.

En este sentido, fue particularmente importante la huelga del pequeño sindicato de agricultores mexicanos de Delano, California, dirigidos por Cesar Chavez. Ese mismo verano habían explotado los guetos negros urbanos, siendo el primero el de Watts en Los Ángeles. En Nuevo México, el activista Reies Lopez Tijerina luchaba, por las vías constitucionales, para recuperar tierras comunales que el gobierno de Estados Unidos había convertido en bosques de propiedad federal, ignorando que bajo el Tratado de Guadalupe Hidalgo debían haber sido respetadas, pues pertenecían a varios pueblos. El gobierno estatal movilizó a la Guardia Nacional y, después de una persecución militar, arrestó a cuarenta mexicanoamericanos.

Al resurgir los movimientos de izquierda, antes reprimidos en Estados Unidos, especialmente en las universidades, algunos estudiantes mexicanoamericanos se integraron a ellos. Entre éstos destacan Luis Valdez, Roberto Rubalcava y Ramon Macias. Valdez y Rubalcava, ambos estudiantes activistas de la Universidad de San Jose State, se volvieron miembros del Partido Progresista Laboral y, en 1964, al retornar de un viaje a Cuba, publicaron el primer manifiesto radical en contra de los líderes de la comunidad mexicanoamericana y su política de la asimilación. Al terminar sus estudios, Valdez se unió al grupo teatral radical *antistabishment* San Francisco Mime Troupe, en el que continuó su crítica del acomodamiento y asimilacionismo. En 1965, participó en los esfuerzos de los trabajadores agrícolas de Delano que dirigía Chavez.

Sin embargo, Rodolfo Acuña sustenta que los chicanos se beneficiaron poco o nada de esta actividad y del incipiente movimiento de los derechos civiles en los años sesenta del siglo XX. Agrega que no fue sino hasta 1970, cuando en el caso Estados Unidos vs. Texas, un tribunal federal distrital dictaminó que los mexicanoamericanos constituían una minoría étnica identificable y con un patrón de discriminación en Texas y, por primera vez, a nivel institucional, se reconoció el estado de violación de los derechos civiles de los mexicanoamericanos (Acuña, 1988: 290).

La radicalización

Algunos de los dirigentes de la generación de asimilacionistas mexicanoamericanos se separaron de las organizaciones a las que habían pertenecido y buscaron otros caminos hacia la justicia social. El más importante de ellos fue Rodolfo “Corky” Gonzalez, de Denver, Colorado. Gonzalez renunció al Partido Demócrata y a su puesto como funcionario del programa “La guerra a la pobreza” de la administración de Lindon B. Johnson, y fundó “La cruzada para la justicia”, primera organización de los derechos civiles de los mexicanoamericanos.

Durante estos eventos, en las universidades y preparatorias, los estudiantes mexicanoamericanos iniciaron la formación de organizaciones estudiantiles. A pesar del respeto y admiración que les inspiraba la persona y la lucha de César Chávez, los intereses de estos jóvenes eran urbanos y no se identificaban de lleno con los trabajadores agrícolas. Buscaban adherirse a organizaciones que sí se enfocaran a cumplir con sus expectativas.

La identidad

Varios de los precursores del movimiento chicano habían encontrado en *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz identificaciones que asumieron en su búsqueda de una identidad que los definiera como ellos mismos y no como agregados de dos culturas. Luis Valdez dio una orientación ideológica a la identidad del chicano, cuando expresó que la verdadera herencia del pueblo chicano no está enraizada en el componente español, sino en el indígena y en la clase trabajadora.

Corky González había recorrido todos los caminos de la identidad frustrada, de la búsqueda de la asimilación. Era producto del barrio urbano. Tenía una larga historia de activismo y, en su personal intento de captar esa identidad que le era tan esquiva, logró capturar la imaginación de la juventud a través de su poema épico denominado “Yo soy Joaquín”. Este poema llenó un vacío para las generaciones que habían vivido sin acceso a sus raíces históricas y culturales, así como a su historia en Estados Unidos. Quienes habían estado perdidos entre dos mundos, que de diferente manera los rechazaban en sus intentos de concretizar quiénes eran, se identificaron con el personaje Joaquín.

“Yo soy Joaquín” de ninguna manera plasma una estrategia o una ideología política a seguir, pero sí capta en toda su esencia la frustración, el dolor, el enojo ante el rechazo, la marginación y el racismo padecido por la población de origen mexicano en Estados Unidos, así como la escisión ante las dos culturas. Como dice el mismo Gonzalez en el prólogo, el poema fue una travesía a través de la historia, una dolorosa autoevaluación, pero, sobre todo, fue una búsqueda de su gente y de su propia identidad. En este sentido, es un texto fundacional de una nueva identidad que se asume como “chicana”.

El personaje de Joaquín no asume ninguna filiación étnica particular, sino que se plantea a sí mismo como el *continuum* de la síntesis de la dialéctica de su historia.

Historia que recorre para asumirse como Cuauhtémoc, Malintzin, Hidalgo, Juárez, Villa, Zapata; amo y esclavo; héroe y ejecutor; Juan Diego, la Virgen de Guadalupe y Tonántzin; Cortina y Murrieta; soldado desangrándose en Normandía, Corea y Vietnam; hijo de una cultura y un tratado violado.

En este sentido, comparte con el ensayo de Paz no sólo la nostalgia del pasado mítico del edén, sino también la soledad de la orfandad y las desgarraduras del mestizaje. Al igual que el mítico personaje anónimo de Paz, el abandono y la orfandad lleva al ser manifiesto del chicano a vivir en un tiempo mítico o en un limbo que le proporciona la seguridad que no tiene en el mundo que él ha ayudado a construir, pero que no puede reclamar como suyo como su contraparte, el estadounidense.

Al asumir con orgullo el componente mayoritario indígena, se anula o invalida el principal cariz del estereotipo peyorativo que los anglos han construido. Se asume con orgullo la imagen de la discriminación, al hacerla suya y dotarla de poder positivo, la despojan de su poder devaluatorio. Se rectifica la postura devaluatoria ante el mestizaje que promovió que los mexicanos de tez más clara se identificaran como españoles y que los otros, en su afán de “blanqueamiento”, buscaran diferenciarse racialmente de los negros y de los amerindios.

Los que están en rebelión exigen la satisfacción de sus intereses de grupo, incluyendo el ejercicio del poder político y económico, así como el control de sus sistemas sociales. Estos deseos se traducen en lograr la “independencia” de integrarse a la sociedad angloamericana, no sólo para unos cuantos, sino para que toda la colectividad (considerada un todo cultural, económico, político y, hasta donde sea posible, territorial) tenga esa opción.

Los chicanos siguieron el mismo patrón de otros grupos insurgentes, el rechazo de dirigentes condicionados por la sociedad a aceptar con gratitud los pequeños avances que se les concedían; el resurgimiento de un orgullo étnico que se enarbola como símbolo de identidad; la exigencia del reconocimiento de los vínculos históricos con la sociedad estadounidense. La obtención de una mayor autonomía local, que facilitaría la creación de instituciones económicas grupales, una modernización más rápida y una solidaridad política basada en un bloque electoral. Esta independencia o autonomía, aunque significara una mayor interdependencia con el grupo hegemónico, se basaría no en favores concedidos ni en un clientelismo, sino en un verdadero respeto del poder hacia el poder.

De otra manera, la minoría permanece dentro del mismo esquema de lo que Weber llama los “institutos racionales hierocráticos”, que para mantener su orden, conceden o rehúsan bienes de “salvación” o, en este caso, de “integración”, cuyos bienes únicamente son dádivas y se dedican a formar tipos puros, ideales de las estructuras que los conforman como unidad; con el Estado adjudicándose este papel, que en esencia es uno de dominación. Esto es a lo que Schlesinger se refiere con la impartición del marco amplio de los valores anglocéntricos en las escuelas e instituciones estructurales, y justamente a esto fue a lo que se opuso el movimiento chicano.

En el último análisis, la identidad es un fenómeno subjetivo, individual, formado por la recurrente pregunta de quién soy y quién es él, quiénes somos y quiénes son; involucra la apercepción, la cognición, la formación de símbolos, la capacidad de

moverse en el universo simbólico de los referentes culturales. No obstante, como ya se mencionó, la identidad no es únicamente el fenómeno individual, sino también el fenómeno de grupo; es un proceso ubicado en el núcleo o corazón del individuo, en el núcleo de su cultura común, que se cristaliza con el reconocimiento de los "otros". Pero se requiere un reconocimiento respetuoso y real, que reafirme y valore la imagen propia.

Esto último se ejemplifica plenamente con el intento "multiculturalizador" de las autoridades de Los Ángeles, que en 1989 quisieron quitarle el carácter mexicano a la Plaza Olvera, argumentando que no sólo los mexicanos o la cultura mexicana eran fundacionales de la ciudad, sino también los chinos, los anglos y su cultura; por lo tanto, dicha plaza debía tener un carácter multicultural, ante lo cual la historicidad y los elementos culturales mexicanos habían de ceder como los principales. En la lucha contra esa transformación, los ciudadanos chinos apoyaron la lucha de los chicanos angelinos, y se logró que no se derrumbaran los edificios históricos y que se detuviera el proyecto; al menos por un tiempo.

Fuentes

ACUÑA, RODOLFO

1988 *Occupied America: A History of Chicanos*, 3ª ed. Nueva York: Harper and Row.

CASTILLO, PEDRO y ANTONIO RÍOS BUSTAMANTE

1989 *México en Los Ángeles: una historia social y cultural, 1781-1985*. Trad. de Ana Rosa González Matute. México: CNLA-Alianza (Los Noventa, 4).

CUÉ CÁNOVAS, AGUSTÍN

1970 *Estados Unidos y el México olvidado*. México: SEP.

DIVINE, ROBERT A.

1957 *American Immigration Policy*. New Haven: Yale University Press.

ERIKSON, ERIK H.

1968 *Identity Youth and Crisis*. Nueva York: W.W. Norton.

GONZALEZ, RODOLFO

1972 *I Am Joaquín: An Epic Poem. Message to Aztlan*. Nueva York: Gordon Press.

HUNGTINGTON, SAMUEL

2005 *Who Are We?* Nueva York: Simon and Schuster.

MONTEJANO, DAVID

1989 *Anglos and Mexicans in The Making of Texas, 1836-1986*. Austin: University of Texas Press.

MUÑOZ JR., CARLOS

1990 *Youth Identity and Power: The Chicano Movement*. Londres: Verso.

PAZ, OCTAVIO

1970 *El laberinto de la soledad*. México: FCE.

SCHLESINGER JR., ARTHUR M.

1992 *The Disuniting of America*. Nueva York: Norton and Associates.

SOLLORS, WERNER

1986 *Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture*. Oxford: Oxford University Press.

TOCQUEVILLE, ALEXIS DE

1945 *Democracy in America*, vol. 1. Nueva York: Vintage Books.

VALDEZ, LUIS y STAN STEINER

1972 *Aztlán: An Anthology of Mexican-American Literature*. Nueva York: Random House.

WEBER, MAX

1979 *La ética protestante*. México: Premiá.

1984 *Economía y sociedad*. México: FCE.

