

El sujeto expropiado: extranjeros en su propia tierra

Por Laura Echavarría Canto*

Introducción

En este trabajo se analiza el proceso histórico de colonización estadounidense de los territorios de los que los mexicanos fuimos despojados durante la guerra de 1848, expropiación que abarcó los estados de California, Nuevo México y Texas. Se profundiza en los procesos de exclusión subjetiva de los mexicanos y en las formas de oposición que los sujetos han desarrollado, particularmente la de los movimientos pachuco y chicano. A tal fin, el artículo se divide en dos partes, en la primera se estudian tres elementos que definen la ocupación norteamericana de las tierras mexicanas, estas son: el destino manifiesto; la expropiación de las tierras y la exclusión, racial, lingüística y cultural. En la segunda se reflexiona en torno a las formas de oposición que los mexicano-americanos han desarrollado, en movimientos sociales.

El sujeto expropiado

El Destino Manifiesto

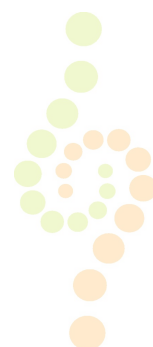
El llamado Destino Manifiesto frase acuñada por Sullivan y consagrada como línea política estadounidense, resume la idea providencialista que convertía al pueblo norteamericano en el elegido para extender la llamada “área de libertad” y se refiere a una conformación de la nación estadounidense a partir tanto de invasiones territoriales como de intervenciones económicas, políticas y militares.

La constitución de Estados Unidos como país, a partir de esta idea de un destino manifiesto, constituye una justificación para la expansión de su territorio, de tal suerte que los norteamericanos apoyados en sus principios de tradición calvinista puritana justifican la invasión, primero, territorial y posteriormente, político-militar sobre los demás países y en particular, sobre México.

Echeverría (2007: 3) plantea:

“En las bases de la modernidad americana parece encontrarse una constatación empírica, la de que en América se encuentra vigente un “destino manifiesto” adjudicado por Dios a la comunidad de los “*goldies*” (divinos) o puritanos (calvinistas, no cuáqueros) recién desembarcada del “Mayflower” y a sus descendientes; un destino que se haría evidente por la entrega que Dios habría hecho a los colonizadores neo-ingleses de un *lebensraum* por conquistar libremente, que se entiende *far west* al infinito”

* Departamento de Investigaciones Educativas del Centro de Investigación y de Estudios Avanzados de México. E-mail de contacto: lechavar@cinvestav.mx



Es esta visión de sí mismos como pueblo elegido, la que justificó la llamada guerra justa contra las tribus autóctonas norteamericanas (siouxs, navajos, entre otros) y la que legitimó la invasión territorial y la ocupación de casi la mitad del territorio mexicano en 1848, en suma, la que legaliza políticas colonialistas.

En 1845, el periodista neoyorkino John L. Sullivan (1845: 3) escribió: “Anexión” un artículo donde dice: “...el cumplimiento de nuestro destino manifiesto es extenderse por todo el continente que nos ha sido asignado por la Providencia, para el desarrollo del gran experimento de libertad y autogobierno”. Esta visión providencialista se concretó en la invasión de los estados de California, Nuevo México y Texas, justificada por Wady Thompson (1846: 8), diplomático norteamericano quien acusa a México de ser un país “...por el que Dios ha hecho tanto, y muy pocos en el que el hombre haya hecho tan poco” Al pasar por Xalapa, México, que le parece un paraíso, comenta: “No hay un lugar en la tierra más apetecible que éste para residir, siempre que se encontrara en manos de gente de nuestra raza, con el gobierno y leyes que llevan consigo a donde quiera que van”.

Es esta postura político-ideológica de superioridad derivada del “destino manifiesto”, la que justifica la colonización estadounidense de los territorios expropiados a México durante la guerra de 1848 y la legitimación de la misma, a través del mito de la inferioridad racial y cultural de los mexicanos.

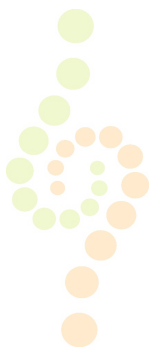
García (2007:144) analiza al postulado del destino manifiesto de esta manera:

“[con la inclusión del darwinismo social en la secularización de la doctrina de la predestinación a finales del siglo XIX se utiliza una explicación pseudo-científica de la superioridad de los angloamericanos: emerge la retórica del calvinismo y de la ciencia para reivindicar la pureza racial como valor moral supremo durante el siglo XIX. Con esta misma retórica se reivindica también el derecho incuestionable de actuar desde este código de superioridad en donde sea, al mismo tiempo que se racionaliza la deshumanización de los otros”

Este destino manifiesto es el que da origen a la ideología estadounidense de pueblo elegido, depositarios de la gracia de Dios y tiene sus raíces en la llamada ética protestante que se fundamenta en la certeza de la superioridad de la ideología protestante (trabajo, éxito profesional, mesura y ascetismo, propios de la vida cristiana) y la certidumbre en la inferioridad de las otras razas (el mexicano como heredero del catolicismo que es vista como religión enemiga del calvinismo porque impide el progreso del pueblo elegido y por ende es merecedora de una guerra justa). Es esto lo que crea un mito fundador que da honor étnico, religioso y nacional a los estadounidenses.

Este contexto político-ideológico explicaría la injerencia posterior del gobierno estadounidense en la revolución mexicana. De acuerdo al estudio biográfico de Wilson (quien en 1913, a partir de su promesa de New Freedom, había llegado a la presidencia de los Estados Unidos apoyado por el Partido Demócrata) realizado por Freud:

“Wilson pensaba que una inteligencia superior a él lo guiaba, él decía que se comunicaba con Dios. Como estadista cristiano actuaba como un ministro que



dictaba la ley de Dios desde el púlpito que era la Casa Blanca y a los demás a quienes se dirigía siempre eran considerados por él como su rebaño. Había sido elegido por Dios –según él– para una gran tarea mundial. Todo se opinó de él, se dijo era calvinista convicto, presbiteriano, un Cristo de la Casa Blanca, etc. Menos que fue un líder que exhibió el grano de verdad delirante, paranoide, presente en la población creyente de Estados Unidos” (Castro:2007).

Es este imaginario, blanco, protestante, el que ha justificado las múltiples guerras que Estados Unidos ha llevado a cabo, desde el robo del territorio mexicano hasta su apoyo a las dictaduras latinoamericanas.

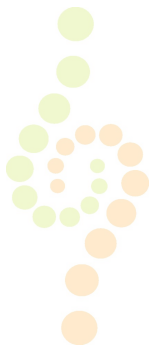
La expropiación de las tierras

Según estimaciones hechas al ratificarse el Tratado de Guadalupe¹, permanecían en el estado de Texas, 28,000 mexicanos, en Nuevo México, 57,000 y en California, 23,000. Este tratado estipulaba en su artículo VIII que los mexicanos conservarían sus propiedades y bienes; en el artículo IX, les otorgaba la posibilidad de obtener la ciudadanía estadounidense y en el artículo X se aceptaban todas las concesiones de tierras hechas por el gobierno mexicano (este artículo fue posteriormente suprimido en su totalidad). En los hechos, se implementó una política de expulsión de las tierras y expropiación de los bienes, vía la violencia (algunos historiadores calculan que de 1860 a 1870 fueron linchados entre tres y cuatro mil mexicanos) y la legitimación de la misma, a través del mito de la inferioridad racial y cultural. García (2007:146) plantea:

“El primer postulado peyorativo, entonces, de los mexicanos es que pertenecían a una raza aparte. Son descritos como “gente de color” que provenían de una raza impura. La raza india era considerada pagana, salvaje, depravada y primitiva; la española era impura al estar mezclada con africanos y judíos e impía al ser practicante del catolicismo, categorizado como fanatismo supersticioso e ignorante. Esta doble herencia, hacía a los mexicanos ser esclavos del despotismo y la superstición”.

De hecho, los mexicanos que permanecieron en los territorios conquistados después de 1848 fueron anulados y tratados bajo las mismas políticas de segregación que los afroamericanos; estas políticas racistas legitimaron tanto la expropiación de sus tierras como su explotación como mano de obra barata. Por ello, podemos pensarlo como un proceso de acumulación originaria del capital, la cual requiere, del despojo material de tierras, herramientas de trabajo, etc., de tal manera que la fuerza de trabajo quede “libre” para ingresar al mercado de trabajo como mercancía. Diversas leyes dan cuenta de esto: la *Ley sobre la Cesión de Tierras* de 1851, que ordenaba a todos los propietarios someter sus títulos de propiedad a un juicio de verificación; la *Ley de 1883* sobre la legalización de invasiones de tierra, entre otras, legitimaron el despojo territorial y acabaron con la posesión de tierras de los mexicanos.

¹ El Tratado de Guadalupe pone fin a la guerra y legitima la expropiación de más de la mitad del territorio mexicano el 2 de febrero de 1848.



Este despojo de tierras condujo a la incorporación de los mexicanos desposeídos a mercados de trabajo donde, el norteamericano blanco, protestante, terrateniente contrataba a los antiguos dueños como peones, en un proceso de acumulación originaria de capital que además se rigió por determinaciones socio-raciales.

En este aspecto, es el destino manifiesto el que permite tanto el despojo territorial como la explotación de la fuerza de trabajo de los antiguos dueños de las tierras expropiadas, según datos de García (2007:162) “(...) entre 1837 y 1842, trece de los compradores más importantes de tierras adquirieron 547, 429 hectáreas de 358 mexicanos y con esto el capital monetario y de gobierno pasó a manos de anglos”. Los mexicanos ex propietarios se convierten en peones de estos terratenientes, dando origen a un poderoso capital agrícola.

De esta manera, la expropiación de las tierras significó la formación de una fuerza laboral racializada, con una posición intermedia entre negros y blancos, y, a la vez, se logró restarles a los mexicanos, fuerza en el terreno político.

La subalternización racial, lingüística y cultural

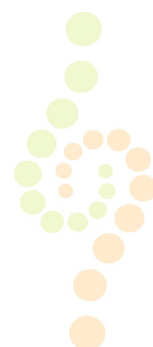
El despojo no sólo fue material sino también cultural, en la medida en que no sólo el color de la piel sino también la cultura y las tradiciones fueron estigmatizadas como inferiores. En este sentido podemos hablar de una violencia epistémica, concepto utilizado por Belausteguigoitia (2001: 234) y que constituye “(...) la alteración, negación y en casos extremos como las colonizaciones, extinción de los significados de la vida cotidiana, jurídica y simbólica de individuos y grupos. La prohibición de una lengua materna en una nación ocupada, por ejemplo, constituye una de las formas extremas de violencia epistémica porque conlleva la prohibición de explicarse el mundo con códigos y referencias propias”. Los siguientes testimonios, dan cuenta de lo anterior:

Gloria Anzaldúa (1988: 159), escritora feminista chicana, relata:

“Un día cuando tenía ocho o nueve años, mi papá dejó caer en mi regazo una novelita de vaqueros del oeste de 25 centavos, el único tipo de libro que él podía conseguir en la botica. El acto de leer me cambió para siempre. En las novelas de vaqueros que leía, todos los empleados, los villanos y las cantineras eran mexicanos. Pero yo sabía que los primeros vaqueros fueron mexicanos, que en Tejas éramos más numerosos que los anglos, que las estancias de mi abuela fueron robadas por el anglo voraz. Sin embargo, entre las páginas de estos libros, tanto el mexicano como el indio eran bichos. El racismo que después reconocí en mis maestros y jamás podría ignorar, lo encontré en la primera novela de vaqueros que leí”.

Moraga (1988: 20), también escritora feminista chicana narra:

“Aunque mi madre hablaba con fluidez el español, a mí nunca me enseñaron mucho español en casa. Yo capté lo que aprendí en la escuela, y lo que alcanzaba a oír en las conversaciones entre mi madre y mis familiares. Muchas veces se



refería a otros mexicanos de bajos ingresos como braceros o “espaldas mojadas” y de sí misma y de su familia decía que eran gente de diferente clase. Y en realidad, la verdad es que mi familia también fue pobre”.

En este mismo tenor, Anzaldúa (1988: 220) advierte:

“Porque los ojos de blanco no quieren conocernos, no se molestan por aprender nuestro lenguaje, el lenguaje que nos refleja a nosotras, a nuestra cultura, a nuestro espíritu. Las escuelas a las que asistimos o no asistimos no nos dieron las habilidades para escribir ni la confianza en que teníamos razón en usar los idiomas de nuestra clase y nuestra etnicidad”.

De esta manera, podemos observar cómo el factor socio-racial ha sido un elemento de definición de la otredad, en tanto la población blanca eurocéntrica establece diferencias jerárquicas (de piel, de lengua, de cultura) que siempre operan como principio de superioridad frente a otros grupos étnicos.

Anzaldúa (1988: 166) escribe:

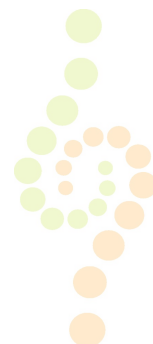
“Es difícil liberarme del prejuicio cultural chicano en el que nací y me crié, y del sesgo cultural de la cultura anglo con que me lavaron el cerebro. Es más fácil repetir los modelos y actitudes raciales que resistirlos, especialmente los que hemos heredado por miedo y prejuicio”.

Por su parte, Granados² relata:

“Mis padres siempre me animaron a conseguir una buena educación. No era para que ganara mucho dinero, sólo para que no pasara por lo mismo que ellos, como trabajar en talleres de costura. Vine a la Universidad de California, Santa Cruz, y por primera vez en la escuela tuve oportunidad de pensar críticamente”.

En este contexto, la revocación de las proposiciones de la “acción afirmativa” de los programas de educación bilingüe, la legislación que instituye al inglés como idioma oficial en algunos estados de Norteamérica, nos habla del predominio de los valores occidentales y manifiesta la supremacía del eurocentrismo. Al lado de esto, también se observa desde los movimientos sociales subalternos procesos de resistencia: hibridación de la lengua (el spanglish) o el uso de un lenguaje barrial de los pachucos y chicanos nos habla de un reocupamiento lingüístico como forma de resistencia social.

² Elsa Granados, activista chicana que trabaja con sobrevivientes de la violencia doméstica y el asalto sexual. Su narración: *Haciendo conexiones* fue publicada en: Moraga, C. y A. Castillo *Esta puente mi espalda*, San Francisco, ISM Press (1988: 202).



Los movimientos subalternos: chicanos y pachucos

En la construcción de la resistencia de los mexicanoamericanos destaca la importancia de la hibridación del lenguaje, entre el español y el inglés. Este dialecto conocido como spanglish es hablado por más de ocho millones de chicanos y migrantes, como forma de resistencia a la cultura norteamericana dominante y a las huellas mnémicas de sometimiento derivadas de la idea de una inferioridad lingüística y de la subalternización cultural que acompañó a la expropiación de los territorios³

En este sentido, acuerdo con Butler (2004: 35) cuando plantea que el lenguaje tiene un papel fundamental en la constitución de sujetos que son interpelados desde la injuria pero que a la vez, “(...) el término insultante puede ser devuelto al hablante de una forma diferente, que puede citarse contra sus propósitos originales y producir una inversión en sus efectos”.

En este contexto, el hecho de que la comunidad mexicana hispanoparlante, utilice un lenguaje propio como mecanismo de resistencia y de defensa es relevante, como podemos ver en el siguiente poema, *English con Salsa*, de Gina Valdéz (2012: 60):

“Bienvenidos al ESL 100, *English Surely Latinized*,
Inglés con chile y cilantro, *English tan American*,
Como Benito Juárez. Bienvenidos muchachos de Xochicalco,
Aprendan el idioma de dólares y dolores, de reyes,
Y reinas, del pato Donald y Batman. *Holy Toluca*;
En cuatro meses estarán hablando como George Washington.
En cuatro semanas podrán pregunta: More coffe? En dos
Meses podrán decir: *may I take your order?* En un año
Podrán pedir un aumento, con la frescura del río Tuxpan”.

El uso de este lenguaje de la resistencia ha sido significativo para unificar a la población mexicoamericana y uno de sus orígenes puede rastrearse en la figura del pachuco y sus motines de la década de 1940. El uso entre las pandillas de pachucos de la significativa palabra: “ese”, que marcaba a “ese” como aquel que no forma parte del sueño americano: el cholo, el pocho, el pachuco, el otro, a los cuales el poder los constituía como ámbito exterior, como exterior constitutivo, producido dentro de y en los márgenes de la nación americana. En este sentido es que Galarza (1972: 202) en su autobiografía, *Barrio Boy*, relata: “*concerning the pochos, the chicanos suspected that they considered themselves too good for the barrio, but were not, for some reason, good enough for americans*”.

En este contexto, se explica el famoso motín de los pachucos de junio de 1943, en la ciudad de Los Ángeles que significó un acto de violencia racial perpetrado por marinos de guerra anglosajones (principalmente) contra jóvenes de origen mexicano,

³ Varios autores (Villanueva, 1985, García; 2007) relatan que la población mexicana que se quedó en los territorios expropiados se reivindicaba como de linaje español, autodenominándose *spanish americans*.



con la complacencia de las autoridades locales de dicha ciudad. Fue un acto que contradecía el discurso de la buena vecindad, lo cual fue notado por los comentaristas de la época: “*los soldados y marinos que obraron de esta guisa, no parecen paladines de la democracia, sino sicarios de los que emplea Hitler para martirizar a los judíos; y que los periódicos que aplaudieron estos excesos, parecen dignos de la tutela oprobiosa de Goebbels*”.⁴ La intervención de abogados democráticos y de la prensa, cambió la perspectiva del acontecimiento: el semanario *Times* reveló la inmovilidad de la policía de Los Ángeles para frenar la agresión de marinos y civiles anglosajones que se metieron a cines, teatros o en la calle a golpear salvajemente a quien estuviera vestido de zoot-suit, pero se terminó embistiendo de acuerdo al color de la piel y la policía participó activamente del racismo al llevarse presos a los golpeados, acusados de “vagancia y riña”.⁵

En este aspecto, la importancia de los pachucos como precursores del movimiento de resistencia está fuera de duda, desde el origen etimológico de la palabra proveniente del náhuatl: *pachoacan*, lugar donde se gobierna, quizá queriendo connotar que el pachuco gobierna algo (un burdel, un casino, su barrio). Son los pachucos los que dieron origen al spanglish como caló chicano, también llamado “pachuquismo”, argot único que fusionó palabras y frases creativamente que aplican la terminología formal española, e imaginativamente adaptó palabras de préstamo inglesas. La imagen del pachuco es ampliamente conocida en México por el retrato que de él hizo Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*, escrito parte en Los Ángeles y publicado en 1950.

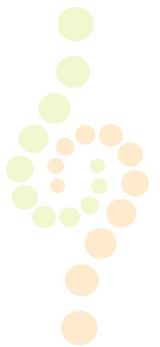
Paz habla de desarraigo y resentimiento, pero no fue el único ni el primero en tematizar en torno al pachuco. Baltazar Dromundo (3 de julio de 1943) presentó un retrato del pachuco en la revista *Hoy*. Para él este personaje es producto de la segregación, en un país donde la democracia federalista le da poderes a los estados, y son los del suroeste los que han mantenido los sistemas discriminatorios. Para este autor, se trata de un problema de la sociedad estadounidense, que ha obligado a esas minorías a crear sus propias escuelas, sin acceso a diversiones y oportunidades de trabajo, en general, a todo aquello que representa la prosperidad.

En suma, su marginación, su identidad bicultural/bilingüe y su inserción en una sociedad racialmente discriminatoria explican el surgimiento del movimiento pachuco, con un comportamiento social, lenguaje e indumentaria utilizados en el marco de las pandillas de los barrios, movimiento que se considera como movimiento precursor del movimiento chicano.

Si bien, los términos cholo, pocho, chicano habían sido tradicionalmente utilizados en un sentido despectivo, son posteriormente retomados por los grupos interpelados, quienes le otorgan un valor positivo, como reacción y reafirmación, el apelativo se vuelve divisa de orgullo y de coraje, como una especie de guerra psicológica hecha por el grupo perseguido, como autodeterminación, orgullo de etnicidad y concientización política, en suma y siguiendo a Butler (2004:36) como “posibilidad afirmativa de un contra-discurso como agencia”.

⁴ Véase: “Las infanterías invisibles. Mexicanos en la segunda guerra mundial.” Consultado en: <http://www.lasegundaguerra.com/viewtopic.php?t=422>, 12 de marzo de 2013.

⁵ Para profundizar en torno a los motines, puede verse la obra: *Zoot Suit* de Luis Valdez quien fue precursor del teatro chicano y creador del teatro campesino de Aztlán.



Por ejemplo, en plena guerra mundial y como todos saben, en los años cuarenta surge el movimiento de los pachucos o zoot-suiter que se caracterizó por atuendos que incluían una levita y unos pantalones abombados acompañados con una larga cadena de dos vueltas que caía de la cintura hasta más abajo de las rodillas.

El estilo pachuco dramatiza y caricaturiza la moda estadounidense y en este aspecto, acuerdo con Lypovetsky (1990: 167) en que “(...) el gusto por la apariencia es menos alienado por la mirada del Otro y es menos tributario del imperativo de subyugar”, en este caso, la moda pachuca mostraba, la resistencia al mundo simbólico estadounidense y el imaginario de una sociedad que integrará a los mexicanos norteamericanos respetando sus diferencias. En gran parte, tanto la vestimenta como el caló pachuco fueron sus manifestaciones principales y los últimos vestigios de su supervivencia, la cual fue retomada por los cholos, y por los chicanos.

En este sentido, el movimiento chicano es la muestra más representativa de este ámbito de la resistencia y el papel del sueño americano como punto nodal de este tipo de resistencia es notorio en sus luchas. Estas luchas que se dan en un campo de relaciones de poder asimétricas y por ende, se establecen como un exterior constitutivo, en oposición a la figura hegemónica, en claro y abierto antagonismo, se conforman como exterior constitutivo fijando las fronteras de este proceso al criticar la perspectiva cultural norteamericana dominante y presentarse como la posibilidad de un proyecto alternativo.

Parafraseando a García (2007: 212), la exclusión de la población chicana del sueño americano, a pesar de su participación como estadounidenses en la segunda guerra mundial, dio origen al movimiento chicano porque “...la situación de postguerra en la cual los veteranos regresaron a la misma estructura de discriminación para-institucional, fueron detonadores de la conciencia chicana”.

Como se sabe, en el ambiente militar de la época se decía frecuentemente que a la infantería se enviaban exclusivamente a “mexicanos, negros, polacos y oakies”. El último término se refería a campesinos pobres del estado de Oklahoma, y más genéricamente a aquellos agricultores del medio oeste que vagaban por las carreteras, al haber perdido sus tierras o sus trabajos después de la Depresión de 1929. A los afroamericanos se procuraba tenerlos aislados, en unidades exclusivas para este importante grupo étnico. Por eso su experiencia en la guerra sería muy diferente a la de los mexicanos y a la de otras minorías, aunque la oportunidad de entrar a la universidad después de la guerra fue uno de los principales motivos de participación de estas minorías⁶.

Sin embargo, la discriminación y la segregación no se quitan con becas, acceso a créditos y oportunidades de trabajo. Fue ampliamente publicitado, el altercado de 1949 cuando a los familiares de un veterano, Félix Longoria, les fue negado el servicio de una funeraria en Longview, Texas, a causa de su ascendencia mexicana. Este caso fue un escándalo, al grado de que el senador Lyndon B. Johnson tuvo que intervenir para que el cuerpo de Longoria fuera enterrado en el cementerio militar de Arlington, Virginia.

⁶ Cosa muy distinta sería la guerra de Vietnam, época que vio grandes manifestaciones contra ella, por parte de distintos sectores de la sociedad; entre ellos el movimiento que estalló en 1970, llamado “Moratoria Chicana”, que buscaba acabar con el alto índice de reclutamiento entre los chicanos para enviarlos al sudeste asiático.



Este caso hizo visible la segregación de la que eran objeto los veteranos de ascendencia mexicana, y por añadidura todos los mexicanos. También sirvió para incentivar el activismo chicano de varias asociaciones que tenían una representación muy importante de veteranos. El American G.I Forum (Foro Americano de Reclutas) fue una de las más trascendentes junto con la Liga de Ciudadanos Latinoamericanos Unidos (LULAC, por sus siglas en inglés) y la Organización de Servicios a la Comunidad (CSO)⁷. Estas asociaciones lucharon política y jurídicamente contra casos concretos de segregación, sobre todo en escuelas y ganaron casos fundamentales.

De hecho la guerra fue determinante en la emergencia de la comunidad mexicano-americana, su participación activa en la misma le otorgaba también el derecho a exigir un trato más justo. Su participación bélica fue un ejemplo para su comunidad, pero no lo fue para todo el país, que seguía entregado a prejuicios raciales que parecen ser el distintivo identitario estadounidense, por ejemplo, la reforma constitucional que permite la doble nacionalidad no fue aprobada por el Congreso, sino hasta 1998.

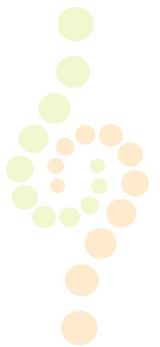
En suma, la falta de reconocimiento y la estigmatización identitaria ha atravesado la constitución subjetiva de los chicanos. Elsa Granados (1988: 202), feminista chicana relata:

“Yo he podido ver que cuando los estudiantes creen en el sueño americano y no lo han logrado cuando son adultos, internalizan su “fracaso”, se sienten mal acerca de sí mismos. Para muchos de nosotros esta internalización se vuelve una confirmación de los estereotipos que mucha gente tiene de nosotros como “flojos”, “sumisos”, “tontos”, “incapaces”. Frecuentemente empezamos a creer estos estereotipos. Es difícil reconocer el sistema que mantiene nuestra opresión y la jerarquía de clases que uno tiene bien enraizada”

Frente a esto, la conciencia chicana emergió como movimiento de resistencia política y cultural incorporando dos ámbitos de lucha: por un lado, el rechazo a la exclusión y la marginación económica, social y política vivida por los mexicanos; por el otro, la crítica al sueño americano. Esto puede verse en el siguiente fragmento del poema, “Yo soy Joaquín” de Corky González,⁸ que da cuenta de este proceso de resistencia:

⁷ La trayectoria de Edward Roybal, fundador de la CSO y uno de los líderes chicanos más importantes de la época, fue muy similar a la de muchos jóvenes que fueron reclutados: creció en East LA y trabajó en los Cuerpos Civiles creados por Roosevelt durante la depresión, y después participó en la guerra. Fue el primer chicano en llegar a concejal en la ciudad de Los Ángeles, donde defendió por más de diez años a la comunidad hispana.

⁸ Ver en: <http://www.latinamericanstudies.org/latinos/joaquin.htm>, consultado en diciembre de 2012.

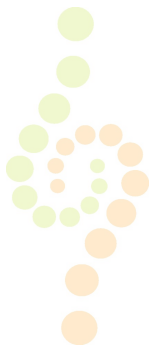


*“Yo soy Joaquín, perdido en un mundo de confusión,
Enganchado en el remolino de una sociedad gringa
Confundido por las reglas,
Despreciado por las actitudes,
Sofocado por las manipulaciones,
Y destrozado por la sociedad moderna.*

*Mis padres perdieron la batalla económica
Y conquistaron la lucha por la supervivencia cultural.
Y ¡ahora! yo tengo que escoger entre la paradoja
De la victoria del espíritu,
A pesar del hambre
O existir en las garras de la neurosis social americana,
La esterilización del alma
Y un estómago repleto.*

*Yo soy el bulto de mi gente
Y renuncio a ser absorbido
Yo soy Joaquín
Las desigualdades son grandes
Pero mi espíritu es firme
Mi fe impenetrable
Mi sangre pura
Soy príncipe azteca y Cristo cristiano
¡Yo perduraré!
¡Yo perduraré!”*

En este poema destacan diversos momentos: un primer momento de sometimiento vivido al sueño americano: *Yo soy Joaquín, perdido en un mundo de confusión/ Enganchado en el remolino de una sociedad gringa/ Confundido por las reglas/ Despreciado por las actitudes/ Sofocado por las manipulaciones/ Y destrozado por la sociedad moderna.* Un segundo momento signado por un imaginario de resistencia: *Yo soy el bulto de mi gente/ Y renuncio a ser absorbido/ Yo soy Joaquín/ Las desigualdades son grandes./Pero mi espíritu es firme/Mi fe impenetrable./Mi sangre pura* y un último momento de contra-hegemonía: *Soy príncipe azteca y Cristo cristiano /¡Yo perduraré! ¡Yo perduraré!”*



Otro importante ámbito de resistencia puede verse en los murales chicanos, el simbolismo utilizado produce signos que no sólo designan objetos sino que además producen sentidos, como puede observarse en el siguiente detalle del mural *The Great Wall of Los Angeles* realizado entre 1976 y 1983 bajo la dirección de Judith F. Vaca.

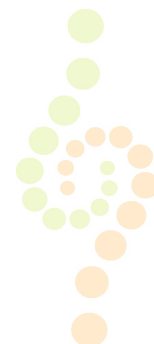


En este fragmento de mural: “Division of the barrios & Chavez Ravine” puede apreciarse la fuerte influencia del muralismo mexicano (Rivera, Orozco y Siqueiros), en lo concerniente al uso de colores brillantes, figuras vigorosas y mensajes políticos y en este sentido podemos hablar de un conjunto de signos que van desde el papel de César E. Chávez⁹ hasta la denuncia de las vejaciones de género por parte de las instituciones estadounidenses.

Podemos observar en este mural una condensación de diversos componentes del muralismo chicano: una nación que los excluye: representada en los personajes burocráticos vestidos de azul al lado de la policía que los agrede: en la figura violentada de la mujer, donde destaca que, tanto la burocracia como la policía son personajes blancos, a diferencia de los personajes chicanos que son todos morenos. Asimismo, sobresale que estos últimos muestran en su totalidad, actitudes de enojo e indignación.

Los murales chicanos y sus símbolos remiten a una memoria colectiva, a imaginarios sociales, a reivindicaciones étnicas y políticas y dan cuenta también de la

⁹ Mexicano-estadounidense, activista de derechos civiles para campesinos, quien con Dolores Huerta formó la Asociación Nacional de Trabajadores del Campo (NFWA) por sus siglas en inglés y que después cambió a Unión de Trabajadores Campesinos. Es conocido por su oposición a leyes que no garantizaban mejor pago y mejores condiciones laborales para los trabajadores del campo y por ello está considerado como uno de los más importantes luchadores sociales de derechos para campesinos en los Estados Unidos.



alteración de las huellas históricas internalizadas a través de la reivindicación y de la afirmación de la identidad étnica, en un imaginario no sólo de resistencia sino también de contra-hegemonía.

La obra de Gloria Anzaldúa que da cuenta de estas identidades situadas en una zona híbrida, muestra este contra-discurso, saca a la luz espacios llenos de posibilidades de resistencia, como hace, por ejemplo, la narradora de *Borderlands/La Frontera* al negarse a aceptar los códigos patriarcales de la cultura mexicana o las constreñidas franjas del feminismo tradicional en Estados Unidos.

Anzaldúa (1988: 81) como representante de un feminismo fronterizo desestructura los límites geopolíticos y durante este proceso reconfigura los mandatos heterosexuales, de tal suerte que su transgresión cuestiona las estructuras tradicionales de poder no sólo norteamericano sino también del patriarcado mexicano, cuestionando la marginación femenina. Por ello, propone una identidad híbrida, a la que llama la nueva mestiza que habita en los cruces y recupera un nuevo lenguaje, cuando dice: “I will have my voice: Indian, Spanish, White. I will have my serpent’s tongue –my woman voice, my poet’s voice. I will overcome the tradition of silence”.

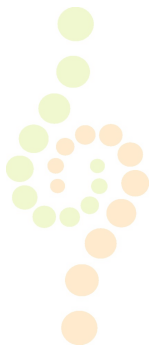
En este aspecto, las escritoras feministas chicanas, Gloria Anzaldúa, Norma Alarcón, Cherrie Moraga, Sandra Cisneros, Norma Cantú, entre muchas otras, han hecho de la palabra un acto subversivo que socava al discurso hegemónico de ambos lados de la frontera. Cantú (2012: 76) escribe:

*“Deja que las palabras vengan como vengan
Y, como neurocirujano,
Corta con precisión, aquellas palabras que oprimen,
Que controlan, palabras buenas y malas
Que esclavizan y obstaculizan:
Trabas de la mente colonizada.*

*Las mentes colonizadas no conocen más júbilo
Que el de sus colonizadores”.*

De esta manera, estas literatas han construido un margen poético de resistencia, en palabras de Joysmith, (2012: 23) “(...) las chicanas se apropiaron de la lengua del conquistador para apuntar hacia la larga historia de opresión y procesos de borramiento de una lengua y una cultura”.

En suma, podemos plantear que, frente al despojo y la exclusión de las que los mexicanos fuimos objetos, se desarrollaron movimientos subalternos que van desde una resistencia lingüística (que construye contra-discursos dotando a la lengua de un ámbito de identidad cultural que permite no sólo un reocupamiento y una dignificación de la lengua sino también códigos culturales que operan como espacios de identidad) hasta una recuperación y un respeto por nuestros orígenes.



Bibliografía citada

ANZALDÚA, Gloria (1988); “La prieta” en: Moraga, C. y A. Castillo, *Esta puente mi espalda*, ISM Press, San Francisco.

BELAUSTEGUIGOITIA, Marisa (2001); “Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación” *Debate Feminista*, No.24, pp. 230-252

BUTLER, Judith (2004); *Lenguaje, poder e identidad*, Ed. Síntesis, Madrid.

CANTÚ, Norma (2012); “Descolonizando la mente” Joysmith, C. (ed.) *Cantar de espejos. Poesía testimonial chicana de mujeres*, UNAM-CISAN-Universidad del Claustro de Sor Juana, México.

CASTRO, Roberto (2007); “El psicoanálisis en la así llamada “Modernidad”: Estados Unidos” en: *Simposio La americanización de la modernidad*, Facultad de Filosofía y Letras, México.

ECHEVERRÍA, Bolivar (2007); “La modernidad americana. Claves para su comprensión” en: *Simposio La americanización de la modernidad*, Facultad de Filosofía y Letras, México.

GALARZA, Ernesto (1972); *Barrio Boy*, Ballantine Books, Nueva York.

GARCÍA, Esperanza (2007); *El movimiento chicano en el paradigma del multiculturalismo en Estados Unidos*, CISAN-UNAM, México.

GRANADOS, Elsa (1988); “Haciendo conexiones” en Moraga, C. y A. Castillo, *Esta puente mi espalda*, ISM Press, San Francisco.

JOYSMITH, C. (ed.) (2012); *Cantar de espejos. Poesía testimonial chicana de mujeres*, UNAM-CISAN-Universidad del Claustro de Sor Juana, México.

LIPOVETSKY, Gilles (1990); *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas* Anagrama, Barcelona.

MORAGA, Cherrie (1988); “La güera” en Moraga, Cherrie y Ana Castillo *Esta puente mi espalda*, San Francisco: ISM Press.

THOMPSON, Waddy (1846); *Recollections of Mexico*, Wiley and Putman, New York-London.

VALDÉZ, Gina (2012); “English con Salsa” en: Joysmith, C. (ed.) *Cantar de espejos. Poesía testimonial chicana de mujeres*, UNAM-CISAN-Universidad del Claustro de Sor Juana, México.

