



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

ORIENTACIÓN EN SOCIOLOGÍA

LA CONSTRUCCIÓN LINGÜÍSTICA DE LA REPRESENTACIÓN DE UNO  
MISMO Y DEL OTRO. EL PACHUCO: DE CRIMINAL A HÉROE

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTORA EN CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

PRESENTA:

SELENE ALDANA SANTANA

COMITÉ TUTOR:

TUTORA: DRA. EMMA LEÓN VEGA

CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS

MIEMBROS: DRA. MÓNICA GUTIÁN GALÁN

DRA. ADRIANA MURGUÍA LORES

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

LECTORES: DRA. GILDA WALDMAN MITNICK

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

DR. PABLO FERNÁNDEZ CHRISTLIEB

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

CIUDAD UNIVERSITARIA

MÉXICO, D.F. SEPTIEMBRE 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*¡Pachuca Yo!*

*A mi mamá y a la mamá de mi mamá (q.e.p.d),  
por heredarme lo guerrera*

## **Agradecimientos**

Agradezco profundamente a todos aquellos que me han acompañado en este largo y complicado trayecto.

Agradezco a Emma León por dirigir esta investigación, por sus enseñanzas, su apoyo y por exigirme más allá de lo que yo misma creí que era capaz.

A Mónica Guitián y a Adriana Murguía por darme las bases, por enseñarme a dar mis primeros “pasos sociológicos”, transmitirme su pasión por la sociología y acompañarme a lo largo de toda mi formación.

A mis tres asesoras les agradezco enormemente su paciencia frente a mi inmadurez intelectual, así como su esfuerzo por hacer algo poco común por complicado: trabajar colectivamente.

A Gilda Waldman y a Pablo Fernández Christlieb les agradezco su rigurosa lectura y generosos comentarios.

Con David Maciel estoy en deuda por su gran apoyo en la investigación sobre los pachucos, por su rigor académico, por la generosidad en sus enseñanzas y préstamo de material. Pero sobre todo, por su calidez humana y amistad.

Estaré eternamente agradecida con otros muchos profesores que me formaron y contribuyeron a que yo sea lo que soy ahora: Juan Brom (q.e.p.d.), Arturo Chávez, Olga Sabido, Fernando Castañeda, Silverio Chávez, Ambrosio Velasco, Makoto Noda, José Hernández Prado, Lidia Girola, Ugo Pipitone, Blanca Solares, Gina Zabludovsky, Gilberto Giménez, Angélica Cuéllar, Roberto Oseguera, Roberto Bermúdez, Saúl Velasco y Jerónimo Hernández Vaca.

De manera muy especial agradezco a todos mis alumnos y exalumnos de la FCPyS, por inyectarme su energía, y sobre todo, por ayudarme a darle sentido a mi vida.

A Bernardo Fragoso, por cumplir su hermosa promesa de salvarme, no al estilo de Superman, sino al de Peter Pan.

A toda mi familia, mi sostén material y moral, por seguir creyendo, por no dudar en que algún día encontraría la luz al final del laberinto.

A Guadalupe, mi mamá, por transmitirme su fuerza, por su apoyo incondicional, su amor ilimitado y su calidez.

A Ricardo, mi papá, por su cercanía, acompañamiento, compromiso, extraordinario apoyo y amor.

A ambos les agradezco por haberme dado todo.

A Geo, mi hermana, por amarme con tal intensidad, por su apoyo ilimitado, por la enorme afinidad que nos une, por las sabrosísimas pláticas sobre todo lo que es importante, por tener conmigo una hermosa relación de carnalismo; por ser mi hermana.

A mi hermano Ricardo, por crecer conmigo, alegre y vigoroso; por seguir cerca de mí, más valiente que nunca, listo para lanzarse al mundo.

A la familia Cruz Sánchez, a Lulú, Diana, y los Pedros; a mis tías, tíos, primas y primos, a todos ellos, por ser mi red de apoyo, siempre dispuesta a entrar a mi rescate; sin esa seguridad emocional nada de esto hubiera sido posible.

## Índice

Introducción .....	8
<b>Parte I. El lenguaje habitual: Perspectiva desde la que se construye la representación acerca de uno mismo y de los otros.....</b>	<b>15</b>
<b>Capítulo I. La aprehensión jerarquizada del otro por medio del lenguaje .....</b>	<b>15</b>
1. Dar sentido al Otro .....	15
1.1 Lo social en la aprehensión del Otro .....	15
1.2 Sentido común e imágenes del mundo .....	19
1.3 La naturalización y habitualización de las imágenes del mundo .....	22
2. La incidencia de lo lingüístico-discursivo en la jerarquización del otro .....	28
2.1 Articulación lingüística de las imágenes del mundo y relaciones asimétricas. Discursos jerarquizantes: prejuicios y estereotipos .....	28
2.2 Mecanismos lingüístico-discursivos de jerarquización .....	37
2.2.1 Lenguaje y discurso como vehículos de construcción de valoraciones y representaciones sociales .....	37
2.2.2 Lenguaje, categorización y agrupamiento .....	40
3. La institucionalización de las jerarquías .....	44
<b>Capítulo II. Las luchas por la definición de las nominaciones y valoraciones sociales .....</b>	<b>49</b>
1. Imágenes del mundo hegemónica .....	49
1.1 Los discursos dominantes y la generación del consenso .....	50
1.2 La violencia encubierta en los discursos dominantes .....	60
2. Las luchas por ser valorado .....	64
2.1 La construcción del ELLOS como un “Otro negativo” .....	64
2.2 Las luchas por los sentidos del lenguaje .....	66
2.2.1 Pochos, pachucos y chicanos: significantes que flotan .....	68

2.2.2 Una “comunidad lingüística” fragmentada y en conflicto .....	73
<b>Parte II. Pachucos y chicanos.....</b>	<b>77</b>
<b>Capítulo III. “El pachuco” como enemigo a destruir en los discursos dominantes .....</b>	<b>78</b>
1. La institucionalización de imágenes del mundo estereotipantes .....	78
2. El fenómeno del pachuquismo: ¿quiénes son los del tacuche? .....	81
2.1 Sleepy Lagoon, precedente de los motines .....	84
2.2 Los “motines del <i>Zoot suit</i> ” de Los Ángeles .....	86
3. Discursos dominantes adversos .....	90
3.1 La procedencia de las imágenes del mundo estereotipantes .....	90
3.2 Los diversos agentes de autoridad y fuentes de procedencia de los discursos adversos y dominantes .....	94
3.2.1 El discurso de la prensa: “descripción sociológica”, prescripción de hostilidad y transcripción en forma de motines .....	94
3.2.2 El cine: Discursos que justifican jerarquías sociales .....	102
3.2.3 Fuente oficial: violencia encubierta que escribe la historia .....	104
3.2.4 Fuente académica y científica: El <i>zoot-suit</i> es declarado patológico .....	112
3.2.5 Transcripción de las imágenes del mundo estereotipantes en la opinión pública .....	114
3.3 Los discursos adversos en México: la figura del pocho .....	116
3.3.1 El cine: La tergiversación del pachuco en pocho .....	118
3.3.2 Un discurso adverso con autoridad intelectual: Paz y el pachuco como “rebelde vano” .....	120
<b>Capítulo IV. Los discursos contestatarios: “el pachuco” como héroe del barrio .....</b>	<b>128</b>
1. Las diversas reacciones a los discursos dominantes adversos .....	128
2. El contexto del desarrollo de discursos contestatarios: el Movimiento Chicano .....	133

2.1 Las condiciones de inicio del movimiento .....	133
2.2 El giro anti-asimilacionista del movimiento: la organización estudiantil .....	138
2.3 Las manifestaciones artísticas: Resignificando la experiencia chicana .....	142
2.3.1 El cine chicano: un ligero contrapeso a Hollywood .....	143
2.3.2 Buscando identidad en la poesía: “Yo soy Joaquín” .....	145
2.3.3 Una voz propia: la música de Lalo Guerrero .....	148
2.3.4 El teatro de Luis Valdez: Invirtiendo la posición jerárquica del pachuco .....	149
2.4 El pachuco en boca de todos...otra vez: Discursos académicos e intelectuales .....	162
3. De la infrapolítica pachuca a la discursiva chicana .....	167
Reflexiones finales .....	173
Bibliografía .....	177



## INTRODUCCIÓN

En ciencias sociales es más o menos común la afirmación de que “el lenguaje configura al mundo”, o al menos a la realidad social; podemos encontrar diversas formulaciones derivadas de esta idea en personajes tan distintos y distantes como Ludwig Wittgenstein, Michel Foucault o Norbert Elias. La proposición de entrada es sugerente; sin embargo, si nos detenemos un momento en ella vemos que deja más interrogantes que respuestas. ¿A qué se refiere exactamente?, ¿a qué lenguaje se refiere?, ¿cuál es ese lenguaje que configura al mundo? ¿todo el lenguaje?, ¿cualquier forma de lenguaje?; y ¿en qué sentido se afirma que configura al mundo?, ¿en cuáles de sus aspectos?, ¿de qué manera?, ¿en qué condiciones? y ¿qué evidencia tenemos de ello?

La contundente afirmación se revela, entonces, no equivocada, sino demasiado general y abstracta como para poder confirmarla o refutarla. De modo que quienes, como la sustentante de este trabajo, se sienten seducidos por ella se ven obligados a hacerla manejable operacionalizándola en forma de cuestionamientos más acotados a los que se puedan dar respuestas contextualizadas. Vista así, la afirmación de que el lenguaje configura al mundo o a la realidad social resulta prolífica, pues se puede traducir en una serie de diversas hipótesis de trabajo, la indagación de cada una de las cuales aportaría un elemento para ayudar a entender la compleja relación entre lenguaje y realidad social en términos más abstractos. Este trabajo toma uno de los tantos ejes de análisis que abre esa compleja relación y se propone investigar en qué sentido, a qué grado y de qué modo, si es que así ocurre, puede incidir el lenguaje en las interacciones sociales al influir en la forma en que se representa a los otros con quienes se entra en relación y a uno mismo.

Evidentemente, no es posible dar respuestas definitivas a estas cuestiones que resulten válidas para toda forma social, sino que haría falta situarlas en un contexto sociohistórico preciso. En efecto, nuestro análisis se concentra en un fenómeno histórico en que la incidencia del lenguaje en las relaciones sociales toma una forma particular, un fenómeno que nos remonta a principios de la década de 1940 en Estados Unidos, así como a un episodio fundamental de la experiencia chicana. Lo que se pretende analizar en las siguientes páginas es la intervención que han tenido el lenguaje y las formaciones discursivas en la construcción de la figura del llamado “pachuco”, en la forma en que se han establecido relaciones con quienes se categorizan de ese modo, y en el modo en que los propios aludidos han reaccionado.

El estudio de las formaciones discursivas en torno a los pachucos resulta una apropiada ilustración empírica por la nitidez del caso, debido a que es notoria la proliferación de diversos discursos en torno a su representación social que implican una gama de muy variadas actitudes afectivas enfrentadas entre sí; asimismo es un caso en que se aprecian con claridad los procesos de imposición de una tónica discursiva como dominante y las reacciones de resistencia frente a ella. Sin embargo, la elección del caso histórico de ninguna manera se limita a esta conveniencia metodológica. Además de ofrecer un caso ilustrativo y estimulante de la construcción de representaciones sociales a través de recursos lingüísticos y discursivos, se trata de un fenómeno con interés propio debido a que la experiencia del pachuquismo constituye uno de los principales episodios de la historia chicana, una historia que se entreteje con la de múltiples comunidades al interior del territorio mexicano para las que la migración a Estados Unidos y la permanencia de familiares en dicho país son fenómenos cercanos y cotidianos.

Pero además de su relevancia histórica, el análisis del caso cuenta con pertinencia y vigencia actuales. Aun cuando nos remita al contexto de la Segunda Guerra Mundial, de ninguna manera se trata de un episodio del pasado superado, enterrado o finiquitado por diversas razones que se exponen a continuación. Si bien gracias al Movimiento Chicano de derechos civiles de los sesenta y setenta se redujo mucho la desigualdad y marginación que marcó la emergencia del pachuquismo en la década de los cuarenta, diversos indicadores de la presente década muestran que la desigualdad dista de haber sido superada. De acuerdo con datos del 2011 del *Pew Research Center*, mientras que 29% de la población estadounidense total había obtenido al menos grado de licenciado, la proporción de personas de ascendencia mexicana que lo había hecho era tan solo del 10%; el ingreso personal medio anual de esta población era de 20,000 dls, mientras que el de la población estadounidense total era de 29,000; 33% de los descendientes de mexicanos no contaba con seguro médico en comparación con tan solo 15% de la población total del país; mientras que 16% de la población estadounidense total vivía en condiciones de pobreza, la proporción de pobres de ascendencia mexicana era de 28%. Estos datos muestran que persiste la desigualdad, y como una de sus manifestaciones, los jóvenes urbanitas pobres que viven en condiciones de marginación, discriminación y abandono institucional similares a aquellas de los pachucos en los cuarenta.

El contexto actual también recuerda al de los cuarenta en lo que toca a la criminalización y estigmatización que aún vive la juventud chicana, como lo muestra la muy taquillera nueva oleada de cine de pandillas en Hollywood que se concentra en el aspecto más

violento de la experiencia chicana negando la rica diversidad de ésta. Como en los cuarenta, la mayor parte de los medios masivos de comunicación representan a los jóvenes chicanos como inadaptados sociales y peligrosos criminales, o bien, propensos a ello. También muestran la criminalización de la juventud chicana las bien documentadas detenciones arbitrarias y agresiones policiales que sufre en mucha mayor proporción que el resto de la población. Como en los cuarenta, los prejuicios y estereotipos anti-mexicanos siguen propiciando violencia física en su contra.

De este modo, a la marginación material que vive una parte importante de la población chicana se añaden la estigmatización y la discriminación, a lo que algunos, como en los cuarenta, en efecto, reaccionan conformando agrupaciones informales que sirven como redes solidarias y de sobrevivencia, pero que también pueden integrar en su cotidianidad prácticas territoriales y violentas. Las razones que generan ira, resentimiento, frustración y desesperanza en estos jóvenes persisten. Manifestaciones violentas ya presentes en el pachuquismo en que se vuelcan dichos sentimientos no han dejado de escalar y alcanzar una mayor centralidad en las pandillas actuales. Encontrar formas para superar las manifestaciones violentas que actualmente envuelven a una porción de la juventud chicana requiere dejar de criminalizarla, así como reconstruir el proceso histórico de conformación de las pandillas chicanas que tendría un momento pionero y fundamental en el pachuquismo.

El pachuquismo marca el comienzo de una actitud oposicional frente a la desigualdad, la exclusión y la discriminación aún no superadas; al ser precedente de la inconclusa lucha por los derechos civiles de los chicanos inicia un proceso que sigue en marcha. Sin la concientización y la politización que comenzó a darse entre la población de ascendencia mexicana a partir de los sucesos vinculados con los pachucos en los cuarenta, no se podría entender la actual lucha por los derechos de los inmigrantes y de los llamados *dreamers*<sup>1</sup>. El movimiento por los derechos civiles chicanos que sigue en marcha ha quedado permanentemente marcado por la impronta del pachuquismo por ser un episodio fundamental en la constitución de su veta anti-asimilacionista, o separatista como es llamada por algunos, y que persigue la autonomía del pueblo chicano. Entre algunos sectores, la figura del pachuco se ha convertido en el prototipo del chicano en resistencia cultural que se rehúsa

---

<sup>1</sup> Los *dreamers* son adolescentes y jóvenes nacidos en México que fueron llevados en su infancia a Estados Unidos por sus padres y que permanecen como indocumentados, hallándose expuestos a que se les niegue la obtención de la licencia de conducir, la inscripción en universidades, o incluso al peligro de la deportación.

a ser absorbido por la corriente angloamericana hegemónica y que en cambio se enorgullece de sus particularidades étnicas y culturales. Así, la figura del pachuco marca uno de los ideales normativos presentes en el grupo, y es por eso que perdura, que no se extingue ni con disposiciones legales ni con motines en su contra, permanece como uno de los posicionamientos y actitudes posibles frente a la compleja situación objetiva de los descendientes de mexicanos residentes en Estados Unidos, y por tanto, permanece también como objeto de estudio pertinente.

Al ser interpretados como símbolo de resistencia y rebeldía, los pachucos se han establecido como un claro referente contracultural tanto en México como en Estados Unidos al que se ha recurrido una y otra vez, desde la literatura de la onda en los sesenta que recuperaba elementos del caló pachuco, hasta los cholos actuales que se reconocen como orgullosos herederos de los pachucos recuperando diversos de sus elementos como la estética de la antiestética, su caló y la estilización de su expresión corporal. Así, el estudio de los movimientos contraculturales chicanos y fronterizos contemporáneos requiere la comprensión de la experiencia del pachuquismo de la que son herederos. En términos más generales, el análisis del pachuquismo resulta fundamental para entender una porción de las identidades chicanas actuales debido a que se trata de un episodio clave y pionero en la toma de conciencia, politización y construcción identitaria chicana. Es posible encontrar una multitud de líneas de continuidad entre los movimientos contraculturales fronterizos y las identidades chicanas actuales de un lado y la representación positiva sobre el pachuco de otro.

El estudio del pachuquismo también aporta elementos para analizar las actuales relaciones intergrupales angloamericanos-chicanos-mexicanos en el sudoeste de Estados Unidos, lo cual resulta relevante ya que la sociedad estadounidense no ha resuelto ni medianamente el tema de la convivencia interracial en su interior, tal como lo muestran los disturbios en Ferguson, Missouri, el tiroteo contra los feligreses en una iglesia para negros en Charleston, Carolina del Sur, o los tres casos de asesinatos de mexicanos desarmados por policías estadounidenses, todo ello en la primera mitad de 2015. El que aquí se trata es un tema vigente porque lamentablemente muchos de los prejuicios y estereotipos contra mexicanos que son analizados aquí siguen siendo las representaciones con que una porción de los estadounidenses entra en relación con ellos, lo que como en la década de los cuarenta trae nefastas consecuencias.

En nuestro país los chicanos también siguen siendo objeto de desprecio, antipatía o indiferencia por sectores de la población que les ven, sin distinciones de sus diversos posicionamientos reales y con muy poco conocimiento de su historia y problemática, como “pochos” traidores a su mexicanidad. Sin embargo, el estudio de este grupo también resulta pertinente para entender la realidad mexicana, cuya vida cotidiana se ve cada vez más marcada por experiencias intergeneracionales de ida y vuelta al país vecino en las que la representación acerca de uno mismo se puede ver comprometida. El hecho de que 1 millón 400 mil hogares mexicanos subsistan principalmente a través de remesas habla de que el tema del “México de afuera”, como se le ha llamado, no puede ser ajeno al devenir de nuestro país ni ser tratado con ligereza o simplismos. Además, parece apropiado el estudio del tema dada la poca cobertura que tienen los asuntos chicanos en la academia mexicana y la falta de traducción al español de textos de historia chicana, estudios chicanos, crónicas o análisis sobre el pachuquismo.

En la Parte I del trabajo, compuesta por Capítulos I y II, se recuperan y desarrollan las herramientas teóricas que serán utilizadas para el análisis del pachuquismo que aparece en la Parte II y se divide en Capítulos III y IV. Los instrumentos teóricos que se desarrollan en la Parte I permite entender de dónde provienen y cómo se construyen las representaciones que tenemos sobre los otros con quienes nos relacionamos y partiendo de las cuales nos relacionamos. En el Capítulo I se desarrolla la manera en que se construyen, transmiten y operan dichos significados y representaciones sociales; su carácter lingüístico y discursivo; el modo en que pueden llevar inscrita una evaluación y jerarquización más o menos explícita; y los efectos materiales y duraderos de esas formas jerarquizadas de significar a los otros. Para ello fue necesario recurrir a diversos insumos teóricos, entre los principales figuran: la teoría del sentido común de la fenomenología social, los conceptos de juegos de lenguaje e imagen del mundo de Wittgenstein y la revisión que Peter Winch y Jürgen Habermas hacen de este último concepto, la teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici, la teoría de la categorización de Henri Tajfel, la teoría de campos de Bourdieu, los trabajos de Maurice Merleau-Ponty y Basil Bernstein sobre las interconexiones entre lenguaje y relaciones intersubjetivas, así como estudios de lenguaje discriminatorio. A través del análisis crítico del discurso, especialmente de Teun Van Dijk, se recupera la herramienta analítica del *Discurso*, que en su sentido amplio implica una práctica social que rebasa la expresión lingüística e incluye formas de pensar, actuar e interactuar. La teoría de los hechos institucionales de John

Searle y la teoría de la estructuración de Anthony Giddens ayudaron a entender los procesos de institucionalización de los prejuicios y estereotipos.

En el Capítulo II se analiza el conjunto de relaciones sociales que llevan a establecer ciertos contenidos específicos como los más recurrentes en la significación de uno mismo y de los otros; se analiza la configuración que toman esos significados de mayor circulación en una sociedad y los discursos en que se articulan. Para ello se recurre a estudiosos que han vuelto a Antonio Gramsci para enfocar sus herramientas analíticas hacia problemas del discurso y el significado, tales como Ernesto Laclau y Javier Balsa. En este capítulo se trabaja con nociones como las de *discursos dominantes*, *imágenes del mundo hegemónicas* y *poder simbólico*, que permiten dar cuenta de relaciones marcadas por el reconocimiento, la influencia y la dominación, pero también por el antagonismo, el ocultamiento, el enfrentamiento, la oposición y la contestación. Esto es, en este punto se advierte que el posicionamiento de ciertos discursos como dominantes se da siempre en un contexto de “lucha” entre distintos grupos con intereses enfrentados, en el que también es posible encontrar *discursos contestatarios* e *imágenes del mundo alternativas a las hegemónicas*.

En la Segunda parte se procede al análisis de los discursos en torno a los pachucos empleando las herramientas teóricas previamente trabajadas. Para ello, la estrategia metodológica consistió en la ubicación de dos momentos de proliferación de estos discursos: el primero a comienzos de los cuarenta, momento en que se visibiliza la existencia del fenómeno en Los Ángeles; el segundo en los sesenta y setenta en el curso del Movimiento Chicano. Asimismo, se identificaron diversas fuentes emisoras de los discursos, entre las que destacan: dueños y directivos de medios masivos de comunicación, autoridades oficiales, académicos, intelectuales, artistas, políticos y activistas. Se hizo una selección de las producciones discursivas más relevantes de cada momento para analizarlas.

En el Capítulo III se inicia con la reconstrucción del contexto histórico en que se da el pachuquismo a comienzos de la década de 1940 en la ciudad de Los Ángeles; posteriormente, se recuperan los diferentes elementos constitutivos de su contra-cultura, y se narran dos sucesos históricos que resultaron definitorios en su devenir: el “juicio de *Sleepy Lagoon*” y los “motines del *Zoot suit* de Los Ángeles”. Después de esto, se pasa a la revisión de los contenidos de discursos hostiles y dominantes sobre los pachucos en la época. Se identifican diversas fuentes de procedencia de éstos, principalmente: publicaciones en prensa, cómics, emisiones radiofónicas, producciones cinematográficas, declaraciones oficiales de autoridades, textos

académicos y expresiones de la opinión pública. Para llevar adelante la revisión de éstos, se recurrió a diversos estudios de historiadores chicanos, mexicanos y estadounidenses, especialistas en el período que han hecho importantes recopilaciones de materiales que contienen, entre muchas otras cosas, datos relevantes y testimonios sobre los discursos dominantes adversos a los pachucos.

Finalmente, en el Capítulo IV, se explora la “reacción discursiva” de la población de ascendencia mexicana en Estados Unidos frente a los discursos hostiles contra los pachucos y en muchas ocasiones extensibles a todo el grupo étnico. Primero, se da cuenta de la diversidad de dicha reacción; posteriormente se concentra la atención en las reacciones contestatarias y críticas, para lo cual se comienza reconstruyendo las condiciones que las propiciaron durante las décadas de 1960 y 1970 en el curso del Movimiento Chicano. Una vez reconstruido el contexto, se identifican diversas fuentes de procedencia de discursos contestatarios a los dominantes que contienen elementos de orgullo cultural y étnico, tales como: Planes de acción de organizaciones estudiantiles chicanas, producciones cinematográficas chicanas, obras literarias y teatrales, canciones y textos de académicos e intelectuales. De entre todas estas producciones discursivas, se analiza una selección de las más relevantes usando, una vez más, estudios de historiadores especialistas en el período. Asimismo, cuando resultó posible, se recurrió a las producciones discursivas originales, analizando, entre otros, el *Plan Espiritual de Aztlán*, el *Plan de Santa Bárbara*, el poema *I am Joaquín* (Yo soy Joaquín) de Corky Gonzáles, la letra de canciones de Lalo Guerrero, el padre de la música chicana, o el libreto de la obra teatral *Zoot suit* de Luis Valdez.

Los estudios históricos y sociológicos acerca de temas chicanos que fueron retomados corresponden a muy diversos momentos de realización, algunos son cercanos a la época de los pachucos, otros a la época del Movimiento Chicano, y otros más de realización muy reciente. Los principales especialistas en historia chicana, o bien, en alguno de sus aspectos o episodios, a los que se recurrió a todo lo largo de la Parte II de la tesis fueron: Rodolfo Acuña, Mauricio Mazón, Albert Camarillo, Catherine Ramírez, Arturo Madrid-Barela, David Maciel, Zaragosa Vargas, Guillermo Hernández, Douglas Monroy y José Manuel Valenzuela<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Agradezco enormemente la generosidad del Dr. David Maciel, profesor emérito de la UCLA, quien me facilitó una parte muy importante de estos textos, los cuales hubiera sido muy complicado conseguir desde México.

# PARTE I. EL LENGUAJE HABITUAL: PERSPECTIVA DESDE LA QUE SE CONSTRUYE LA REPRESENTACIÓN ACERCA DE UNO MISMO Y DE LOS OTROS

## CAPÍTULO I. LA APREHENSIÓN JERARQUIZADA DEL OTRO POR MEDIO DEL LENGUAJE

En el presente capítulo, en el primer apartado, se desarrolla la manera en que se construyen, transmiten y operan los significados con que se aprehende a aquellos con quienes se entra en relación. Posteriormente, en el segundo apartado, el análisis se enfoca en las formas en que esos significados pueden resultar jerarquizantes y la participación que tiene el uso del lenguaje, identificando algunos mecanismos lingüístico-discursivos de jerarquización. Finalmente, en el tercer apartado, se habla de los efectos materiales y duraderos de esas formas jerarquizadas de significar a los otros.

### **1. Dar sentido al Otro**

#### **1.1 Lo social en la aprehensión del Otro**

Como ha analizado la fenomenología, el mundo de la vida<sup>3</sup> tiene un carácter intersubjetivo, esto es, se compone de relaciones Nosotros, relaciones de co-implicación con grados diversos de intimidad y anonimia en que los individuos quedan entrelazados por las influencias recíprocas que ejercen entre sí, por lo que terminan construyendo significaciones para representarse mutuamente (Schütz, 1974b: 198; Merleau-Ponty, 1957). Para entrar en relación con los demás hace falta interpretarlos de cierta manera, abordarles desde cierta perspectiva. Pero esa construcción significativa no parte de la nada, desde el inicio de la vida ya se nos indica cuál es la representación, valoración y jerarquía que la sociedad de la que somos parte otorga a los distintos grupos y tipos de personas que son identificados.

El mundo en que se vive ha sido experimentado previamente por nuestros predecesores, experimentación que ha sido generadora de significados, interpretaciones y valoraciones, una parte de las cuales son retenidas “en el recuerdo como entidades reconocibles y memorables” (Berger y Luckmann, 2008: 89). El aprendizaje producto de esas experiencias se almacena en

---

<sup>3</sup> El *mundo de la vida* “es el mundo espacio-temporal de las cosas tal como las experimentamos en nuestro ámbito de la práctica extracientífica (...)” (Husserl, 1984: 141; Schütz y Luckmann, 2003: 38).



un depósito común de significados a través de un proceso de sedimentación intersubjetiva. Así, una parte del aprendizaje de los predecesores se conserva en forma de un *acervo social* que está a disposición de los miembros de una comunidad y que permanece latente hasta que les resulta necesario. Ese acervo social es el aprendizaje grupal sedimentado cuya validez de entrada no parece requerir de examen por parte de los individuos. Normalmente, no hay ninguna razón para que el individuo busque “mejores” criterios para significar una realidad que ya ha sido interpretada, una interpretación de origen social que al individuo resulta “evidente” (Schütz y Luckmann, 2003: 282). Ese edificio de significados, sin el cual ninguna sociedad podría existir, se conforma en un *sentido común*, por el que los individuos se encuentran en un mundo preinterpretado y su actuar hacia los otros se ve permanentemente “informado” por tal dotación social de sentido (Berger y Luckmann, 2008: 29; Schütz y Luckmann, 2003: 28).

El sentido común supone toda una serie de complejas interpretaciones, abstracciones, generalizaciones e idealizaciones. Incluso la interacción más simple involucra un conjunto de construcciones del sentido común acerca de la forma de ser del otro y de todos los elementos de la situación implicados. Esos significados hacen que la vida cotidiana tome la forma de un *mundo familiar*, esto es, el ámbito de lo presupuesto, en el que los otros resultan lo suficientemente inteligibles como para estar en condiciones de interactuar con ellos.

De este modo, las experiencias de los predecesores “funcionan como un esquema de referencia en forma de «conocimiento a mano»” (Schütz, 1974a: 39). Gran parte de los significados operantes han sido retomados de la experiencia de los predecesores de manera acrítica. Aunque el acervo de significados siempre tiene un componente privado. Esto es, siempre hay partes de él que han sido generadas en la experiencia personal. Sin embargo, los elementos de significación “independientemente” adquiridos también están insertos en el contexto total de un sistema de convicciones ampliamente socializado, “puesto que las más importantes significatividades de interpretación y motivación están «socializadas» (...)” (Schütz y Luckmann, 2003: 253).

El sentido común aparece a los individuos como algo predado; no obstante, cada uno se lo apropia diferenciadamente, de manera que, cada uno cuenta con un sistema de convicciones con una configuración particular. De ahí que resulte pertinente la distinción analítica hecha por Alejandro Raiter (2003: 78) entre el sentido común, un concepto que alude al carácter colectivo de los significados que sostienen la actuación en la vida cotidiana, y los

sistemas individuales de convicciones<sup>4</sup>, que constituyen las manifestaciones individuales del sentido común, esto es, las formas particulares de apropiación del total del acervo de significaciones y conocimientos colectivos disponibles. Por supuesto, los sistemas de convicciones se han formado en comunidad, en el curso de la experiencia compartida y por medio de las relaciones comunicativas, por lo que los sistemas individuales comparten porciones importantes de sus contenidos. El sentido común goza de “prioridad empírica” en relación con cualquier sistema individual de convicciones. (Schütz y Luckmann, 2003: 253).

Aquellas partes del sentido común que resultan relevantes para el actuar cotidiano van siendo adquiridas a través de las relaciones con los otros, no exclusivamente por un aleccionamiento sistemático, sino principalmente por una familiarización imperceptible producto del involucramiento práctico en determinados campos sociales. Debido a que cada individuo se involucra en esferas sociales específicas, sólo unos cuantos cúmulos de significados le resultan de relevancia, por lo que cada uno organiza al mundo en “estratos de significatividad variable”. La estructura del sistema de convicciones está entonces, biográficamente determinada, y da cuenta de todo aquello que se ha vivido. Por eso, en los sistemas de convicciones de los individuos hay diversos grados de claridad y precisión, en ellos conviven “experiencias claras y nítidas con vagas conjeturas”, suposiciones y prejuicios infundados con evidencias bien establecidas. Suelen albergar contradicciones, discontinuidades, lagunas y confusiones. Se componen de reglas prácticas que no necesariamente se establecen en el comportamiento tras alguna verificación, sino por la herencia, la imitación o por la conveniencia que han mostrado en experiencias previas. De modo que, en realidad, “nada nos garantiza la confiabilidad de todas estas premisas mediante las cuales nos gobernamos”. No obstante, permiten y guían el desenvolvimiento cotidiano. (Schütz, 1974b: 77; Schütz y Luckmann, 2003: 130).

---

<sup>4</sup> Raiter habla de sistemas individuales de *creencias*. Sin embargo, a mí me ha parecido más atinado hablar de sistemas de *convicciones* por el papel que toman éstos en la conducción de la vida cotidiana: se tratan de criterios de vida que no son experimentados por las personas como valores en los que se cree sino como certezas sobre la forma de ser del mundo y de las personas con que se entra en relación. Aunque Raiter lo niega, la distinción entre sentido común y sistema de convicciones o creencias es plenamente identificada por Schütz, Berger y Luckmann cuando éstos diferencian entre el acervo social de conocimiento y el acervo particular subjetivo. En mi opinión, Raiter simplemente logra una mayor claridad en la distinción originalmente reconocida por los fenomenólogos sociales.

La sedimentación intersubjetiva a partir de la cual se generan los significados del sentido común se produce por la objetivación de una parte del aprendizaje social producto de la experiencia y de los criterios interpretativos en forma de signos, lo que permite su transmisión al interior de una sociedad así como intergeneracionalmente. De esos signos objetivantes, los lingüísticos resultan centrales. Schütz y Luckmann (*Ibidem*: 229) consideran que el lenguaje es “la sedimentación de esquemas experienciales típicos que son típicamente significativos en una sociedad”. Las experiencias así sedimentadas y transmitidas adquieren un grado de anonimidad por el que quedan separadas de sus contextos originales de producción y se convierten en significados accesibles, en principio, a cualquiera que comparta el sistema de signos. Esto es lo que Edward Sapir (1954: 19) identifica como “la capacidad autodistanciante del símbolo lingüístico”, por la que los sistemas de signos –entre ellos los lingüísticos- someten a los significados a un proceso de anonimización, idealización y tipificación que constituye la presuposición para su acumulación en un depósito de acceso colectivo. El lenguaje se convierte entonces en una acumulación intergeneracional de aprendizaje: es tanto un componente del acervo social de significados, como el medio para la objetivación de nuevos elementos de significación. (Schütz y Luckmann, 2003: 273).

Siguiendo este planteamiento, la forma en que históricamente una sociedad ha experimentado a los distintos grupos que en ella se reconocen queda objetivada lingüísticamente en aspectos como los nombres que comúnmente se les asignan o las adjetivaciones de que suelen ser objeto, los cuales no aprehenden a los individuos a que aluden en su singularidad, sino de acuerdo con determinadas *tipificaciones* que actúan como modelos cognitivos, como esquemas de percepción, valoración y evaluación. Los contextos originales en que se fueron forjando esas nominaciones pueden haberse olvidado, pero los criterios interpretativos y valorativos que ahí se objetivaron llegan a generaciones posteriores por hallarse almacenados en depósitos lingüísticos accesibles. Estas tipificaciones llenan el mundo social con “contenidos históricamente muy específicos que el individuo aprende como posibilidades, imposibilidades y presupuestos para *su* curso de vida” (*Ibidem*: 106). Al subsumirse en categorías generalizantes típicas se simplifica la complejidad y particularidad de las personas con que se interactúa. Por supuesto, en un momento ulterior la intensidad de las relaciones puede aumentar y complejizarse, lográndose una mayor aprehensión de las características singulares. No obstante, las tipificaciones nunca dejan de operar. En cada interacción están actuando y relacionándose varias tipificaciones en forma de “esquemas experienciales”. Como señalan Schütz y Luckmann (*Ibidem*: 81), las relaciones Nosotros se desdoblan en un complejo contexto de sentido y de interpretación por tratarse de

experiencias con actores que simultáneamente son aprehendidos como típicos y únicos. En el transcurso de esas relaciones las significaciones que se tienen sobre los otros son utilizadas, sometidas a prueba y sujetas a cambios de distinta intensidad.

Detrás de cada tipificación hay una serie de presupuestos sobre la forma de ser de los casos individuales que se subsumen a ella. Las tipificaciones toman la forma de esquemas de percepción y evaluación del mundo de la vida, así como de principios de división que, como señala Bourdieu, “determinan la visión del mundo (rico/pobre, blanco/negro, nacional/extranjero, etcétera)”, soportando también sistemas de jerarquización social (1999: 244).

En la vida cotidiana se entra en relación con muy diversas personas y en una variedad de contextos, pero esto resulta manejable debido a que ya se dispone de una serie específica de significados de origen social que se albergan en el lenguaje para interpretarlos, evaluarlos y valorarlos según características típicas.

## 1.2 Sentido común e imágenes del mundo

Los planteamientos de la fenomenología social recién expuestos se pueden sintetizar en la tesis general de las perspectivas recíprocas de Schütz: los miembros de una sociedad comparten a grandes rasgos un marco común de interpretación, objetivado en el lenguaje, que convierte al mundo en *nuestro* mundo generando una forma compartida de experimentarlo. Es esto lo que constituye al sentido común. Sin embargo, Habermas (2008b: 212 y 213) considera que este postulado encierra la “ficción” de un consenso irrestricto implícito entre todos los miembros de una sociedad, descartando la posibilidad de que se den pseudo-consensos inducidos a través del ejercicio de la violencia o del poder de unos sobre otros.

A mi parecer, habría que reconocer algunos elementos que los mismos fenomenólogos aportan para romper con esta ficción de un consenso irrestricto que efectivamente se trasmina en algunos de sus análisis. Como desarrollan Schütz, Berger y Luckmann, en las sociedades altamente complejas con una diferenciación social muy desarrollada como lo son las modernas, se da una distribución desigual de los significados dependiendo de las esferas de desenvolvimiento y de la estructura de significatividades particular de cada quien. Entonces, cada uno detenta partes específicas del acervo de significados, de lo cual ya se ha hecho mención; pero más aún, “no solamente difiere *lo que* un individuo conoce de lo que conoce su semejante, sino también el modo *como* conocen ambos los «mismos» hechos” (Schütz, 1974a:

44). Esto ya habla de una diversidad de versiones de los significados y tipificaciones movilizados cotidianamente al interior de una sociedad que no son equivalentes entre sí. Y es que las variaciones en cuanto a las tipificaciones con que se aprehende a uno mismo y a los demás no sólo se dan a nivel individual, también existen diferencias por las filiaciones grupales. Como reconocen Schütz y Luckmann (2003: 20 y 309), de los distintos estratos sociales surgen versiones diferenciadas de los significados, pero no todas reciben la misma valoración social, lo que “establece una profunda separación y desigualdad” en la sociedad.

Esto apunta a que las tipificaciones del sentido común en una sociedad no son uniformes, sino que presentan variaciones de contenido entre grupos que no necesariamente, o no únicamente, se corresponden con las diferencias entre estratos o clases sociales como de pasada plantean los fenomenólogos. Se da una interpretación diferencial y una apropiación particular de “los distintos sentidos posibles del sentido común” por parte de grupos aglutinados en torno a los más diversos criterios. No existe, por tanto, algo así como una versión oficial del sentido común, sino distintas versiones o interpretaciones suyas. Como apunta Raiter (2003: 70, 71 y 180), en el sentido común coexisten significados disímiles e incluso contradictorios, por lo que no hay uniformidad en las formas en que se tipifica, significa y valora a los distintos grupos identificables en una sociedad.

Aunque si bien no existe homogeneidad en torno a esto, lo que sí hay son ciertos significados y tipificaciones más usados y recurrentes que otros (lo cual se aborda en el Capítulo II), lo que quizá permitiría pensar en un consenso más limitado. Sin embargo, éste no tendría la espontaneidad que pareciera atribuirle la fenomenología social, a menudo es el resultado de luchas históricas materiales y simbólicas entre fuerzas encontradas de distintos grupos. Como señala Bourdieu (citado en Crossley, 2001: 92): “lo que nos aparece hoy como autoevidente (...) frecuentemente es el producto de luchas y ha sido instituido como el resultado de confrontaciones tenaces entre grupos dominados y dominantes. El mayor efecto de la evolución histórica es abolir la historia relegando al pasado, esto es, al inconsciente, los posibles laterales que ha eliminado”<sup>5</sup>. No todos los grupos presentes en una sociedad han contribuido en la misma medida en el establecimiento de las tipificaciones que con posterioridad se han vuelto las más usadas para significar a aquellos con quienes se entra en relación. Cada grupo ha contribuido de manera diversa y en distinta medida dependiendo del poder que ha detentado en distintos momentos. Entonces, para muchos, ese “consenso” puede tratarse más bien de una imposición -aun cuando permanezca inadvertida como tal por

---

<sup>5</sup> La traducción es mía.

hallarse encubierta por la persuasión<sup>6</sup>-, y se revelaría como una cristalización de determinadas relaciones históricas de poder. Así que si bien la fenomenología social sí aporta algunos elementos valiosos para pensar las divergencias al interior del sentido común, pareciera no advertir la situación de negociación, conflicto o lucha abierta que esto puede traer consigo.

Se sigue de esto que los significados y tipificaciones de que se ha venido hablando no son absolutamente compartidos, existen divergencias en torno a algunos de ellos. Los procesos de construcción intersubjetiva de los que surgen no necesariamente son procesos incluyentes, cooperativos, horizontales y armónicos, muchas veces son resultado de conflictos y luchas, por lo que los significados establecidos pueden ser aquellos que se han logrado imponer en el uso colectivo a través del poder y de la fuerza.

Aquello que se ha conceptualizado como “sentido común” pareciera, entonces, más limitado y menos consensual de lo que la fenomenología social ha planteado. En lugar de un contenido homogéneo, en éste pueden hallarse representadas una serie de *imágenes del mundo* diversas e incluso divergentes. Y lo que permite continuar hablando, no obstante, de un sentido común, es el compartir un conjunto de significados aunque sea al nivel de la comprensión, lo que no excluye la posibilidad de disenso por parte de sectores específicos respecto a los contenidos de las representaciones que trazan esos significados ampliamente comprendidos. Esto habla de que el sentido común ya involucra reflexividad, que es precisamente lo que ocasiona la disidencia en torno a sus significados.

Para que los miembros de una comunidad lingüística estén en condiciones de comunicarse y relacionarse entre sí resulta necesario que compartan ciertas porciones de contenidos del sentido común (Raiter, 2003: 71). Esto no quiere decir, por supuesto, ni que todos los contenidos del sentido común sean compartidos, ni que en cada encuentro social éste se vea comprometido en su totalidad, sino simplemente, como ha mostrado la etnometodología, que cada interacción descansa en una serie de significados compartidos de manera aproximada. Pero los patrones colectivos de entendimiento no necesariamente conllevan consenso o cohesión social, también son ocasión de conflicto. La definición de los contenidos de los significados compartidos suele ser un motivo de luchas en las sociedades contemporáneas. Y como se mostrará en este trabajo, esto es algo que resulta especialmente notorio en las disputas entre distintos grupos en torno a los significados con que serán aprehendidos y apreciados socialmente.

---

<sup>6</sup> Acerca de esto se profundizará en el siguiente capítulo.

El concepto wittgensteiniano de imagen del mundo permite hablar de la coexistencia en una misma sociedad de una diversidad de ellas, con lo que ayuda a dar cuenta de las divergencias características de las sociedades altamente diferenciadas como las contemporáneas, en las que no existe una imagen del mundo unívoca y uniformemente compartida, sino que los contenidos de las imágenes del mundo que circulan varían dependiendo de los grupos que les suscriben y mantienen cierto grado de flexibilidad, ya que se adaptan a las condiciones de los distintos campos sociales en que se actúa.

Las imágenes del mundo no se agotan en algún cuerpo de proposiciones; comprenden una serie de competencias, estilos de actuación, destrezas y hábitos. Su plena expresión sólo la dan las formas de vida que fundamentan. Por ello, para penetrar en la imagen del mundo de un grupo no hay más que dirigir la atención hacia las prácticas cotidianas de sus miembros (Botero, 2001: 235).

Siguiendo la noción como la emplea Peter Winch, pueden existir diversas *imágenes del mundo articuladas lingüísticamente* debido a que son algo así como “retratos” o ángulos de visión desde donde se aprehende al mundo. Así como a una persona se le puede retratar desde distintos enfoques, el mundo social igualmente acepta distintos ángulos de visión (Habermas, 2008: 89).

### 1.3 La naturalización y habitualización de las imágenes del mundo

Como ha planteado la fenomenología, aun cuando los significados que median en la relación con los otros no son intrínsecos al mundo sino constructos de carácter social e intergeneracional, terminan por aparecer a los sujetos como derivados de “la naturaleza de las cosas” debido a la *epojé de la actitud natural* con la que se enfrentan a su práctica cotidiana. Esto es, debido a que ponen entre paréntesis la duda acerca de que el mundo pueda ser distinto a la forma en ellos lo comprenden. Esta actitud de ingenuidad acrítica se requiere para posibilitar la concentración en el actuar en la vida cotidiana. Una vez que se da por sentada una serie de presuposiciones y tipificaciones acerca de lo que son los demás es posible relacionarse con ellos (Husserl, 2004: 206; Natanson, 1974: 29). De este modo, aun cuando los significados y tipificaciones de la imagen del mundo con que se aprehende a los otros sean constructos socio-históricos de carácter contingente, suelen aparecer en el actuar cotidiano como obvios, naturales y necesarios.

Este es un elemento que permite que las tipificaciones se constituyan en esquemas rutinarios para la conducta, esto es, en normas habituales “bajo la forma de recetas” que ocasionan que el actuar cotidiano adquiera ciertas formas recurrentes (Luckmann, 1996: 35). Esta praxis repetitiva, tal como señala Ágnes Heller, es necesaria para la sobrevivencia. La interacción con los otros y con los objetos del mundo circundante toma la forma de hábitos. Cuando determinado modo de actuar o de pensar ya no se pone a discusión por presentarse al actor como totalmente “natural” y formando parte de su personalidad se está frente a un hábito (Heller, 1970: 471). La experiencia pasada se sedimenta en forma de hábitos que se actualizan y ajustan a las situaciones presentes.

Este proceder implica lo que Husserl denomina idealización del “puedo volver a hacerlo”: la confianza en la persistente validez de los significados con que se aprehende a los demás y de los modelos habituales de acción (Husserl, 2009: 248). Esta idealización supone, a su vez, la del “y así sucesivamente”, consistente en suponer la continuidad de la forma de ser del mundo: éste es hoy tal como fue ayer<sup>7</sup>. La acción cotidiana no se habitualiza porque las mismas fórmulas se repitan mecánicamente, sino porque ciertos significados sociales permanecen, con lo que se definen de manera similar las situaciones, personas y cosas que presentan semejanzas con lo anteriormente vivido.

Así, toda actividad humana que se repite con frecuencia genera una pauta susceptible de reproducirse continuamente, dándose un proceso de habituación por el que los sujetos tienden a adquirir ciertos estilos estables en sus tratos con los demás sin necesidad de definirlos de nuevo en cada situación. Dado que las tipificaciones toman la forma de modelos habituales de comportamiento, su uso no siempre requiere de un ejercicio reflexivo o de juicio, es capaz de operar al primer golpe de vista como una “pauta automática de conducta” o un “esquema interpretativo expreso”. La experiencia de “los otros” con que se entra en relación fusiona en una unidad compleja esquemas táctiles, visuales, olfatorios, prácticos, semánticos y discursivos. La tarea de tipificación no es, entonces, exclusiva de la conciencia, sino del sujeto entero con todas sus dimensiones. Se trata de una asignación práctica y habitualizada –no exclusivamente consciente- de sentido. (Schütz y Luckmann, 2003: 232; Husserl, 2004: 159; Luckmann, 1989: 21).

Por ello, las relaciones con los otros no suelen ser del todo contingentes y sorpresivas, muchas de las significaciones que las sostienen preceden a las interacciones, se hallan

---

<sup>7</sup> Estas idealizaciones son denominadas por Schütz y Luckmann (2003: 89) “los supuestos de la típica repetibilidad anónima”.



definidas de antemano por los contenidos de nuestra imagen del mundo, en la que los otros, en sus diversas tipificaciones, están pre-interpretados, por lo que ya se cuenta con una serie de recursos orientativos que guían las interacciones. Al relacionarse con otra persona - cualquiera que ésta sea-, el sujeto lleva consigo su imagen del mundo; no podría ser de otra manera, ya que ésta se halla habitualizada en su persona. El acervo de significados de que disponen los individuos para significar a los otros se constituye en un “sentido inmanente” que permite definir a aquel con quien se interactúa como una persona típica merecedora de cierto trato típico (León, 1999: 157).

Como ya se ha indicado, el carácter habitual en los procesos de significación no se traduce en una repetición mecánica del pasado, sino en un simultáneamente duradero y flexible sistema de disposiciones, en un *habitus*<sup>8</sup>, que adapta los modelos preestablecidos de apreciación social a la más diversa gama de contextos relativamente inesperados y novedosos permitiendo “elaborar la situación como un conjunto dotado de sentido”. El *habitus* de un individuo moldea su práctica de una manera regular activando ciertos esquemas que contribuyen a determinar “las cosas que hay o no hay que hacer, las urgencias, etcétera, que desencadenan la acción”, así como “las elecciones cotidianas en materia de objetos y personas” (Bourdieu, 1999: 184, 195-197).

Los significados sociales se incrustan en el actuar de los sujetos a través de sus *habitus*, es así como se convierten en un sentido inmanente del que disponen y que opera “automáticamente” cuando resulta necesario. La noción de *habitus* ayuda a dar cuenta de los procesos de mediación existentes entre la objetividad de los significados sociales y las acciones subjetivas. El lenguaje usado por los sujetos es uno de esos elementos de mediación del *habitus*.

Si una de las principales formas por medio de las que los sujetos adquieren, interiorizan y se apropian de los significados sociales es el lenguaje, entonces éste cumple un papel fundamental en el proceso histórico de su “deshistorización” al objetivarlos y darles la apariencia de productos de la naturaleza, de cosas que siempre han sido así y que no podrían ser de otro modo, (Crossley, 2001: 92). Contribuye de manera decisiva a que determinados criterios de apreciación y jerarquización social se conviertan en un sentido inmanente al actuar el que se hallen en los discursos cotidianos y las formas de hablar de las personas. Los

---

<sup>8</sup> Bourdieu, al igual que Marcel Mauss, prefiere usar la palabra latina *habitus*, y no la traducción hábito, precisamente para evitar su asimilación a la palabra costumbre, lo cual daría al traste con su pretensión de rescatar el poder creador del agente mediante el concepto (Ferrante, 2008: 13).

significados sociales “habitan” en su lenguaje, se albergan allí, y los sujetos a su vez “habitan” en ese mundo de significados que se les presenta –entre otras formas- lingüísticamente.

Una vez que los sujetos se han apropiado del lenguaje de una manera particular y lo han hecho realmente suyo en el curso de la experiencia es que determinados significados y principios de jerarquización se movilizan en su actuar de manera rutinaria. El lenguaje se convierte en un recurso habitual para la interacción hasta el momento en que se dan procesos de apropiación e interpretación práctica de los esquemas de percepción y apreciación que contiene. Con esto, los criterios de jerarquización también se habitualizan

Como ha mostrado Wittgenstein (2003), lo que efectivamente circula en la vida cotidiana no es “el lenguaje” como entidad formal abstracta, sino *juegos de lenguaje*, esto es, formas de hablar particulares, estilos lingüísticos diferenciados constituidos por el uso. En la experiencia del sujeto lo que existe es un *lenguaje habitual* que se convierte así en *su* lenguaje. Hay formas de expresión y discursividades que son “nuestras”, las hemos hecho nuestras en el curso de la experiencia y del uso reiterado, nos sentimos cómodos empleándolas, nos hemos apropiado de su núcleo significativo, “habitamos” en él; en cambio, hay otras que no han pasado por este proceso de apropiación y que, si llegamos a emplear, les damos un uso que se siente forzado<sup>9</sup>. Esto es, hay ciertos núcleos significativos con los que nos sentimos identificados – conscientemente o no- y otros con los que no y que, como se desarrollará más adelante, incluyen estilos de entablar relaciones con los otros.

Como ya se ha indicado, cada individuo se apropia de porciones y versiones específicas de los contenidos del sentido común, nadie lo integra en su totalidad a su lenguaje y hábitos de comportamiento. Hay una serie de significados que únicamente se comparten al nivel de la comprensión pero no, o no en la misma medida, a nivel de capacidades y disposiciones de producción discursiva. Esto es, significados que aun cuando se comprenden no se usan, o se usan muy esporádicamente, por no resultar necesarios o adecuados en los contextos sociales en que se participa cotidianamente, o porque se les evita, ya sea por considerar que no se saben “usar bien” y sentir inseguridad al hacerlo, o bien por discrepar de su sentido o no sentirse identificado con él. Esto es, cada uno se halla en condiciones de entender muchos significados aun cuando no formen parte de su lenguaje habitual. Cuando se ha anotado antes que en el sentido común se hallan representadas una diversidad de imágenes del mundo ha sido para dar cuenta de esta distinción de niveles analíticos. El sentido común aludiría a todos

---

<sup>9</sup> En un sentido similar es que Bourdieu (2000b: 105) habla de fenómenos de hipo e hipercorrección.

los significados del acervo social que permanecen disponibles para la comprensión, algunos de los cuales pueden ser objeto de críticas y disenso por parte de determinados individuos, mientras que el concepto de imagen del mundo se usa aquí para referirse a la porción de esos significados del sentido común que han sido apropiados por los individuos por sentirse prácticamente identificados con sus núcleos significativos, que suelen permanecer incuestionados mientras no haya una situación crítica, que son integrados a sus lenguajes habituales, permaneciendo por tanto disponibles para la producción discursiva y que forman parte de los hábitos de significación con que se entra en relación con los demás.

Esto es, los significados provenientes de la experiencia colectiva de los predecesores pueden ser adquiridos a distintos niveles: algunos se adquieren al nivel de la comprensión, pero no, o no al mismo nivel, al de la producción; otros se adquieren tanto a uno como a otro nivel; y hay un núcleo de significados que, además, se adquieren a un tercer nivel, al de interiorizarse como *hábitos de significación*, esto es, como un trasfondo de certezas que funcionan sin necesidad de que se repare reflexivamente en ellas y que sólo en momentos extraordinarios y críticos llegan a ser cuestionadas<sup>10</sup>.

Se podría afirmar que el lenguaje mantiene una doble relación con el *habitus*. Por un lado, las formas de hablar forman parte de los *habitus*. Tal como sostiene Bourdieu (2000b: 134), el *habitus* lingüístico –el estilo, la pronunciación, la selección léxica, los temas de que se habla, etc.– es sólo una manifestación más del *habitus* total de una persona. Pero por otro lado, el lenguaje también cumple un papel importante en la conformación del *habitus*. Esto es, el lenguaje interviene en la configuración de los criterios de percepción y apreciación con los que se experimenta el mundo influyendo con ello en los sistemas de hábitos. Entonces, el lenguaje mantiene con el *habitus* una doble relación de manifestación y configuración, lo cual responde al doble papel del lenguaje como medio de comunicación social por un lado, y su papel cognitivo por el que se constituye en fuente de agencia por el otro (Álvarez, 1991: 10).

Aunque la habituación de la acción da cierto grado de predictibilidad a la vida cotidiana, habría que tener cuidado de no exagerarla y absolutizarla, ya que como se ha señalado, la experiencia del otro en la situación interactiva es simultáneamente la experiencia de alguien típicamente determinado y de un individuo único y particularísimo. Por ello, los patrones de sentido típicos no bastan para conducirse en las interacciones cotidianas, hace falta improvisar

---

<sup>10</sup> Por supuesto, los significados que sólo se adquieren al nivel de la comprensión también pueden llegar a interiorizarse como hábitos de significación; además, la transición de uno a otro nivel es fluida.

para lidiar con una serie de elementos contingentes, emergentes e inesperados. Los significados y tipificaciones disponibles al momento de las interacciones cotidianas no son infalibles, su puesta en práctica implica “aventurarse” y “correr riesgos”. Para su propia sorpresa, hay momentos en que los sujetos no saben cómo comportarse, titubean, se equivocan, “meten la pata”. (Schütz, 1974a: 59). Pero esa necesaria improvisación sólo es posible si se parte de cierta base habitual. Una vez que se poseen ciertos significados acerca de lo que son los otros y el trato que merecen pueden ser amoldados o transformados en el curso de la experiencia cotidiana. Las tipificaciones hacen una demarcación vaga del comportamiento que no puede precisarse sino en el transcurso de la situación social real y de la interacción con los otros. Justamente el carácter típico de los significados sociales deja un margen para la improvisación. Las interacciones cotidianas nunca son idénticas a las vividas anteriormente, aun así se echa mano de los significados y suposiciones con que ya se cuentan moldeándolos de acuerdo con las exigencias de lo actualmente vivido.

Son precisamente las situaciones novedosas o los elementos situacionales desconocidos los que más nutren y transforman las imágenes del mundo tanto a nivel individual como colectivo. Las tipificaciones que se ponen en operación cotidianamente tienen una mayor o menor flexibilidad y capacidad de adaptación a la experiencia, únicamente resultan “válidas hasta nuevo aviso”: constituyen un acervo incuestionado pero susceptible de ser cuestionado en cualquier momento por revelarse equívoco, insuficiente o impráctico. La producción y transformación de significados no cesa mientras no lo haga el flujo de la experiencia. Siempre está la posibilidad de que se presenten situaciones novedosas que ocasionen la ampliación o transformación de los significados con que ya se cuenta (Schütz y Luckmann, 2003: 131; Guitián, 2002: 187).

Es por eso que, aun cuando implique un ejercicio sumamente difícil, existe la posibilidad de voltear reflexivamente hacia nuestros propios hábitos, ser críticos respecto a ellos y tratar de modificarlos. Nuestras convicciones se pueden revelar erradas o perniciosas en el curso de la experiencia y ser eventualmente transformadas. No obstante, esto no siempre se logra, ya que, como hemos indicado, tales convicciones se han “solidificado” en forma de hábitos. Así por ejemplo, es difícil eliminar ideas elitistas, racistas o sexistas cuando se albergan subrepticamente en el léxico, en las reacciones impulsivas y en las formas de comportamiento diario. Los esquemas con que se evalúa a los otros se hallan habitualizados, de modo que no basta con cobrar conciencia de que nuestras creencias son erróneas, infundadas o incorrectas, hace falta además un control reflexivo sobre todo nuestro comportamiento. Tal como lo

expone Nick Crossley: “(...) dado que el proceso de hacer y romper hábitos es difícil, pueden luchar [los agentes] contra ellos mismos en un esfuerzo por cambiar, confrontando críticamente la necesidad de su propia naturaleza habitual –y quizá perdiendo la lucha”. (2001: 113).<sup>11</sup>

Nada garantiza la reproducción y continuidad de las tipificaciones y los criterios de apreciación social vigentes en un contexto espacio-temporal. Cuando éstos pasan a un nivel reflexivo pueden llegar a ser cuestionados, criticados e incluso rechazados por algunos agentes o grupos.

El comportamiento habitual no se ubica entera y exclusivamente en el terreno de lo dóxico, tiene también un grado de control reflexivo. Tal como lo expone Crossley en clave claramente merleau-pontyana: “El hábito no es una respuesta mecánica (...), pero tampoco es un fenómeno reflexivo o intelectual. Es un fenómeno que nos fuerza a abandonar cada una de estas falsas alternativas en favor de un enfoque más existencial acerca de nuestra simultáneamente significativa e incorporada manera de ser-en-el-mundo” (2001: 107).

## **2. La incidencia de lo lingüístico-discursivo en la jerarquización del otro**

Una vez que se ha desarrollado la forma en que se construyen, transmiten y actualizan los significados de acuerdo con los cuales se entablan relaciones con los demás, ahora se concentra el análisis en la dimensión evaluativa y jerarquizante de esos significados y se aborda la participación del lenguaje en ella.

### **2.1 Articulación lingüística de las imágenes del mundo y relaciones asimétricas. Discursos jerarquizantes: prejuicios y estereotipos**

Como ya se ha sugerido, las imágenes del mundo tienen un nicho de objetivación en el lenguaje habitual; se hallan “articuladas lingüísticamente” en forma de palabras, conceptos, expresiones, proverbios, dichos populares, frases cliché, estereotipos, categorías descriptivas, mitos, cuentos, construcciones discursivas y reglas sintácticas (Wittgenstein, 2003: §114, 115 y 472; Habermas, 2008: 87). Dado que el lenguaje es uno de los principales medios de

---

<sup>11</sup> La traducción es mía.

objetivación y tipificación de los significados se convierte en un recurso habitual para dotar de sentido a uno mismo y a aquellos con que se entra en relación ordenándolos en formas estereotípicas y manejables. “La pre-interpretación, la constitución del significado está indudablemente ligada con los lenguajes históricos” (Luckmann, 1989: 28. La traducción es mía).

De modo que las imágenes del mundo objetivadas en el lenguaje constituyen un ángulo de mira o *ver-cómo* que resulta evidente en algunas formas de sopesamiento y valoración explícitas tales como los adjetivos. Pero aun las formas aparentemente neutrales implican un pre-sopesamiento velado, que queda arraigado “en el sector significacional del movimiento, gusto, olfato, etc.” (Luckmann, 1996: 95; Wittgenstein, 2006: §89; Hernández, 2002: 347- 350).

Un ejemplo de la manera en que las palabras aparentemente neutrales dibujan una imagen del mundo puede ser extraído del análisis que Edward Said (2009: 80) hace de la palabra “Occidente”. Si bien ésta suele ser usada, tanto en ámbitos académicos como fuera de ellos, como categoría descriptiva con pretensiones de objetividad, bajo una mirada más aguda, deja de aparecer como una simple e inocente designación geográfica para mostrarse como una categoría valorativa que instituye una distinción radical entre lo que podríamos llamar “humanos de primera y de segunda”. Occidente es “el nombre para la claridad, el análisis, la racionalidad, la cultura y la civilización”. Se erige —o para ser más exactos, se pretende erigir con mayor o menor éxito— en medida y referencia constante de todo lo humano, en aquello que caracteriza la condición “verdaderamente” humana.

Este ejemplo ilustra que nuestro lenguaje habitual supone ciertas formas de análisis y narración de la experiencia que influyen sobre nuestro comportamiento cotidiano, ya que nos ofrece una “inteligibilidad práctica” que está enraizada en nuestros hábitos de significación e imágenes del mundo (Schatzki, 2001: 47; Bernstein, 1989: 129). Esto ocurre así debido a que, siguiendo a Whorf (1971: 156), solemos dar un significado particular a las situaciones en las que nos involucramos, el cual sugiere ciertas pautas de acción; un significado que se vincula con el nombre o descripción lingüística utilizada comúnmente para ellas. Las imágenes lingüísticas del mundo implican, así, “normas de descripción” de las personas, objetos y contextos con que se relaciona nuestro actuar cotidiano (Botero, 2001: 221). Los modelos gramaticales, palabras y construcciones discursivas en que se apoyan tienen un “valor sugestivo” por el que ejercen una “influencia configurativa” sobre nuestras prácticas. “Hay una gran cantidad de cosas que no son lingüísticas, pero que, a pesar de todo, muestran la influencia configurativa del lenguaje” (Whorf, 1971: 169).

En el terreno de las relaciones con los otros el lenguaje sirve como una guía proporcionando orientación acerca de lo que podemos esperar de nuestros interactuantes, cómo reaccionarán y qué pueden esperar de nosotros. Sus tipificaciones ayudan a establecer generalizaciones, hacer predicciones y simplificar la compleja información sobre los otros. Incluso aportan información de grupos o tipos de personas con los que nunca se ha tenido contacto directo. Gracias a esto, se entra en relación con ellos teniendo ya una idea de la forma en que son percibidos socialmente.

De este modo, las tipificaciones lingüísticas, con sus generalizaciones y simplificaciones, cumplen un papel cognitivo, por lo que resultan elementos indispensables e incesantes que posibilitan las interacciones cotidianas. Las claves interpretativas que proporcionan permiten algo así como una “domesticación” de lo desconocido o escasamente conocido, integrándolo en los parámetros de lo familiar y, por tanto, manejable.

Sin embargo, cuando las tipificaciones con que se aprehende a otros se vuelven mecánicas, rígidas, fijas e inflexibles toman la forma de prejuicios y estereotipos. De acuerdo con José Manuel Valenzuela (1998: 297), éstos son prenociones acerca de un grupo y/o sus miembros, muchas de ellas, con escaso sustento, acompañadas de actitudes emocionales rígidas e inflexibles, en las que se condensa la percepción que tiene un grupo de personas acerca de las características de otro grupo real o imaginado, las cuales pueden o no corresponder a la realidad. Cuando se tiene una visión prejuiciada acerca de un grupo, las nuevas experiencias e informaciones se seleccionan y adecúan de modo que puedan encajar en las viejas categorías sin que sufran transformación alguna.

Frecuentemente los prejuicios y estereotipos establecen criterios de jerarquización<sup>12</sup> en donde uno de los grupos (generalmente aquel al que pertenece quien estereotipa, salvo en algunos casos de prejuicio positivo) es presentado como moralmente superior al representado. Por ello, están en la base de la discriminación, que es definida por Valenzuela (*Ibidem*: 298) como un sistema de relaciones sociales -que incluye tradiciones, roles, sanciones sociales y apoyos ideológicos- que da un trato diferencial por el solo hecho de pertenecer a un grupo determinado. Por lo que si bien las tipificaciones suelen posibilitar y facilitar la interacción,

---

<sup>12</sup> Nos ha parecido pertinente incluir a la “jerarquización” como uno de los ángulos para analizar la cuestión de la incidencia de los factores lingüísticos en la aprehensión del otro debido a que, como señala Pierre Bourdieu (2003), las sociedades contemporáneas se presentan como un espacio social, esto es, como un sistema de posiciones sociales jerarquizadas que se definen unas en relación con las otras, y en el que cada individuo ocupa una posición única y compleja que involucra un gradiente de poder social específico.

cuando se tornan rígidas y tendenciosas al punto de tomar la forma de prejuicios y estereotipos pueden llegar a dificultarla e incluso imposibilitarla volviéndose perniciosas para la convivencia colectiva, ya que dan paso a relaciones intergrupales hostiles que ponen a algunos grupos en una situación de alta vulnerabilidad. Los estereotipos y prejuicios que derivan en discriminación, estigmatización y segregación formarían parte de aquellos que caracteriza Hans-Georg Gadamer (1977: 344) como “prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda razón crítica”.

Autores como Ackerman y Jahoda consideran que la diferencia entre prejuicio y estereotipo es únicamente de grado, ya que el segundo denota una mayor rigidez (*Ibid*). Sin embargo, quizá sería más pertinente distinguir los conceptos por el énfasis que pone cada uno en distintos aspectos de una misma forma parcial y simplificada de aprehender a otros. El concepto de prejuicio enfatiza que se cree que se conoce muy bien a un grupo acerca del cual, en realidad, se sabe poco, o lo que se cree saber de ellos carece de suficiente sustento o se basa en información inadecuada. Los prejuicios son positivos cuando se adjudican al otro grupo o a sus miembros características que son valoradas, por lo que se les enlaza una actitud afectiva de admiración, aprecio, reconocimiento, obediencia, etc. En cambio, son negativos cuando atribuyen características socialmente despreciadas o temidas que van acompañadas de un patrón de hostilidad contra un grupo o sus miembros. El concepto de estereotipo, por su parte, aquello que resalta es que se hacen generalizaciones categóricas acerca de un grupo, exagerando una de sus facetas como la única y desconsiderando la diversidad en su interior, llegando a una simplificación extrema que es, más bien, una caricatura del grupo representado. Por supuesto, no se trata de conceptos excluyentes: los prejuicios tienden a generar estereotipos y los estereotipos se basan en prejuicios.

Ambos se articulan discursivamente, por lo que resultan rastreables desde su producción lingüística. Como ha mostrado el análisis crítico del discurso (Van Dijk: 2003a), las prácticas discriminatorias contra ciertos grupos no se pueden entender a cabalidad sin tomar en cuenta los discursos que fundamentan, alientan, legitiman y movilizan valoraciones negativas en su contra. De modo que la articulación lingüística de las imágenes del mundo se puede apreciar de manera mucho más compleja centrándose en el nivel de los discursos<sup>13</sup>, que como señala Raiter (2003: 35 y 49), son las unidades de análisis reales. Esto no significa desplazarse del nivel

---

<sup>13</sup> *Discurso* puede ser entendido como “un complejo conjunto de actos lingüísticos simultáneos y secuencialmente relacionados, que se manifiestan a lo largo y ancho de los ámbitos sociales de acción como muestras semióticas y textos” (Wodak, citado en Merino, 2006: 3).



lingüístico al discursivo, sino profundizar en el primero a través del segundo, ya que es en las producciones discursivas donde apreciamos al lenguaje “en acción”, o bien, siendo usado como un arma; es por eso que lo discursivo es lingüístico.

En la orientación del comportamiento en las relaciones asimétricas en general (esto es, en aquellas caracterizadas por un diferencial considerable de poder social, político o económico entre los participantes) el nivel discursivo aporta un componente de justificación importante, ya que las personas suelen sentir la necesidad de justificar frente a sí mismas y frente a los demás por qué se hallan en una posición de superioridad respecto de otros. Las discursividades que en este sentido se construyen y apropian adquieren eficacia práctica debido a que las personas entran en relaciones con otras influenciadas por ciertos discursos que se han establecido sobre la representación social que se hace de ellas y de la valoración que merecen. Así, detrás de la discriminación y el racismo suele haber una imagen del mundo de superioridad objetivada discursivamente que arraiga en las prácticas cotidianas de gran cantidad d personas contribuyendo a moldearlas.

El lenguaje se constituye de este modo en parte de una actividad, en un hacer que no sólo expresa con palabras, sino también con comportamientos: “La gente actúa en diversas situaciones según la forma en que habla sobre ellas” (*Ibidem*: 170). Como ya ha señalado Maurice Merleau-Ponty, los modos de hablar son “verdaderos actos de habla”, cuyos sentidos se hallan definidos por su hacer, esto es, por las actuaciones que contribuyen a desencadenar (Verano, 2009: 614). “Hacemos cosas con palabras”, no sólo porque agradecemos, prometemos o maldecimos a través suyo, como han mostrado Austin (1990) o Searle (1997), sino también por lo que ellas nos impulsan a hacer.

Es posible encontrar relaciones constitutivas entre los discursos, los hábitos de significación y las prácticas. Aunque estas relaciones no son mecánicas ni de correspondencia directa, puede decirse que la discriminación verbal y la de comportamiento se hallan estrechamente ligadas. Los estereotipos que se manifiestan en las prácticas discursivas fundamentan, sostienen y legitiman actitudes discriminatorias que segregan y menosprecian al nivel de la realidad material.

El lenguaje no sólo organiza la experiencia a través de conceptos e ideas; constituye toda una forma de ser y estar en el mundo (León, 2005: 65 y 66). No se limita a operar como un marco interpretativo, implica asimismo un vivir-como y un sentir-como, esto es, ciertas maneras concretas de experimentar y sentir lo que acaece. Y es que el lenguaje no sólo se habla, se vivencia (Hernández, 2002: 348). Este aspecto toma particular importancia en lo que

toca a las relaciones con los otros. Como señala Basil Bernstein (1989: 132), en ellas se desarrollan distintas formas lingüísticas valorativamente cargadas que contribuyen a configurar la interacción. El lenguaje participa en un proceso de invención de una forma de relacionarse con los demás, de creación de un estilo de las relaciones con los otros que posibilita actuar significativamente sobre los demás (Verano, 2009: 613).

Las formas lingüísticas usadas habitualmente contienen estilos de actuación e imágenes del mundo que se configuran con base en “conjuntos críticos de opciones, preferencias por algunas alternativas más que por otras, que desempeñan un papel importante en la regulación de las orientaciones sociales, intelectuales y afectivas” (Bernstein, 1989: 132). Traen consigo una serie de posicionamientos acerca de nuestro sentir hacia los otros. Muchas palabras que supuestamente comparten un referente común, se distinguen claramente por sus actitudes afectivas y, por tanto, por los recursos que aportan para el comportamiento (Halliday, 2005: 215). Entrar en relación con una “indita” no es lo mismo que hacerlo con una “mazahua”, por mucho que físicamente se trate de la misma persona en ambos casos. Con uno y otro término el sentir, la valoración y la actitud afectiva están operando de forma particular, con lo que se aprehende a la otra persona de una manera sustancialmente distinta. Se trata de dos formas diferentes de constituir la tipificación del otro.

No se trata exclusivamente del mero uso de palabras y discursos: los distintos grupos sociales y sujetos se “instalan” en algunas de esas “opciones” dependiendo de la historia de su relación con los grupos o tipos de personas aludidos, con lo que esos usos lingüísticos llevan una marca histórica y biográfica. De modo que no resulta trivial, ni una cuestión de mero gusto estético o estilo personal utilizar ciertas palabras y discursos en nuestros tratos cotidianos con los demás, porque en ellos tomamos ciertas alternativas y orientaciones sociales, intelectuales y afectivas en detrimento de otras posibles, las cuales revelan trazas de la forma en que los percibimos y experimentamos (Van Dijk, 2003a: 61). La manera como nos comportamos hacia las otras personas está fuertemente influida por la forma como hablamos con ellas y acerca de ellas. Sin menoscabo de otras dimensiones y condicionantes que intervienen en la interacción social, se puede afirmar que esta última se halla mediada lingüísticamente.

Esto es así porque, como ya se ha desarrollado, no solemos cuestionar la pertinencia de los esquemas de apreciación contenidos en el lenguaje que habitualmente utilizamos; éste contiene un cuerpo de certezas sobre las que descansa nuestra acción cotidiana y que “operan a trastienda” de nuestras formas de pensar, sentir y actuar (León, 2005: 77). Estas certezas nos indican que aquellos con los que nos relacionamos *son* como se les nombra y caracteriza y

que no se les podría significar de otro modo: “Siempre suponemos que el análisis lingüístico realizado por el grupo al que pertenecemos refleja la realidad mejor de lo que en «en realidad» lo hace” (Whorf, 1971: 158). Con lo que los criterios de apreciación y jerarquización social que subyacen a esas certezas quedan entrañados en lo más profundo de la sensibilidad, se han “*in-corporado* a nuestra experiencia y forma de sentir y ver el mundo” (Sabido, 2009: 140).

Los esquemas de apreciación y jerarquización contenidos en nuestro lenguaje habitual intervienen en la legitimación del mundo social al explicar y justificar lo que se supone que es su naturaleza y su organización, así como los espacios que debe ocupar cada uno y las prácticas que debe realizar (Berger y Luckmann, 2008: 120). Indican lo que personas *son*, la valoración social que merecen y, por tanto, cómo hay que comportarse hacia ellas. Opera de este modo una justificación de las asimetrías de poder existentes en las relaciones sociales ocultando su carácter arbitrario. Más aún, en ocasiones pareciera que nuestro lenguaje habitual nos exige marginar a algunas personas (Islas, 2005: 12), como ocurre en el dicho popular mexicano “no tiene la culpa el indio sino el que lo hace compadre”. Aquí “el indio” representa a cualquier persona que no sea digna de confianza. Tomada en su sentido literal, constituye un reproche a aquel que incautamente ha osado transgredir lo que marcan el buen juicio y la experiencia social acerca de no fiarse de un “indio”.

Como señala Sik Ng (2007), el lenguaje en uso de una sociedad a menudo enmascara dispositivos de discriminación. Puede contribuir a mantener invisibles las variadas relaciones asimétricas existentes en la vida cotidiana. Tras él se pueden ocultar una serie de criterios de evaluación social que fomentan condiciones de dominación de unos grupos sobre otros (Islas, 2005: 21).

Aunque, las relaciones entre lenguaje y disposiciones prácticas no son mecánicas ni transparentes. Muchas veces las personas mienten, exageran o dicen cosas que no sienten por obtener algún beneficio, por resultar conveniente a sus intereses, por guardar las apariencias, por cortesía, por la censura que puedan generar aquellos con que se interactúa o por mantenerse dentro de los límites de lo “políticamente correcto”. De ahí que se haga necesario distinguir entre el funcionamiento del lenguaje y discurso como hábitos de significación inscritos en las formas cotidianas de expresión y comportamiento, y su uso estratégico como recursos para lograr fines intencionalmente planeados. En el primer caso se tratan de significados que operan en nuestro actuar de manera habitual, sin que necesariamente lo

traigamos a un nivel reflexivo: los otros nos generan determinadas reacciones “al primer golpe de vista”. Pero, segundo caso, muchas veces, el lenguaje y discurso son usados intencionalmente como parte de “estrategias de formación de impresiones, de compostura o de persuasión” (Van Dijk, 2003a: 57 y 71). El uso estratégico del lenguaje y discurso es común cuando se emiten opiniones acerca de “temas delicados”, como la discriminación o las relaciones de poder. Esto puede ser entendido junto con Anthony Giddens (2003: 80) como una cuestión de grados de reflexividad: los hábitos de significación inscritos en las formas de percepción y apreciación pueden pasar a un nivel reflexivo y entonces ser intencionalmente usados de modo estratégico para favorecer los intereses propios.

Depende del tipo de situación social en que se esté si se hace un uso estratégico del lenguaje y discurso o no. El uso estratégico se da en función de un acomodo a situaciones específicas y a campos de actividades particulares que demandan en mayor o menor medida un discurso respetuoso y políticamente correcto. Teun Van Dijk ofrece una clara ilustración al analizar los debates parlamentarios europeos en donde priva un discurso igualitario y antirracista muy cuidado, aunque en la mayoría de los casos los legisladores aprueben políticas de inmigración restrictivas y leyes que van en contra de los intereses de los grupos minoritarios<sup>14</sup>. Señala que en las sociedades que se reivindican como democráticas y respetuosas de los derechos humanos, se genera un “consenso del discurso”, que tiende hacia una tónica igualitaria, y cuyos límites son cada vez más difíciles de rebasar tanto en los espacios públicos como en los privados (*Ibidem*: 124). Aunque este igualitarismo discursivo no

---

<sup>14</sup> Wagley y Harris definen “grupos minoritarios” como segmentos subordinados de sociedades estatales complejas, los cuales poseen rasgos físicos o culturales especiales subestimados por los segmentos dominantes, siendo por ello discriminados. Los grupos minoritarios y sus miembros pueden asumir diversas posturas frente a su subordinación: 1. Asimilación: miembros de los grupos minoritarios hacen un esfuerzo por abandonar sus particularidades culturales y adoptar aquellas del grupo dominante para fusionarse con él; 2. Aculturación: se conservan elementos originarios del grupo minoritario que han sido objeto de discriminación, sin que ello impida aprender y adaptarse a los usos de los grupos dominantes; 3. Resistencia legal; 4. Resistencia política; 5. Secesionismo: miembros del grupo minoritario buscan su autonomía o independencia política y cultural, 6. Grupos militantes, como los nazis, que desarrollan posiciones de superioridad y buscan, no la igualdad del grupo minoritario con el dominante, sino invertir la dominación.

Por su parte, los grupos dominantes también pueden mostrar diversas actitudes frente a los grupos minoritarios: 1. Exterminio: la destrucción física del grupo minoritario; 2. Expulsión de la población minoritaria; 3. Mantenimiento de su subyugación y explotación económica; 4. Asimilación: se busca la desaparición, no física, sino cultural, del grupo minoritario, ejerciendo presión sobre los miembros de los grupos minoritarios para que abandonen sus particularidades y adopten los rasgos del grupo dominante; 5. Protección legal: miembros del grupo mayoritario buscan que se establezcan garantías legales a la igualdad de todos los grupos; 6. Tolerancia a la diversidad cultural.

Por supuesto, la delimitación entre grupos mayoritarios y minoritarios o grupos dominantes y grupos dominados no se refiere a la dimensión cuantitativa, sino a la distribución del poder (Valenzuela, 1998: 298).

se corresponda con un igualitarismo en las prácticas, el peso del consenso discursivo es tan fuerte que incluso el racista más radical negará serlo. Se trata de un discurso políticamente correcto aunque vacío, ya que no impide la continua implementación de leyes y políticas anti-igualitarias y discriminatorias contra distintos grupos que no forman parte de la cultura dominante. Comentarios xenófobos pueden ser expresados en ciertos espacios con amigos y familiares que se sabe los comparten de manera aproximada, pero no así en un debate parlamentario o en declaraciones públicas que resultarían políticamente costosas.

Como ha desarrollado con amplitud Erving Goffman (1970: 15), una de las bases de la dinámica social la constituye el que sus participantes muestren “la cara” adecuada para cada situación social en que se encuentren, lo cual requiere del cuidado de un determinado orden expresivo. Esto proporciona a cada uno la confianza y seguridad necesarias para comportarse como un actor social competente. La lógica establecida en cada campo social y el consiguiente carácter convencional de los encuentros sociales ocasionan que las personas tengan “una muy escasa elección de líneas” y una “muy pequeña elección de caras”. Al respecto, Bourdieu (2000a: 121) construye su propia metáfora sugiriendo que cada situación social puede ser vista como un *mercado lingüístico* particular con su propia ley de valor de las producciones lingüísticas, que, sin embargo, no es independiente de las leyes que operan a un mayor nivel en las sociedades en que las situaciones están enmarcadas. Esto es, en cada situación resulta más aceptable y valorado un determinado tipo de discurso, al que por tanto en muchas ocasiones diversos agentes tratan de ajustarse<sup>15</sup>, lo que puede resultar en una producción de discursos cercana a la expectativa social que impone la lógica de la situación pero alejada de los hábitos de significación que orientan el comportamiento hacia los otros.

La disociación entre lo que se dice y lo que efectivamente se hace por un uso estratégico del lenguaje y discurso es muy común en las relaciones asimétricas y de dominación. En estos casos, los elementos lingüísticos y discursivos se entretajan con las prácticas cotidianas del hablante, no como proveedores de hábitos de significación que orientan su conducta, sino como instrumentos para obtener un beneficio específico, crear cierta impresión a los demás o evitar consecuencias adversas. Siguiendo a Van Dijk (2003: 98), es posible afirmar que el criterio para distinguir al lenguaje y discurso actuando como proveedores de hábitos de significación de su uso estratégico es su coherencia con las prácticas ejercidas en todos, o al menos en la mayoría de los contextos.

---

<sup>15</sup> Entonces, el uso situacionalmente condicionado del lenguaje y discurso presupone un conocimiento social de los campos en que se interactúa.

Si bien el lenguaje y los discursos se constituyen en datos de las imágenes del mundo de las personas y de sus prácticas, se dan diferencias en la forma en que unos y otras se vinculan. Existen relaciones constitutivas entre los discursos, los hábitos de significación y las prácticas, pero ellas no son mecánicas ni se pueden establecer en términos de una correspondencia directa. Una muestra de ello es lo que ocurre cuando una misma persona alterna dos tipos de discursos de signo contrario dependiendo de la situación social en que se encuentre, uno discriminatorio y otro igualitario y políticamente correcto. Puede suceder entonces, que el discurso políticamente correcto no sea más que una forma de mantener “la cara” adecuada para el campo social y la situación en que se actúa aunque no se corresponda con la imagen del mundo que se tiene. O bien, la coexistencia de ambas formas discursivas puede ser indicativa de una lucha interna; esto es, una vez que las personas toman conciencia de sus actitudes discriminatorias contra ciertos grupos y se convencen de lo reprobable que hay en ello, pueden entrar en un arduo proceso de conversión de hábitos de significación que llevan operando largo tiempo, lo que puede ocasionar contradicciones en el comportamiento y en las opiniones.

## 2.2 Mecanismos lingüístico-discursivos de jerarquización

### 2.2.1 Lenguaje y discurso como vehículos de construcción de valoraciones y representaciones sociales

Ya que en el lenguaje habitual se articulan imágenes del mundo que orientan la apreciación e interacción entre personas efectuando un conjunto de evaluaciones sociales diferenciales, sus usos lingüísticos se hallan implicados en la asignación de rangos y posiciones jerárquicas. En el marco de las relaciones asimétricas, el lenguaje habitual y ciertos discursos contribuyen a configurar una percepción –o autopercepción- y unos principios de comportamiento sobre aquellos a que hacen referencia, tomando entonces un carácter prescriptivo que “tiende a producir lo que designa” (Bourdieu, 2008: 103). De esta manera, puede definir y cerrar el significado social de los distintos grupos y sus miembros, ubicándoles en ciertos posicionamientos jerárquicos, y excluyendo otras posibles formas de inserción en la dinámica social.

Como es ampliamente sabido, en las complejas sociedades contemporáneas, altamente diferenciadas y estratificadas, coexiste una larga serie de grupos diversos que entran en

relaciones mutuas, en las que cada uno de ellos dispone de una cantidad distinta de poder social y, en correspondencia con ello, ocupa ciertas posiciones jerárquicas particulares<sup>16</sup>. El posicionamiento jerárquico que un grupo mantiene en la sociedad halla uno de sus correlatos en los nombres que comúnmente se le asignan, en las adjetivaciones y estereotipos a que se le someten, en las asociaciones semánticas de que es objeto o en los discursos que circulan cotidianamente caracterizándole.

Tal pareciera que en su lenguaje habitual cada uno dispusiera de un mapa del espacio social, que pone sobre aviso sobre quiénes están arriba y debajo de quiénes. Pero, en realidad, el lenguaje hace más que sólo “informar” acerca de aquello que los distintos grupos son y de las posiciones que ocupan en el entrecruce de una serie de jerarquías sociales. El establecimiento de identidades sociales pasa por la adjudicación de nombres y de discursos acerca de lo que es un grupo y sus integrantes. El lenguaje notifica a cada uno de la esencia social que se le atribuye y la impone al “expresarla ante todos”. Cuando los nombres y discursos son colectivamente reconocidos pareciera que ejecutan un acto de magia por el que dotan de una naturaleza social a la persona o grupo aludido. Contribuyen a imponerles una definición social, dotándoles de ciertas atribuciones y marcándoles determinadas proscipciones. La “magia” consiste en que una denominación especial puede transformar a la persona designada, así como el comportamiento que se adopte hacia ella, al transformar la representación que los otros y ella misma hagan de sí (Bourdieu, 2008: 82, 101-103).

El lenguaje habitual incluye un mapa del espacio social que no sólo “informa” quiénes están arriba y debajo de quiénes, sino que impone a cada uno su esencia social al “expresarla ante todos”. Establece identidades sociales adjudicando nombres y fijando discursos acerca de lo que es un grupo y sus integrantes. Cuando los nombres y discursos son colectivamente reconocidos pareciera que ejecutan un acto de magia por el que dotan de una naturaleza social a la persona o grupo aludido. Contribuyen a imponerles una definición social, dotándoles de ciertas atribuciones y marcándoles determinadas proscipciones. La “magia” consiste en que una denominación especial puede transformar a la persona designada, así como el comportamiento que se adopte hacia ella, al transformar la representación que los otros y ella misma hagan de sí (Bourdieu, 2008: 82, 101-103).

---

<sup>16</sup> La posición que en una sociedad ocupan un grupo y sus miembros no es absoluta, sino relativa. Esto es, fluctúa dependiendo de con quiénes entren en relación y de la correlación de fuerzas que se dé entre ellos en cada situación social particular.

Es por eso que los procesos de construcción de la identidad social de los grupos tienen una distinguible dimensión lingüística (esto que queda ilustrado en el Capítulo IV con el caso de la identidad “chicana” y el análisis de la importancia de este término para ella). Los nombres con que se identifica a los grupos en una sociedad pueden ser parcialmente constitutivos de su estatus, ya que no sólo son una expresión de la valoración social que reciben; contribuyen por sí mismos a construir percepciones y representaciones sociales. Si los grupos discriminados suelen insistir tanto en que se les reconozca tal como ellos se autodefinen es precisamente porque aquello que está en juego es mucho más que una simple denominación; se trata de la estima social que se les otorga y la posición jerárquica que ocupan en el mundo social.

Como ya se ha señalado, el estatus que socialmente se atribuye a un grupo no se extrae lógicamente de sus características intrínsecas, sino que es el resultado de procesos socio-históricos y de una serie de relaciones intergrupales específicas. En el marco de tales procesos se va construyendo una representación social sobre el grupo en cuestión que contribuye a imponerle un posicionamiento jerárquico con relación al resto de los grupos con los que suele estar en contacto, así como a instituir determinadas relaciones entre ellos que pueden estar marcadas por la asimetría. Dicha representación toma una de sus formas en el lenguaje y los discursos que circulan cotidianamente en una sociedad; estos últimos se constituyen en mecanismos operadores de ese representar social (Berriain, 1990: 29).

Es, parcialmente, por ser objeto de una determinada representación colectiva, convencional y pública que un grupo social ocupa una posición jerárquica con ciertos efectos reales y cotidianos. El lenguaje y el discurso son precisamente las vías por las que se representa y significa por convención.

Con esto queda claro que los nombres que se dan a un grupo, si bien importantes, no son más que una pequeña parte de la representación que socialmente se tiene acerca suyo, pues como se ha señalado, las valoraciones sociales sobre los otros también se articulan en forma de discursos. En el curso de sus conversaciones cotidianas y en los espacios públicos cuando las personas expresan verbalmente sus representaciones sobre los otros, “no están efectuando la descripción de lo que está en su mente”, sino que en ese momento están construyendo activamente dicha representación (Ibáñez, 1988: 66).

Así pues, para existir, las jerarquías establecidas requieren de estos discursos que les representen, les den fundamento y legitimación. Siguiendo la terminología de John Searle



(1997), diremos entonces, que las jerarquías sociales son “hechos dependientes del lenguaje”, porque a través suyo se representa convencionalmente a los otros, se hace una valoración colectiva de ellos y se les asigna un rango.

Por supuesto que las jerarquías sociales de ninguna manera se reducen a sus dimensiones lingüística y discursiva, se hallan condicionadas asimismo por una serie de realidades económicas, políticas, territoriales y hasta afectivas. Pero muchas de las jerarquías realmente operantes no se han producido primero extra-lingüísticamente para después quedar lingüísticamente expresadas o reflejadas, sino que el lenguaje ha sido uno de sus elementos constitutivos.

### 2.2.2 Lenguaje, categorización y agrupamiento

Como ya se ha señalado, las representaciones acerca de “los otros” se construyen, en buena parte, significándolos como tipos sociales o como integrantes de conglomerados mayores. Acerca de esto, los trabajos de Henri Tajfel (1984) señalan que los estereotipos emergen de procesos de categorización basados en criterios de inclusión y exclusión que simplifican la compleja información acerca de aquellos con que se entra en relación. Esto se lleva a cabo minimizando las diferencias individuales entre aquellos que se agrupa dentro de una misma categoría y exagerando sus similitudes. Asimismo se maximizan las diferencias entre categorías sociales estableciendo de ese modo una frontera entre ellas, la cual, en el caso de los prejuicios y estereotipos se vuelve radical.

Los procesos de categorización operan tanto a nivel de la autopercepción como al de las percepciones sobre los otros. Por un lado, las personas se autoperciben como semejantes a unas y diferentes de otras, ya que, como señala Tajfel, los procesos de categorización suelen ir acompañados de cierto interés por la autodiferenciación. Por el otro, solemos percibir a “los Otros” como miembros de diversos grupos<sup>17</sup> y no como individuos aislados. El análisis crítico del discurso advierte el mismo mecanismo apuntando que las propiedades positivas o negativas que se atribuyen a un grupo en general suelen ser aplicadas a sus miembros, y las características que se atribuyen a algún miembro de un grupo en una situación determinada

---

<sup>17</sup> *Grupo social* puede ser entendido como cualquier conjunto de personas con prácticas y creencias compartidas, real o supuestamente, desde la perspectiva de los propios miembros o de algún observador.

pueden extrapolarse a todo el grupo, lo que se intensifica en los prejuicios y estereotipos (Van Dijk, 2010a: 43 y 44).

El lenguaje y los discursos que habitualmente movilizamos juegan un papel importante en esos mecanismos asociados a la construcción de categorías sociales porque incluyen y excluyen, clasifican y tipifican a las personas y grupos con base en minimizar o maximizar diferencias, estableciendo fronteras que no sólo los distinguen, sino que, como se ha señalado, los posicionan en una serie de escalas jerárquicas.

La complejidad de las sociedades contemporáneas se traduce en que cada individuo suele pertenecer simultáneamente a múltiples grupos y participar en un tejido de círculos de afiliación que se cruzan (Simmel, 1986: 448). Por ello, puede ser objeto de distintos criterios de identificación y de categorización social dependiendo del contexto de acción en que se desenvuelva (por ejemplo, como adulto, padre, hijo, sociólogo, clase mediero, heterosexual, divorciado, mazahua, mexicano, consumidor, vecino, católico, etc.). De ahí que, como ha sugerido Harvey Sacks, no sea lo mismo la “categorización total” que se puede hacer de una persona, que la “categorización pertinente al contexto de acción”<sup>18</sup>. Por supuesto, una misma persona puede aparecer jerárquicamente arriba en algunas categorizaciones sociales y abajo en otras; ser estimado socialmente en unas y menospreciado en otras. En cada situación y contexto operan uno o más de esos posicionamientos, ya sea en beneficio o perjuicio de la persona.

La categorización, representación y valoración de aquellos con quienes se entra en relación se hace a partir de las imágenes del mundo que son compartidas de manera aproximada con otros con quienes se conforman grupos<sup>19</sup>. De modo que, en las relaciones intergrupales, somos simultáneamente, sujetos y objetos de representación social en tanto que miembros de grupos, y ambas cosas se dan desde el posicionamiento que implica una imagen del mundo específica.

---

<sup>18</sup> Sacks habla de “categorización relevantemente correcta”, pero a mí me ha parecido más acertado nombrarla “categorización pertinente al contexto de acción”. Esta identificación diferencial de acuerdo con el contexto de acción, hablaría de que, como ya sugería Talcott Parsons junto con Edward Shils (2000), en las sociedades modernas hay una tendencia a entrar en relación con los otros fragmentariamente y no en tanto que personas totales.

<sup>19</sup> Si bien pertenecer a algunos grupos implica compartir con el resto de sus miembros, en un grado aproximado, porciones de la imagen del mundo, no todos los grupos a los que se pertenece o dentro de los que se puede ser clasificado tienen la misma relevancia en la configuración de las imágenes del mundo. Es de esperarse que los grupos que tengan más importancia en este sentido, sean aquellos que impliquen prácticas realmente compartidas entre sus miembros y con los cuales los propios sujetos manifiesten identificación.

Esto deriva en que dichas representaciones pueden llegar a chocar: esto es, que las representaciones que tienen los observadores externos sobre algún grupo ajeno puede contravenir, más o menos radicalmente, la forma en que los miembros de éste se perciben a sí mismos. Buena parte del resto del presente trabajo se concentrará en este aspecto; baste en este punto señalar que puede ocurrir que ni siquiera haya auto-identificación con algunas de las categorizaciones y membresías grupales de que se es objeto, mismas que se pueden desconocer o rechazar abierta y activamente. Hay conglomerados de personas que aun sin tener prácticas realmente compartidas suelen ser percibidas y tratadas como si en efecto las tuvieran quedando categorizadas dentro de un mismo grupo. Se tratarían de grupos exclusivamente existentes desde la perspectiva de “observadores externos” (Coulter, 2001: 35-38)<sup>20</sup>. Aun así, la imputación de membresía puede llegar a tener consecuencias reales sobre las condiciones de vida que se imponen a quienes resultan así agrupados.

En esa imputación de membresía el lenguaje puede cumplir un papel importante. Si, como ya se ha afirmado, éste contribuye a establecer categorías sociales por servir como vehículo a su representación colectiva, entonces también lo hace a agrupar, a constituir las divisiones del mundo social, unas veces estableciendo esas fronteras *ex nihilo*, y otras, exacerbando algunas diferencias previamente existentes y valorizando desigualmente a cada uno de los grupos (Bourdieu, 2008: 101-103). El lenguaje es, quizá, el principal medio de etiquetar socialmente de una manera pública y ostensible.

La oposición pronominal nosotros/ellos y los poderosos artículos LOS y LAS son claras muestras de recursos del lenguaje habitual que colaboran en la configuración de las divisiones y categorías sociales. Como ha estudiado vastamente el análisis crítico del discurso, el muy recurrente discurso nosotros/ellos constituye una estrategia de legitimación que polariza dos grupos valorando positivamente lo relacionado con “nosotros” y presentando a “ellos” como encarnación de todo lo negativo. Con ello no sólo se realiza la distinción entre lo propio y lo ajeno (mero criterio de autodiferenciación), sino que se efectúa una contraposición discursiva en que se trata a dos grupos como mundos esencial y naturalmente adversos. La oposición pronominal en cuestión, siguiendo a Edward Said (2009: 86 y 87), se hace de acuerdo con criterios que la mayoría de las veces son arbitrarios y unilaterales, ya que no hace falta que aquellos que quedan categorizados dentro del “ellos” reconozcan la delimitación establecida ni

---

<sup>20</sup> Es por eso que grupo social se debe entender como un conjunto de personas con prácticas y creencias compartidas, real o *supuestamente*, desde la perspectiva de los propios miembros o de *algún* observador.

la caracterización de que son objeto. Se trata de una distinción hecha desde la perspectiva del “nosotros” que establece una jerarquía en la que el rango superior es ocupado por todo aquello asociado a dicho grupo. A pesar de la arbitrariedad de los criterios que lo pueden engendrar, sus miembros experimentan al “nosotros” como un grupo objetivamente existente<sup>21</sup>, y dependiendo de su grado de influencia y poder social, esto tendrá mayores o menores efectos sobre las formas de vida de aquellos que quedan dentro del “ellos”.

Por su parte, los aparentemente inocentes artículos LOS y LAS contribuyen a señalar, crear y uniformar grupos. Además imputan una forma de ser a los grupos señalizados al momento de ser ligados con palabras como *es*, *que*, como ha señalado Said (*Ibidem*: 109), constituye una figura del discurso declarativa y evidente que transmite una impresión de repetición y firmeza. Esta manera de proceder es bastante común en las construcciones discursivas cotidianas. Todos los días se oyen frases tales como “*los negros son flojos*”, “*los indígenas son atrasados*”, “*los ingleses son muy puntuales*” o “*las mujeres son más emocionales que los hombres*”. Se tratan de formas de imputar un ser y deber ser generalizante a grupos y personas, de asignarles atribuciones positivas o negativas. Dadas ciertas condiciones que se analizarán más adelante, el lenguaje tiene ese poder para confinar a las personas a ciertas categorías, es capaz de ejecutar el acto de fuerza que define lo que *es* cada uno y las posiciones que ocupa con respecto al resto.

Detengámonos, por ejemplo, en la creencia tan difundida de que “*las mujeres son más emocionales que los hombres*”. Convicciones como ésta han intervenido en que en la división sexual del trabajo se haya impuesto a las mujeres el trabajo emocional en el hogar y al interior de la pareja (Beck y Beck-Gernsheim, 2001). ¿Quién, si no ellas, debe ocuparse de ese trabajo, si ellas *son* los seres emocionales por excelencia? Es como si espontáneamente hubieran decidido hacerse cargo de ese trabajo porque gustan de él y porque están naturalmente equipadas para hacerlo. Esta imagen del mundo social basada en una supuesta naturaleza de lo que *son las mujeres* ha contribuido a imponerles ciertos espacios de actividad específicos, así como a conformar a hombres y mujeres como dos categorías sociales discretas, discontinuas y mutuamente excluyentes. Dos categorías que además son valoradas diferencialmente. Las mujeres son relegadas a una posición subordinada y jerárquicamente inferior si se toma en cuenta que el trabajo más valorado socialmente suele ser el intelectual,

---

<sup>21</sup> Como señala Tajfel (1984), las categorizaciones y las atribuciones de características son experimentadas por aquellos que las suscriben como si resultaran inherentes a quienes son imputadas, lo que aporta simplicidad cognitiva al hacer cotidiano.

asociado a lo masculino y visto como contrapuesto al trabajo emocional que se asocia a lo femenino (Bourdieu, 2010; Guevara, 2007).

Nuestro lenguaje habitual está lleno de recursos categorizadores y jerarquizantes de este tipo que lo convierten en elemento fundante de un mundo colmado de jerarquías sociales. Es capaz de consagrar las diferencias definiendo una forma de trato y comportamiento tanto para los que quedan en los posicionamientos superiores como para aquellos que quedan en puestos subalternos.

### **3 La institucionalización de las jerarquías**

Como se ha dicho, los significados y criterios de jerarquización que conducen las relaciones con los otros no son exclusivamente ideas que permanecen en las mentalidades de las personas, tienen efectos materiales duraderos, ya que se inscriben en el mundo empírico al momento de quedar institucionalizados. Para acercarse a este mecanismo hay que recordar que las prácticas colectivas, organizadas en torno a ciertas representaciones y categorizaciones compartidas, son las que dan vida y continuidad a las jerarquías sociales dentro de un contexto determinado. Como señala Searle (1997: 75-89), la capacidad de representar por convención es la condición básica para la existencia de todas las instituciones sociales y, dado que el lenguaje es un vehículo fundamental para ello, éste constituye la institución social básica, ya que “todas las demás lo presuponen, pero el lenguaje no las presupone a ellas”. Por ello puede decirse que en el lenguaje se encuentra un mecanismo capital de institucionalización de las jerarquías, ya que una de sus bases de existencia es la atribución de una representación colectiva específica a una realidad a la que no le es intrínseca. La atribución de una representación colectiva con la mediación del lenguaje es un primer elemento que identificaremos del carácter institucional de las jerarquías sociales.

Las jerarquías sociales sólo pueden existir si ciertas representaciones sobre los distintos grupos son aceptadas colectivamente, si son tomadas como reales y llevadas a la práctica adaptándolas a diferentes situaciones. Esto posibilita la institucionalización de identidades sociales, con sus respectivos posicionamientos jerárquicos, ya que “coordina” la actuación colectiva con los mismos criterios y normas acerca de cómo apreciar y valorizar a los otros, los cuales hallan en el lenguaje uno de los motores principales para su configuración y transmisión. De este modo, las jerarquías plasmadas en el lenguaje y en determinados

discursos se ven realizadas porque se convierten en los principios de la acción cotidiana de muchos sujetos.

Aquello que “coordina” las prácticas colectivas son ciertos significados compartidos de manera aproximada que tienen una especie de carácter vinculante en el doble sentido de ligar y obligar<sup>22</sup>. Ligan nuestras prácticas al ordenarlas de acuerdo a un conjunto de hábitos de significación compartidos que tienen cierta obligatoriedad.<sup>23</sup>

Reiteradamente ponemos en acción ciertas representaciones, discursos y criterios de jerarquización que forman parte de nuestros hábitos de significación y cuyos efectos trascienden el momento y contexto de su puesta en práctica reproduciendo rasgos estructurales del mundo social. La permanencia y continuidad de cierto tipo de prácticas ligadas a hábitos de significación específicos es aquello que da vida a las estructuras jerárquicas. Las jerarquías sociales institucionalizadas son entonces, el resultado de prácticas de largo arraigo. Aunque la persistencia de las jerarquías sociales no depende de las prácticas de ningún individuo en particular, es claro que cesarían de existir si todos, o la mayoría, dejaran de actuar de acuerdo con ellas (Giddens, 2003: 60-62). De ahí que la transformación de un criterio de jerarquización requiera necesariamente de un cambio en las prácticas colectivas.

Como se sigue de los planteamientos de la teoría de la estructuración de Giddens (2003: 60-71), una condición indispensable para la institucionalización de un criterio jerárquico es su recursividad en las prácticas cotidianas colectivas. Esa recursividad da a las jerarquías una duración de largo plazo “supra-individual”. De este modo se reproducen simultáneamente determinados sistemas de interacción y sus propiedades estructurales<sup>24</sup>. En este punto

---

<sup>22</sup> Como se ha mencionado y se desarrollará más adelante, esto no significa que las imágenes del mundo más difundidas y sus criterios de jerarquización no puedan llegar a ser cuestionados y contestados. Las certezas de que se componen las imágenes del mundo tienen un carácter provisional, hasta nuevo aviso.

<sup>23</sup> Como lo señala el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* (2003), el lenguaje es parte de una actividad comunal, de un modo de vivir en sociedad, que se constituye en una forma de vida y que se impone a los individuos como una estructura social objetiva rigiendo sus modos de pensar y de actuar (Keny, 1982: 147; Tomasini, 1998: 21).

<sup>24</sup> Las prácticas jerarquizadas y jerarquizantes enlazan tres dimensiones que Giddens (2003: 64-66) identifica como las dimensiones estructurales en la reproducción de los sistemas de interacción, a saber, elementos de sentido, normativos y de poder. Esto es, los esquemas jerárquicos se constituyen en dotadores de sentido, en modos habituales de significar a aquellos con que se entra en relación, los cuales entrañan cierto grado de obligatoriedad, demarcando cómo se debe actuar, y que las personas ejercen movilizándolo el poder de que disponen. Siguiendo al sociólogo inglés, estas prácticas llevarían a

topamos con un segundo aspecto de la institucionalidad de las jerarquías sociales: los elementos institucionales de la vida social son aquellos de sus rasgos que resultan más duraderos, adoptando incluso un carácter intergeneracional. En este sentido, ciertas jerarquías pueden estar más institucionalizadas que otras, o puede haber algunas que apenas estén en proceso de institucionalización.

Los criterios de jerarquización vigentes en un entorno social arraigan en principios normativos compartidos que se rutinizan. Al ponerse en acción de manera colectiva, continua y cotidiana, producen efectos sobre los contextos en que se dan las prácticas. Esto es, nos desenvolvemos en un entorno colmado de jerarquías sociales ya objetivadas que, al convertirse en las condiciones de nuestro actuar cotidiano, terminan por imponerse en nuestras formas de vida<sup>25</sup>. De este modo, las propias prácticas de los sujetos terminan por producir parcialmente sus contextos materiales (Giddens, 2003: 60-71; Schatzki, 2001: 46). La vida cotidiana, de este modo, toma la forma de un espacio privilegiado de “intersección entre lo que está instituido y lo que instituye” (Lalli, 1989: 110).

Esto ya hace referencia a un tercer elemento del carácter institucional de las jerarquías sociales: su objetivación. Como ya se ha abordado, el material lingüístico y discursivo que genera un grupo es en sí mismo una forma de objetivación de su experiencia social, de los esquemas de percepción y los criterios de jerarquización con que sus miembros aprehenden a los otros y a sí mismos.

Por supuesto, hay muchas otras formas de objetivación extra-lingüística igualmente relevantes. Las imágenes del mundo operantes y sus criterios jerárquicos se objetivan asimismo en forma de mayores o menores posibilidades de acceso a servicios públicos, de oportunidades de empleo, de construcciones arquitectónicas, de las disposiciones del espacio público, de la concentración espacial de las zonas de marginación social, etc. Como se mostrará en el estudio de caso de los chicanos, los prejuicios y estereotipos que evalúan diferencialmente a los grupos que componen una sociedad se hallan institucionalizados en

---

la reproducción de los elementos estructurales de: la significación colectiva, la legitimación y la dominación.

<sup>25</sup> En ningún momento se pretende aseverar que las imágenes del mundo articuladas lingüísticamente sean fundantes de las jerarquías sociales, lo que se afirma es que son *las prácticas colectivas cotidianas orientadas por esas imágenes del mundo* aquellas que las institucionalizan. Entonces, la relación que se plantea entre imágenes del mundo articuladas lingüísticamente y jerarquías sociales no es directa.

malas escuelas, deficientes condiciones de alojamiento, discriminación laboral, actos de racismo cotidiano en su contra, así como diversos elementos discursivos como la literatura, el cine, las noticias en prensa, las declaraciones de políticos, funcionarios e intelectuales, en las opiniones y conversaciones cotidianas.

La objetivación de la posición de superioridad en una jerarquía establecida se puede dar en forma de estatus, privilegios, ingresos, capacidad de acceso al empleo, alojamiento y escolarización superiores, conocimiento, cargos, rango, influencia, respeto, fama, etc. (*Ibidem*: 45). En cambio, los efectos materiales de un posicionamiento subordinado pueden ser, entre muchos otros, la segregación física, alta tasa de desempleo entre la población de algunos grupos, mala escolarización, alojamiento de segunda clase y marginación cultural (*Ibidem*: 27). Los posicionamientos jerárquicos conceden a los grupos y a sus integrantes poderes positivos (nobleza obliga) o negativos (estigma). Los poderes positivos autorizan, habilitan, permiten o cualifican para algo. En cambio, los poderes negativos restringen y proscriben las formas de vida de los grupos en cuestión (Searle, 1997: 112).

Aunque las jerarquías sociales sólo pueden existir por las acciones de los sujetos, suelen ser experimentadas por ellos como realidades que se les imponen desde fuera y que, por tanto, no pueden transformar a voluntad. Y es que las jerarquías sociales, al igual que cualquier institución social, “se enfrentan al individuo como hechos innegables. (...) están *ahí*, fuera de él, persistentes en su realidad, quiéralo o no: no puede hacerlas desaparecer a voluntad. Resisten a todo intento de cambio o evasión; ejercen sobre él un poder de coacción (...)” (Berger y Luckmann, 2008: 80).

El hallar a las jerarquías “allí afuera” imponiéndose a la acción cotidiana genera la apariencia de que son inherentes a “la naturaleza de la realidad social” y no podrían ser de otra manera. Como ya se planteó desde las herramientas analíticas de la fenomenología social, los criterios jerárquicos según los cuales se experimenta a aquellos con que se entra en relación aparecen en la vivencia cotidiana como obvios y naturales; pero agregaremos ahora que esto no ocurre por algo “inherente al sujeto”, sino –como ha mostrado Bourdieu- porque desde el nacimiento se ha estado expuesto a un mundo estructurado de acuerdo con esos criterios jerárquicos, lo que trae consigo una “familiarización insensible” con ellos, su interiorización y la generación de disposiciones a su reconocimiento a nivel práctico. (Bourdieu, 2010: 58; Sabido, 2009: 139, 140). Es así como los esquemas jerárquicos con que percibimos a los otros y entramos en relación con ellos encuentran su confirmación continua



en las estructuras jerárquicas objetivadas que precisamente han sido engendradas por las prácticas colectivas orientadas por esos esquemas de percepción. El lenguaje interviene en este proceso debido a que su apropiación es uno de los conductos por los que los criterios de percepción y jerarquización social son interiorizados en las disposiciones prácticas de las personas. Es por ello que previamente se ha identificado al lenguaje habitual como una especie de mediación entre estructuras objetivas y subjetivas.

Esto apunta a que las jerarquías sociales se institucionalizan en dos niveles discernibles analíticamente: en las prácticas cotidianas y en las estructuras objetivas. Algunas representaciones y tipificaciones jerarquizantes colectivamente compartidas sobre la valoración que merecen los otros quedan interiorizadas en forma de disposiciones prácticas. Pero además, las jerarquías se materializan en estructuras objetivas y externas a los sujetos que se imponen a su acción cotidiana, formando parte de los contextos difícilmente rebasables en que ella se desdobra. Esto es, las jerarquías inscritas en las estructuras objetivas quedan también inscritas en las prácticas, en las formas en que cotidianamente se entra en relación con los otros.

Los criterios de jerarquización y los estereotipos sólo surten efecto y se institucionalizan, tanto en forma de prácticas como de estructuras objetivas, cuando ciertos discursos se extienden a buena parte de una población arraigando en sus hábitos de significación. Y es que la reproducción material de las jerarquías sociales implica la reproducción de imágenes del mundo específicas que les dan sustento y legitiman.

En suma, en el lenguaje que usa una sociedad y en los discursos de mayor circulación se ven codificados los esquemas jerárquicos que en ella operan. Pero más aún, el lenguaje y los discursos en circulación contribuyen a la constitución de esos esquemas, los transmiten, legitiman y naturalizan, participan en su institucionalización y los ponen en acción mediante su objetivación en prácticas concretas. De este modo, lo lingüístico y lo discursivo se convierten en dimensiones configurativas de los posicionamientos jerárquicos de los distintos grupos identificados en una sociedad.

## **CAPÍTULO II. LAS LUCHAS POR LA DEFINICIÓN DE LAS NOMINACIONES Y VALORACIONES**

### **SOCIALES**

#### **1. Imágenes del mundo hegemónicas**

Si determinados criterios de valoración y jerarquización social, articulados en formas de lenguaje y en discursos, quedan institucionalizados en las interacciones sociales cotidianas y a partir de ellas en ciertas estructuras objetivas, entonces cabe preguntarse: ¿por qué esos principios de jerarquización, y no otros, son los que se han convertido en criterios de ordenación de las prácticas de muchos y de organización material del mundo?, ¿de dónde proceden?, ¿cuál es su historia?, ¿existen otros?, ¿por qué precisamente esas imágenes, y no otras, son ampliamente compartidas? En suma, ¿de dónde han salido nuestras apreciaciones sobre lo que son los distintos grupos y personas con que entramos en relación? Ya se ha respondido parcialmente a esto indicando que los significados que orientan nuestra acción provienen de la experiencia social; para ser más exactos, de *una parte* del aprendizaje producto de la experiencia social que queda sedimentado intersubjetiva e intergeneracionalmente. En este capítulo se examina cuál es esa parte de la experiencia social que se termina convirtiendo en criterio convencionalizado de significación ampliamente compartido. Si ya se ha dicho que el lenguaje “notifica” públicamente la definición social de los grupos y sus miembros, entonces emerge la pregunta, ¿cómo y en qué condiciones se ha establecido esa definición? Si el establecimiento de identificaciones sociales pasa por la adjudicación de nombres, caracterizaciones, estereotipos y discursos, ¿qué personas, grupos o entidades los construyen e imponen?

Para responder a tales preguntas, en el primer apartado se plantea la configuración que toman las imágenes del mundo de mayor circulación en una sociedad y los discursos en que se articulan, se examina asimismo qué relaciones sociales se tienen que dar para que alcancen el estatus de las más asumidas al interior de una comunidad. En el segundo apartado, la exposición se concentra en la situación de “lucha” entre distintos grupos con intereses enfrentados en que todo lo anterior se enmarca.

## 1.1 Los discursos dominantes y la generación del consenso

Si bien en el capítulo previo se ha anotado que en una sociedad pueden coexistir diversas imágenes del mundo con incompatibilidades entre sí, existen algunas de ellas que son las más difundidas entre la población y que suelen provenir de los grupos más poderosos. Éstos encuentran las condiciones propicias para que elementos de sus imágenes del mundo se establezcan como normativos en las formas de vida de muchos. Llamaremos aquí a esas imágenes ampliamente difundidas *imágenes del mundo hegemónicas*.

En las sociedades contemporáneas existen varios grupos que, por la cantidad de poder de que disponen, analíticamente pueden ser considerados dominantes en distintos campos sociales<sup>26</sup>. Entre esos grupos poderosos se pueden contar, entre otros, los grupos en el gobierno, los partidos políticos, los grupos que controlan los medios masivos de comunicación, la prensa, la industria fílmica los sindicatos, la Iglesia, el ejército, la academia, los intelectuales, las élites culturales y las grandes corporaciones.

Pero el poder de algunos de esos grupos no es exclusivamente material, también cuentan con una capacidad especial de influencia social, y por ello, con una capacidad de imputación de realidad para establecer la definición social de aquellos que coexisten en una sociedad, con lo que se erigen en *agentes de autoridad* (Moscovici y Hewstone, 1984: 705 y 706). Sus discursos toman la forma de un saber que se supone describe lo que los distintos grupos *son*, y que suele ser considerado como si simplemente fuera la inmutable realidad (Korinman y Ronai, 1990: 218; Said, 2009: 108 y 109).

Los defensores de prejuicios y estereotipos típicamente buscan cobijo en la gran autoridad de que goza la ciencia en las sociedades occidentales. Como señala Moscovici (1984), en éstas hay una tendencia a imputar infalibilidad y un carácter fáctico a las nociones científicas, así como a las interpretaciones de quienes son reconocidos como figuras intelectuales y académicas. De ahí que la hostilidad contra un grupo a menudo busque

---

<sup>26</sup> Como afirma Bourdieu, en las complejas sociedades modernas altamente diferenciadas, el espacio social se torna multidimensional, por lo que puede entenderse como un conjunto de campos relativamente autónomos aunque articulados entre sí: campo económico, político, religiosos, intelectual... Los campos se configuran por las relaciones objetivas que se entablan entre sus participantes, quienes ocupan posiciones jerárquicas determinadas en su interior. Entonces, los *grupos dominantes* en una sociedad son aquellos más poderosos al interior de campos sociales específicos por disponer de una gran cantidad de una o más de las formas fundamentales de capital, a saber, capital económico, político, cultural y social (Bourdieu y Wacqant, 1995: 65).

justificarse invocando datos científicos más o menos vagos o precisos. El caso histórico más célebre es, por supuesto, el del nazismo, que buscaba fundamentar científicamente su ideología de superioridad racial y antisemitismo con datos acerca de las características físicas y genéticas de los judíos.

Siguiendo los señalamientos de Michel Korinman y Maurice Ronai, al proceder de agentes de autoridad, esos discursos descriptivos pueden llegar a tomar la forma de un poder que prescribe, traduciéndose en leyes, decretos, medidas, políticas públicas, regímenes jurídicos, lineamientos de planeación urbanística, normas oficiales; esto es, en aparatos de poder. De ese modo, la ley prescriptiva va recubierta por una capa descriptiva que la libera de toda responsabilidad al hacer parecer que no implica ningún posicionamiento político o moral y sólo expresa lo que *es*, siempre ha sido y necesariamente será. En estos casos la jerarquización planteada por los discursos descriptivos de autoridad asume un carácter normativo.

Aunque, como ya se ha planteado, los discursos y saberes descriptivos no sólo adquieren un carácter prescriptivo cuando se traducen en leyes oficializadas, también lo hacen cuando toman la forma de disposiciones y normas prácticas que pueden llegar a ganar cierto grado de obligatoriedad al sujetar al comportamiento cotidiano a un control social que no por difuso resulta menos efectivo. Esos discursos descriptivos pueden estar en la base de las exigencias tácitas que se imponen a los distintos grupos en forma de expectativas sociales, asignación de estatus o presión colectiva. Son transmitidos socialmente desde la primera infancia a través de las interacciones y conversaciones cotidianas con los adultos, los cuentos, la televisión, la escuela, los libros de texto, entre otros. Los adultos continúan estando expuestos a ellos a través de los medios de comunicación, las redes sociales, los libros, el discurso político, los intercambios diarios con los otros, etc. (Van Dijk, 2003a: 31). De este modo, esos discursos autorizados se transcriben en las pláticas coloquiales, las metáforas, chistes refranes y dichos de una sabiduría popular que cuenta con valor de autoridad porque se supone expresa la experiencia y el aprendizaje acumulados por una comunidad a través de muchas generaciones. Son discursos que quedan transcritos al momento en que ejercen influencia sobre los lenguajes habituales, las construcciones discursivas cotidianas y las interacciones (Korinman y Ronai, 1990: 218 y 228). Esto es, permean y se difunden en amplios sectores de la población quedando institucionalizados en sus opiniones y prácticas cotidianas.

Sin embargo, los discursos autorizados no se transcriben “literalmente”; son sometidos a interpretaciones diferenciales y apropiaciones particulares que suponen procesos transformativos, como señala Moscovici (1984: 693-694), el sentido común toma la forma de un conocimiento de segunda mano por implicar una reelaboración de distintos saberes y discursos autorizados: el lego “debe cambiar de registro, sustituir los términos especializados por expresiones del lenguaje corriente, reemplazar las imágenes abstractas por imágenes vivas, incorporar sus informaciones en imágenes accesibles” y útiles para su vida cotidiana.

Aun con estos fenómenos transformativos, como se puede extraer del análisis de Korinman y Ronai, la jerarquización se convierte en una norma que se inscribe tanto en la semántica (las palabras y denominaciones) como en la pragmática (los actos discriminatorios) mediante el proceso descrito: un saber que describe, un poder que prescribe y la colectividad que transcribe.

Esa competencia con que cuentan los agentes de autoridad para describir y prescribir lo que *son* los distintos grupos emana del reconocimiento colectivo a ellos y a sus discursos, el cual no se otorga exclusivamente a partir de la fuerza de sus argumentos o de su poder de convencimiento, sino como ha enfatizado Bourdieu (2010; 2003), de ciertas disposiciones con que los sujetos ya cuentan para aceptarlos como válidos. Dichas disposiciones son producto de la insensible familiarización con un entorno que ya se halla ordenado jerárquicamente; surgen de la experiencia prolongada de interacciones atravesadas por ciertos estereotipos y representaciones jerarquizantes que han arraigado en estructuras objetivas, y que por ello tienden a ser experimentados como parte de la naturaleza inmutable del mundo social. Se tratan de disposiciones interiorizadas a aceptar el lugar que cada quien ocupa en los campos sociales en que participa y a reconocer a quienes se hallan en posiciones de superioridad como si éstas les vinieran dadas por naturaleza, desconociendo la situación de contingencia sociohistórica que hay en ese posicionamiento, esto es, desconociendo que el mundo social podría ser valorado de manera distinta: resulta obvio que aquel que aparece arriba en las escalas jerárquicas establecidas “de verdad” es moralmente superior, que, por ejemplo, los sistemas de valores occidentales son necesariamente más racionales y, por tanto, mejores que cualesquiera otros, que la cultura mestiza es “más avanzada” que cualquiera de las indígenas, que lo normal es ser heterosexual, mientras que ser *gay* es “raro”. Si las jerarquías se consideran producto de la naturaleza de las cosas, realidades que no podrían ser de otro modo, no cabe cuestionarse si son justas o no, simplemente son. De modo que cuando los discursos descriptivos y jerarquizantes de los agentes de autoridad llegan al resto de la

población únicamente se desencadenan las disposiciones a su reconocimiento previamente existentes quedando transcritos, esto es, ampliamente difundidos, en sus lenguajes habituales, discursos y prácticas cotidianas y adquiriendo un carácter prescriptivo.

El poder especial que detentan los grupos que se constituyen en agentes de autoridad es un *poder simbólico*, cuyo fundamento estriba precisamente en la aceptación colectiva que recibe. Una persona o un grupo ganan una condición de autoridad cuando las posiciones superiores que ocupan en alguna escala jerárquica son reconocidas colectivamente como legítimas, y una parte de su fortaleza descansa entonces en su *capital simbólico*, esto es, en su prestigio y credibilidad, en su capacidad de influencia social por la que sus criterios de valoración social, sus imágenes del mundo y sus discursos reciben reconocimiento práctico (Bourdieu, 2010 y 2000). Cada grupo cuenta con una cantidad distinta de poder social y, por tanto, con desiguales posibilidades de hacer penetrar entre otros su imagen del mundo. De hecho, la capacidad de influencia de un grupo sobre estos aspectos puede ser tomado como un indicador de su grado poder.

Como ya se ha señalado, cada campo social tiene sus propios grupos dominantes y sus agentes de autoridad reconocidos. No hay razón, en principio, para pensar que todos o la mayoría de ellos compartan un conjunto de intereses ni una imagen del mundo. Los distintos grupos dominantes en una sociedad no conforman algo así como una clase. De hecho, cabe la posibilidad de que los intereses y discursos de algunos de ellos resulten incompatibles entre sí o que incluso entren en enfrentamiento (Van Dijk, 2003a: 72-74). Cada uno de ellos puede valorar o menospreciar a distintos grupos dependiendo de sus intereses y de sus propios criterios de apreciación social, así como de la dinámica propia del campo social en que desenvuelve su acción y de la correlación de fuerzas que se da en su interior.

Es por eso que cada campo puede ser analizado como una comunidad socio-lingüística con sus propios discursos dominantes, en la que se institucionalizan como normativos criterios de jerarquización particulares y se interiorizan determinadas disposiciones a la valoración de los grupos. Sin embargo, la capacidad de influencia social de los grupos dominantes en algunos campos puede “desbordarse” hacia otros, con lo que sus discursos también se pueden imponer en otros contextos, como ocurre cuando los discursos que son dominantes en el campo de la política o en el científico (como recién hemos revisado con Moscovici, Korinman y Ronai) se imponen en diversos ámbitos de la vida cotidiana.

Así, se pueden llegar a formar especies de redes, no necesariamente planeadas, por las que algunos de los grupos dominantes compartan ciertos discursos. Lo que se quiere enfatizar en este punto es que el poder social de algunos grupos se puede traducir en un poder de injerencia sobre los hábitos de significación de los otros. Grupos poderosos pueden posicionar de inicio ciertas representaciones positivas o negativas sobre algunos grupos o el suyo propio, para posteriormente ser reproducidas, con más o menos modificaciones, en la interacción cotidiana y en el habla espontánea de gran cantidad de personas. Así, elementos de las imágenes del mundo de los grupos más poderosos se pueden transformar progresivamente en parte de la “imagen del mundo popular”. Los discursos discriminatorios y jerarquizantes que circulan cotidianamente y a gran escala no son “espontáneos”, su carácter de ampliamente compartidos no es producto de la casualidad o de su correspondencia con el “auténtico ser” de los grupos evaluados, sino del influjo social de algunos grupos que detentan mayores recursos de poder simbólico (*Ibidem*: 30).

Los discursos descriptivos de esos agentes de autoridad no sólo prescriben aquello que los distintos grupos *son* en un momento y contexto específico, sino que además lo hacen como si no pudieran llegar a ser algo diferente. Como indica Marcuse (1993: 127), cuando el lenguaje es usado de esta forma, se convierte en anticrítico y antidualéctico por no dejar espacio a la dialéctica y tensión entre ser y deber ser, por la identificación que hace entre actualidad y potencialidad. El mundo social se presenta como siendo lo que debería ser, como si no pudiera llegar a ser distinto de lo que en efecto es. Bajo estas condiciones, el lenguaje queda reducido a una mera afirmación de lo existente. Sus imágenes del mundo hegemónicas aparecen de ese modo como entidades que deben ser aceptadas. Es justo esto lo que ocurre con los estereotipos y prejuicios, a través de los cuales algunos grupos sociales y sus miembros son continuamente unidos a los mismos adjetivos y atributos “explicativos”, generándose de ese modo un cliché, algo así como una “fórmula mágico hipnótica”, que repetida al infinito fija un significado en las representaciones y disposiciones prácticas de conglomerados de individuos (Marcuse, 1993: 121). Se dificulta así pensar en calificaciones sustancialmente diferentes sobre lo que son tales grupos y sus miembros. El lenguaje toma entonces una forma autoritaria y prescriptiva que limita el desarrollo de significados distintos a los establecidos, imponiendo imágenes fijas e identidades sociales que se vuelven normativas a nivel colectivo. De este modo, se asocia a ciertos grupos sociales con determinados atributos positivos o negativos y, por tanto, se fija un comportamiento específico hacia sus miembros. Los estereotipos y las nominaciones toman así la forma de sugestivas órdenes.

Esto ocasiona que una proporción variable de los miembros de grupos subalternos experimenten su propia identidad en términos de discursos anti-igualitarios que se han establecido como dominantes y les caracterizan negativamente justificando la posición desfavorable en que se encuentran. Un ejemplo es analizado por Norbert Elias sobre los procesos de estigmatización y marginación de los burakumin en Japón (Sabido, 2009: 108). Se trata de un grupo de intocables al que siglos de discriminación le ha vedado la participación en la vida japonesa normal. En una entrevista a un miembro de este grupo, en la que se le preguntó si se sentía igual o no al resto de los japoneses, la respuesta fue una negativa; y a la pregunta de si los burakumin eran o no hombres, la respuesta, tras una larga pausa, fue: “no sé... somos malos, y somos sucios”<sup>27</sup>.

Aquí la subalternidad se expresa como una *autopercepción negativa* derivada de la asimilación del prejuicio desfavorable en contra de los burakumin que ya se halla inscrito en las estructuras objetivas de la sociedad japonesa. En casos como este, quienes se ubican abajo en las escalas jerárquicas se evalúan a sí mismos siguiendo los mismos criterios con que los evalúan quienes se ubican en las posiciones superiores. El burakumin entrevistado no logra tener una “voz propia”, sino que ha interiorizado el discurso dominante (*del* dominante). La condición de dominación en que se encuentra limita sus posibilidades de pensamiento y acción y, por tanto, su imaginación subversiva (Marcuse, 1993: 54). Esto habla de que hay miembros de grupos subalternos que disponen de escasos instrumentos de significación y representación para imaginarse a sí mismos de un modo distinto al establecido, lo que les conduce a la aceptación de criterios jerárquicos según los cuales sus grupos de pertenencia ocupan posiciones denigradas y al reconocimiento a aquellos que ocupan las posiciones superiores y de autoridad. Se dan así las condiciones para que entre unos y otros se den relaciones atravesadas por un tipo de violencia especial, una “violencia simbólica, violencia amortiguada,

---

<sup>27</sup> Una breve referencia histórica acerca del origen de la estigmatización de que son víctimas los burakumin puede ayudar a comprender la crudeza de este testimonio. Un decreto oficial del siglo XVII establecía cuatro castas: los militares, agricultores, artesanos y comerciantes; y los parias: por un lado, quienes se dedicaban a las actividades consideradas impuras como la manipulación de carne, el curtido de pieles, los sepultureros y verdugos, agrupados bajo la denominación “eta” (sucio), y por otro, los criminales y exconvictos nombrados “hinin” (inhumano). Quienes quedaron definidos como parias fueron concentrados en zonas específicas llamadas “buraku” (poblado o caserío) y denominados genéricamente “burakumin”. Aun cuando la sociedad de castas fue abolida oficialmente en Japón desde 1871, la segregación y estigmatización sobre los descendientes de los parias se mantienen hasta la actualidad. Se les considera sucios, ruidosos, maleducados, ignorantes, agresivos y problemáticos. Algunos japoneses se refieren a ellos como “las bestias de cuatro patas” y numerosas corporaciones tienen como política no contratarlos (Martí, 1997).



insensible e invisible para sus propias víctimas”, basada precisamente en ese reconocimiento a la relación de desigualdad en que se está (Bourdieu, 2010: 12). Este ejemplo permite ver que la hegemonía no tiene que ver exclusivamente con el ejercicio del poder político directo, sino que se extiende al establecimiento de una forma particular de ver las relaciones sociales, esto es, a una imagen del mundo.

De modo que si bien, como se ha señalado con Tajfel, los procesos de categorización social suelen ir acompañados de un interés de autodiferenciación por parte de los distintos grupos, también pueden haber disociaciones de algunos de sus miembros con respecto a su categoría de pertenencia, manifestando una mayor admiración por los grupos que ocupan posiciones superiores que por el propio y dando paso a una dialéctica de enclasmiento y desclasamiento, tal como es conceptualizada por Bourdieu (León, 1999: 52). Hay en el fenómeno de la autopercepción negativa una fuerza reproductora, ya que por medio suyo, los propios grupos subalternos refrendan y legitiman una jerarquía ya institucionalizada.

Lo anterior podría dar la equívoca impresión de que la interiorización de criterios de apreciación que traen consigo una autopercepción negativa sólo ocurre en casos de extrema estigmatización social como el de los burakumin. Pero, en realidad, no es así. Se trata de un fenómeno cotidiano y común, que ocurre aun entre ciertos grupos que han logrado un empoderamiento considerable, como sucede con las mujeres. Al respecto Bourdieu anota (2010: 51 y 52), que en los años 80 del siglo pasado, las mujeres francesas manifestaban, en una amplísima mayoría, el deseo de tener una pareja que las rebasara en edad y estatura física, que solían ocultar la ayuda que recibían de sus maridos en las labores domésticas y que se empeñaban por evitar generar la impresión de que ellas eran quienes dominaban al interior de la pareja y el hogar, por considerar que, paradójicamente, eso las rebajaría socialmente. Esto habla de que en determinados contextos sociales sigue operando una representación acerca de las relaciones de género marcada por un rasgo de dominación-subordinación que se expresa en un rechazo de parte de las propias mujeres a la desaparición de los signos convencionales de la jerarquía sexual. Una vez más nos encontramos con una forma -en este caso mucho más sutil que en el caso de los burakumin, pero no por ello menos real- de relación entre hegemonía y subalternidad en que se reconocen los criterios de apreciación dominantes, aun cuando impliquen una autopercepción negativa. Ese reconocimiento -como anota Bourdieu- se basa en el desconocimiento, ya que en contextos que llevan la impronta de “la liberación femenina”, las copiosas relaciones de dominación de género que aún subsisten, suelen permanecer inadvertidas tanto para quienes dominan como para quienes se someten.

Es así que los criterios de valoración social dominantes pueden ser interiorizados por miembros de grupos subalternos aun cuando impliquen una autopercepción negativa. En estos casos encontramos una forma de percepción y actuación de conformidad con las jerarquías sociales ya institucionalizadas y sin la cual éstas no existirían. Aquellos que se hallan en una posición subalterna participan a perpetrar su dominación cuando la aceptan de manera tácita debido a la interiorización de los mismos criterios de jerarquización que han arraigado en estructuras objetivas.

De esta manera las imágenes del mundo de los grupos con mayores recursos de poder material y simbólico se convierten en hegemónicas a través de la adhesión colectiva. Los discursos en que ellas hallan expresión se configuran como *discursos dominantes* que se articulan aquellas representaciones con mayor probabilidad de actuar significativamente a nivel colectivo. Esto es, de las representaciones existentes o posibles acerca de cada grupo presente en una sociedad, algunas son más fáciles de activar discursivamente por ser las más difundidas y aceptadas, por lo que llegan a adquirir un carácter normativo; de ahí que los especialistas definan a los discursos dominantes como las referencias semióticas de acuerdo con las que se califican todos los otros discursos posibles (Raiter y Zullo, 2008: 19-21; Raiter, 2003: 83). Son estos los discursos que quedan institucionalizados como parámetro de medida y evaluación del resto<sup>28</sup>. En efecto existen otros discursos que pueden ser opositores a los dominantes. Pero son estos últimos los que más reconocimiento colectivo reciben y los que, por tanto, pueden ejercer mayor influencia sobre los hábitos de significación y el comportamiento.<sup>29</sup> No se habla aquí del discurso dominante en singular, sino de discursos dominantes porque, como ya se ha señalado, cada campo social tiene su propia lógica, sus propios agentes de autoridad reconocidos y, por tanto, sus propios discursos dominantes.

Si bien los grupos investidos de poder simbólico cuentan con una capacidad especial para establecer los discursos sobre lo que *son* los distintos grupos en una sociedad, no se debe perder de vista que el poder material también se puede convertir en poder simbólico, esto es, quienes detentan mucho poder económico o político se hallan en mejores condiciones de

---

<sup>28</sup> Usando un lenguaje bourdieano se podría decir que cuando esto ocurre se da una *unificación del mercado lingüístico* (Bourdieu, 2008).

<sup>29</sup> Aunque, por supuesto, dependiendo de su trayectoria individual, su posición social y los campos en que desenvuelva su actuar cotidiano, cada uno puede estar expuesto a un flujo mayor o menor de discursos dominantes u opositores.

recibir reconocimiento colectivo, prestigio y estima social porque pueden movilizar sus recursos para generarlos.

Los miembros de grupos socialmente más poderosos disponen del control mayoritario sobre el discurso público, tal como ocurre con el de los medios masivos de comunicación. Tienen por ello mayores posibilidades de posicionar sus discursos entre otros sectores de la población. “Mientras que la gente común sólo tiene acceso activo y control sobre géneros de discurso como pueden ser las conversaciones cotidianas, y un acceso más pasivo al discurso oficial y al mediático, las élites disponen de acceso y control sobre un espectro mucho más amplio sobre las formas públicas e institucionales de texto y habla” (Van Dijk, citado en Rocca, 2010: 2). Es por eso que las imágenes del mundo de los grupos más poderosos, con independencia de sus contenidos, gozan de la exposición pública; es como si dispusieran de “un espacio propio” desde el cual hacer oír su voz (De Certeau, 2010: 22; Willis, 1988: 192). Tienen esa ventaja para imponer sus discursos y criterios de valoración y jerarquización como legítimos.

Los miembros de grupos dominantes tienen entonces mayor acceso y control que el resto sobre los “medios de reproducción simbólica”. Se podría aseverar en clave chomskiana, que disponen de los medios para manufacturar el consenso (Van Dijk, 2003a: 72-74). Por ello cuentan con mayores capacidades de propagar y hacer que sean aceptados elementos de sus imágenes del mundo, así como para que tengan un peso especial en el establecimiento de los discursos dominantes sobre lo que son los distintos grupos y sus miembros, la valoración social que merecen y de las posiciones jerárquicas que ocupan. *Sus* discursos tienden a ser adoptados (transcritos), con más o menos modificaciones, por gran parte de los sujetos. Son *sus* criterios de valoración y apreciación los que cuentan con mayores probabilidades de servir como vehículo de coordinación de la acción social. Criterios que se validan a sí mismos y auto-realizan precisamente por convertirse en normativos.

Cuando el acceso al discurso público es monopolizado por los grupos más poderosos, la producción de discursos que sean críticos y contestatarios a los suyos se ve inhibida, lo cual resulta de la mayor importancia ya que, como señala Javier Balsa (2010: 5 y 6), la forma más profunda y eficaz de consolidar una dominación hegemónica consiste en reducir drásticamente las posibilidades de construir una discursividad contra-hegemónica. La interiorización de disposiciones al reconocimiento práctico a las jerarquías institucionalizadas y a los discursos de aquellos que han logrado una posición de autoridad dificulta a quienes se

hallan en condiciones de subalternidad el adquirir identificaciones afines a sus intereses de grupo.

Aun así, hay sectores de los grupos subalternos que desarrollan discursos propios y alternativos sobre lo que son y de la valoración que merecen<sup>30</sup>. Pero, por supuesto, se hallan permanentemente expuestos a sufrir un proceso de cooptación e integración a la discursividad dominante. Como han desarrollado Voloshinov y Bajtín, una dominación monológica que no recogiera en absoluto los discursos de los otros grupos resultaría sumamente precaria y requeriría el empleo sostenido de la coerción. Correría el constante riesgo de que las demandas no integradas en los discursos dominantes se articularan hasta el punto de impugnarla (Balsa, 2010: 6). Una dominación, para ser realmente hegemónica, necesita de una retórica universalizante, que se base en un pretendido diálogo con los discursos de los grupos opositores y subalternos. Dicho “diálogo” resultaría en una integración, tras someterlos a una serie de transformaciones que los conviertan en aceptables e impidan que pongan en entredicho la legitimidad del diferencial de poder existente y de la jerarquía institucionalizada (*Ibidem*, 2010: 6 y 7; Marcuse, 1993: 42). Esto implica cooptar las concepciones opositoras o alternativas. Reconvertirlas según los parámetros de las imágenes del mundo hegemónicas para incorporarlas a ellas. De esta manera, la negación de las imágenes del mundo hegemónicas sutilmente se puede transformar en su afirmación (Berger y Luckmann, 2008: 146).

Para llevar adelante este proceso de cooptación, los discursos de los grupos opositores y subalternos son aislados, abstraídos de cualquier articulación con “constelaciones contra-hegemónicas”. Posteriormente, se borran sus significaciones abiertamente críticas al orden existente. Lo que queda tras estos procedimientos es integrado a la discursividad hegemónica. Así, “se recupera una parte de las demandas [de abajo], pero quitándoles toda iniciativa política autónoma”. Grupos subalternos medianamente organizados y no tan desempoderados, pueden lograr que sus discursos sean integrados a mayor cabalidad, esto es, sin tantas “reformulaciones-negaciones”. En cambio, los discursos de los grupos más marginados sufrirán una desvalorización y reformulación drásticas (Balsa, 2010: 7).

---

<sup>30</sup> Además, como señala Scott (2007: 60), los miembros de los grupos subalternos también pueden usar o torcer a su favor los estereotipos en su contra, como cuando para reducir su carga de trabajo los esclavos reforzaban la imagen estereotipada que sus amos tenían acerca de que eran tontos e inútiles.

Aun cuando conserven su autonomía y carácter crítico con respecto a las imágenes del mundo hegemónicas, los discursos opositores encuentran grandes dificultades para conseguir cierta difusión debido a que lo restringido del poder social de quienes los sostienen no les permite acceder a los medios necesarios para “hacerlos oír”. En el Capítulo I se ha señalado que la particular estructura de significatividades e intereses prácticos de cada uno ocasiona una distribución desigual de los significados, podemos agregar ahora una razón más que condiciona ésta: ya que existen algunos significados y discursos más difundidos que otros no todas las personas tienen igual acceso a todos ellos (Raiter, 2003: 130).

Si bien como hemos señalado siguiendo a Bernstein, en nuestro lenguaje habitual hay conjuntos críticos de opciones, preferencias por unas alternativas sobre otras acerca de cómo significar y entrar en relación con uno mismo y con los otros, el acaparamiento de los recursos de poder material y simbólico por parte de determinados grupos ocasiona que en ciertas circunstancias esas opciones se vean dramáticamente limitadas. Algunas interacciones sociales se orientan siguiendo estereotipos muy negativos debido a que cada una de las partes no cuenta con más recursos para aprehender al otro.

## 1.2 La violencia encubierta en los discursos dominantes

La capacidad de generación del consenso discursivo es tanto mayor cuanto más conserve un tono moderado que disimule el acto de violencia que se ejerce al condenar a la subalternidad a ciertos grupos. Es por eso que, además de las manifestaciones más obvias y patentes de discursos anti-igualitarios, tal como el racismo abierto y violento, hay otros discursos igual o más poderosamente jerarquizantes, cuyo tono más sutil los hace sumamente efectivos al facilitar que más personas se adhieran a ellos. Estos discursos que permanecen dentro de los ámbitos de lo políticamente correcto, logran generar un consenso discursivo con mayor facilidad, ya que de antemano vienen recubiertos por el envoltorio de la aceptabilidad social.

Como lo ha formulado Van Dijk (2003 a y b), las élites van transitando cada vez más de un discurso abiertamente violento y despectivo contra los grupos subalternos, a uno que evita caer en la discriminación explícita, aunque conserve de manera más o menos disimulada sus tradicionales contenidos anti-igualitarios. Este tono se va trasminando a una parte importante de la población arraigando en su lenguaje habitual y en sus discursos cotidianos, dando su

coloración particular al fenómeno del racismo cotidiano<sup>31</sup>. Se podría afirmar entonces, que actualmente conviven formas de violencia discursiva abierta -los discursos del odio y los términos flagrantemente despectivos siguen siendo una realidad padecida cotidianamente por los grupos estigmatizados<sup>32</sup>- con otras formas de *violencia encubierta*, las cuales conviene distinguir analíticamente de la violencia simbólica analizada por Bourdieu, en la medida que esta última refiere a una relación autoridad-creencia en la que existe, de parte de los dominados, reconocimiento práctico hacia los criterios de percepción dominantes. Con “violencia encubierta”, en cambio, queremos dar cuenta de formas discursivas que degradan a ciertos grupos pero que vienen enmascaradas bajo la cobertura de la aceptabilidad social y del lenguaje políticamente correcto, sin hacer referencia a la cuestión del reconocimiento por parte de los grupos así denigrados<sup>33</sup>.

Tal pareciera que las representaciones negativas acerca de los grupos subalternos se mantienen intactas, salvo que son deslizadas con disimulo, de forma implícita o invocando una convención social, como si se trataran de verdades establecidas y universalmente aceptadas. Las etiquetas abiertamente denigrantes son sustituidas por eufemismos y por caracterizaciones aparentemente inocentes. Como lo ha analizado Van Dijk (2003a: 122), las élites políticas y mediáticas europeas han dejado de caracterizar y designar a los grupos minoritarios como menos inteligentes, perezosos o como delincuentes, para hacerlo como “desmotivados, excesivamente sensibles o demasiado exigentes”. En este caso el calificativo “desmotivados” no es más que un eufemismo de holgazanes. Mientras que aparentemente se refiere a los grupos minoritarios en un tono respetuoso y preocupado, a lo que apunta realmente, es a oponerse a las llamadas políticas de discriminación positiva, debido a que supuestamente generarían conformismo entre la población beneficiada. De este modo, los criterios de evaluación negativa se mantienen, pero se ocultan con un lenguaje cuidadoso,

---

<sup>31</sup> Con *racismo cotidiano*, Van Dijk (2003a: 24) se refiere a los actos, opiniones, actitudes e ideologías cotidianas, mundanas, negativas y sutiles que directa o indirectamente contribuyen a la subordinación de las minorías.

<sup>32</sup> Como muestran quejas ciudadanas en Brasil, en entornos laborales, así como entre vecinos, son frecuentes los insultos explícitamente racistas contra la población negra, tales como “macaco”, “bestia”, “vagabundo”, “hijo de puta”, “insolente”, “ladrón”, “sinvergüenza”, “maloliente” (Van Dijk, 2003b: 161 y 162).

<sup>33</sup> Los aludidos pueden tener plena conciencia de que con ciertos eufemismos, por ejemplo, se les está degradando y violentando de manera maquillada, en cuyo caso no estaríamos frente a un mecanismo de violencia simbólica –faltan los elementos del desconocimiento de la relación de dominación en que se está inserto y del reconocimiento al dominante-, pero nada impediría hablar de violencia encubierta. Por supuesto, ambas formas de violencia pueden, o no, hallarse unidas.

“descriptivo” y “neutro” que disimula el golpe asestado. Por su parte, los epítetos “excesivamente sensibles” o “demasiado exigentes” traen consigo otra carga de violencia. Equivalen a negar el propio racismo y a culpabilizar a las víctimas: son ELLOS quienes andan buscando manifestaciones de racismo en cada rincón, ELLOS son quienes se pasan de sensibles (otra imputación de “su naturaleza”). De este modo, no sólo se les discrimina, sino que además no se reconoce la realidad del fenómeno de la discriminación, como si todo estuviera en la vívida imaginación de los grupos minoritarios. Esto implica una doble violencia.

Recursos de esta índole suelen combinarse con el uso de un lenguaje no sólo políticamente correcto, sino incluso positivamente afectivo, de lo que es característico el paternalismo.

Como se ha mencionado desde el Capítulo I, las estructuras sintácticas también alojan programas de valoración de la realidad social, con lo que son susceptibles de ser manipuladas estratégicamente. Es por eso que el enmascaramiento de los prejuicios contra un grupo también se realiza jugando con el orden de los componentes de las oraciones. De acuerdo con la teoría de la distribución de la información, los elementos ubicados al principio de la oración, tienden a ser considerados como su *tema*, esto es, como información “vieja”, ya conocida y no sujeta a controversia. Lo que sigue, en cambio, es el *rema*, la información nueva y abierta a discusión. Así, por ejemplo, si alguien afirma: “los nacos tienen un pésimo gusto musical”, lo que más se presta a la discusión es la calidad del gusto musical de “los nacos”, y no si resulta válido conglomerar y uniformar a un grupo de personas bajo tal concepto. Entonces, pasar ciertos contenidos al principio de la oración puede servir para dar por supuesto un juicio acerca de un grupo y evitar su cuestionamiento (Balsa, 2010: 12). Se puede imponer así de manera sutil y enmascarada una forma específica de percepción y valoración acerca suyo.

Estas formas de violencia encubierta pueden llegar a ejercerse inintencionalmente, esto es, sin que se tenga conciencia de la carga violenta que hay en las propias acciones o declaraciones, como ocurre especialmente con el paternalismo. Ello no elimina, por supuesto, el acto violento y sus consecuencias. Pero sí habla de la mayor dificultad que habría en su erradicación.

Todas estas formas de violencia encubierta resultan muy efectivas, ya que permiten la continuación de las prácticas anti-igualitarias blindándolas contra los eventuales reclamos. Se pueden conservar las prácticas jerarquizantes al costo de sacrificar el lenguaje y discurso descaradamente violentos que tradicionalmente les habían caracterizado. El enmascaramiento

de la violencia discursiva y su empeño por mantenerse dentro de los límites de lo políticamente correcto no resultan de concesiones otorgadas gratuitamente, sino de las reacciones de los grupos subalternos frente a los discursos abiertamente violentos en su contra<sup>34</sup>. Esto es, los discursos anti-igualitarios se van haciendo resistentes a la crítica y van hallando subterfugios a ella precisamente en las que aquí se han identificado como formas de violencia encubierta. Así, los eufemismos, el lenguaje políticamente correcto y de más, constituirían algo así como victorias pírricas de los grupos subalternos.

El uso recurrente de elementos estratégicos como los recién revisados da cuenta de que la depreciación de que son objeto los grupos subalternos no se realiza exclusivamente en forma de grandes ideologías que proclaman explícitamente la supremacía de ciertos grupos promoviendo actitudes hostiles hacia otros. También se puede llevar a cabo por medio de discursos y actitudes aparentemente inofensivos. No existen exclusivamente, por un lado, discursos del odio o ideologías que manifiestan de forma abierta la superioridad de un grupo, y del otro, discursos auténticamente igualitarios; sino que la gama de discursos posibles se presenta en forma de un *continuum* que pasa por diversos grados de violencia ejercidos con diversos grados de intencionalidad consciente y reflexividad.

Y es que en el establecimiento de jerarquías sociales se da algo así como una especie de negociación. Si bien, como hemos sostenido, existen imágenes del mundo hegemónicas que hallan un canal de expresión en un conjunto de discursos que toman una posición dominante dentro de un campo social determinado, los grupos que resultan evaluados negativamente, o sectores, reaccionan a esos discursos ejerciendo efectos sensibles sobre ellos. Los elementos de la negociación, el conflicto y la inestabilidad son inherentes a la noción de hegemonía (Valiente, 2009: 52). Como se desarrollará en el siguiente apartado, las jerarquías son resultado de luchas entre distintos grupos cuyos resultados no suelen ser del tipo todo o nada, por lo que aquéllas no necesariamente se dan en términos dicotómicos; puede ocurrir que, como en los casos recién revisados, se hallen disimuladas y atenuadas. Como se sigue de los planteamientos de Korinman y Ronai (1990: 218), las jerarquías no se presentan exclusivamente como antinomias, también pueden hacerlo en forma de gradación (jerarquización paradigmática en su terminología), o simultáneamente en ambas modalidades.

---

<sup>34</sup> En aquellas sociedades en que los grupos minoritarios son políticamente menos influyentes la sensibilidad verbal suele ser menor y, con ello, el discurso discriminatorio en su contra más explícito (Van Dijk, 2003b: 122).



En suma, el papel del lenguaje en la producción y reproducción de jerarquías sociales es un proceso complejo que no se limita a la imposición directa de una ideología dominante. Los discursos y prácticas jerarquizantes son mucho más rebuscados e incluso contradictorios, ya que pueden incorporar valores igualitarios, ser sutiles y engañosos.

## **2. Las luchas por ser valorado**

Como ya se ha señalado, sin importar el grado en que los prejuicios se hayan institucionalizado en un contexto, no todos los miembros de los grupos que son objeto de estereotipos y discursos denigrantes los interiorizan para aprehenderse a sí mismos. Esto es, el desarrollo de una autopercepción negativa de ningún modo es una regla; siempre existen sectores más o menos numerosos de estos grupos que, por el contrario, construyen discursos propios y contestatarios a los dominantes en los que se representan a sí mismos de maneras positivas, y delinean una imagen del mundo alternativa a la hegemónica en la que no aparecen en situación de subordinación. Como se señaló en el Capítulo I, se dan choques entre la representación que algunos sectores en una sociedad tienen de un grupo y la que sus propios miembros se han hecho acerca de sí mismos. De ahí que los criterios para la nominación, valoración y jerarquización social no estén dados de una vez para siempre, sino que su establecimiento es el resultado de una serie de luchas cotidianas, de índole material y simbólica, entre grupos con distintas imágenes del mundo. No es que el objeto exclusivo de las luchas sea el establecimiento de tales criterios por sí mismos, sino que muchas de las disputas entre intereses económicos, políticos y sociales enfrentados también tienen una dimensión simbólica y lingüística, que se relaciona con la definición social de lo que son los distintos grupos y con la valoración social de que son objeto. El lenguaje que usan los grupos implicados da cuenta de estas luchas, pero además juega un papel en ellas al ser una de las armas con que cuentan sus actores.

### **2.1 La construcción del ELLOS como un "Otro negativo"**

Los grupos que ocupan las posiciones superiores en las distintas escalas jerárquicas suelen construir discursos y formas de hablar que tienden a justificar la posición ocupada por los grupos subalternos, representándolos de una manera minusvalorada para

simultáneamente legitimar su propia posición privilegiada. Estos mecanismos echan mano de una serie de recursos estratégicos, como ha sido ampliamente estudiado por el análisis crítico del discurso. Los discursos dominantes suelen definir a ciertos grupos como adversarios políticos o culturales, o ambos; o bien, en términos de lo peligroso, dañino o inferior que produce un grado variable de rechazo o extrañamiento. El mecanismo básico de las distintas estrategias discursivas, semánticas y sintácticas<sup>35</sup> consiste precisamente en atribuir a determinados grupos y sus miembros significados que provocan un fuerte rechazo social, ya sea asociándolos con organizaciones sociales o políticas que son negativamente evaluadas por la mayoría, o bien, identificándolos como infractores de las leyes sociales y de la naturaleza (Sabucedo, Barreto, *et al*, 2004).

Cuando, de una u otra manera, los grupos categorizados como esos otros infractores peligrosos confrontan a las imágenes del mundo hegemónicas, la campaña de desprestigio en su contra se vuelve aún más vigorosa en pos de conferir un estatus negativo o inferior a las imágenes del mundo opositoras que han construido, pretendiendo reducirlas a los ojos de las mayorías a formas de locura y perversión carentes de toda seriedad (Berger y Luckmann: 137 y 138).

Recursos como éstos denigran a los grupos contra los que son esgrimidos, literalmente les bajan de grado en la percepción colectiva, les presionan hacia abajo en las jerarquías sociales. Es que, como ya se ha señalado los sujetos y grupos usan al lenguaje y al discurso como armas para favorecer sus intereses; éstos forman parte de sus recursos de poder. Cuando se denigra a un grupo mediante el uso colectivo del lenguaje y discurso, simultáneamente se ensalza a otro, convirtiéndolo en criterio normativo y estableciendo con ello una jerarquía. Para el grupo encumbrado, ésta constituiría algo así como una “legitimación negativa” (*Ibidem*: 145). Desde esta perspectiva, resulta evidente qué grupo ha establecido el criterio de jerarquización en operación: aquel que ha quedado en su parte superior.

Pero los discursos alternativos contruidos por los grupos subalternos también echan mano del recurso estratégico de la polarización Nosotros/Ellos, presentando a su grupo como un NOSOTROS heroico con más cualidades que el grupo del ELLOS que objetivamente está en

---

<sup>35</sup> Las *estrategias discursivas, semánticas y sintácticas* son “los diferentes medios que usa un hablante para adquirir, comprender, producir y reproducir el habla, para evaluar de manera eficiente el significado, las funciones lingüísticas, interaccionales, sociales, pragmáticas y psicológicas de los enunciados en el discurso” (Pilleux y Merino, 2004: 173).

posición de superioridad. También estos discursos ensalzan al grupo del Nosotros en lo que presentan como una “descripción confiable” que reconoce en él y sus miembros virtudes de orden ético como la sencillez, humildad, honestidad, honradez, solidaridad, astucia o el aguante, con lo que la posición de superioridad del otro grupo aparece como injustificada, arbitraria o injusta. Si los grupos dominantes construyen discursos justificando su poder y posición de superioridad, sectores de los grupos subalternos construyen los suyos propios en los que la jerarquía aparece como arbitraria y removible.

## 2.2 Las luchas por los sentidos del lenguaje

De este modo las luchas sociales también son discursivas. A través de ellas entran en lucha valores enfrentados y se libran batallas por definir qué formas de vida serán apreciadas y cuáles desdeñadas. Como se desarrolló antes, los grupos que resultan más poderosos logran imponer momentáneamente sus discursos y sus criterios de nominación, valoración y jerarquización, consiguiendo su eventual institucionalización en forma de estructuras objetivas y de sistemas subjetivos de disposiciones. Lograr imponer un esquema de apreciación acerca de un grupo asignándole un nombre y estableciendo un discurso acerca suyo, puede equivaler a consagrarlo, enaltecerlo y legitimar su existencia, o por el contrario, a estigmatizarlo, anularlo o desacreditarlo.

Si como se ha indicado, el poder social de un grupo se puede medir por su capacidad de definirse a sí mismo y de definir a los demás, entonces la elección de un término para categorizarse y representarse a sí mismo tiene un poder político para reivindicar su presencia y valor. Ahí donde existan batallas por el reconocimiento de identidades colectivas, muy probablemente habrá una guerra de palabras y discursos en que cada una de las partes pretende controlar la percepción colectiva (Islas, 2005: 12 y 13).

Hay grupos acerca de los cuales ya se han establecido discursos, caracterizaciones y nominaciones ampliamente reconocidas. Aunque, aun en esos casos, nada impide que en cualquier momento se desaten nuevas disputas. En cambio, hay otros grupos cuya definición es objeto de encarnizadas luchas. Como señala Ernesto Laclau, en toda sociedad existen *significantes flotantes*, esto es, significantes que se hallan en disputa debido a que *en* ellos se expresan conflictos entre grupos sociales o las demandas de algunos de ellos (Balsa, 2010: 4).

Los prejuicios contra cualquier grupo social afloran en el lenguaje, cargando de connotaciones negativas los términos empleados para designar a sus miembros y los discursos que a ellos hacen referencia. Por ello, el lenguaje puede ser un sucedáneo de la violencia física, tal como ocurre con los llamados discursos del odio, o con los términos alusivos a otros grupos que en sí mismos constituyen juicios reprobatorios (Islas, 2005: 40). Como contestación, los afectados procuran contrarrestar los efectos negativos de tales discursos, deslegitimándolos mediante la construcción de sus propias denominaciones y significados en los que hacen una valoración positiva de sí mismos (Rodríguez, 2003). Las denominaciones y discursividades en torno a ellos se convierten así, en significantes flotantes que se mueven en el terreno de la negociación y la lucha por su posicionamiento y reposicionamiento jerárquico. La disputa es por conservar la posición conquistada o transformarla.

De modo que las luchas por el establecimiento de los criterios de definición y valoración cristalizan en luchas en el lenguaje y en torno a él, para establecer el significado legítimo de ciertas palabras y expresiones: los significantes flotantes. Un discurso sobre la valoración que merece un grupo se convierte en dominante cuando se fijan como válidas y habituales determinadas significaciones de los signos que a él hacen referencia y no otras. Así, los criterios que se logran imponer para definir socialmente a los distintos grupos quedan objetivados en forma de significados lingüísticos.

Esto puede verse en los mismos diccionarios que, como señala Balsa, “fijan los significados en una operación que no tiene ninguna ingenuidad ideológica”. Por ejemplo, al pedir sinónimos de la palabra “conservador” al procesador de texto de la computadora aparecen puros calificativos positivos: moderado, mesurado, cauteloso, ordenado, vigilante, guardián. En cambio, como sinónimos de “revolucionario”, aparecen algunas acepciones muy negativas, tales como revoltoso, agitador, alborotador y provocador (2010: 4).

Pero las palabras y construcciones discursivas no tienen un significado único, claro y unívoco; como lo ha mostrado Wittgenstein (2003: §43; Hartnack, 1977: 104), sus significados provienen de sus usos al interior de un juego de lenguaje, por lo que albergan una variedad de sentidos y matices posibles.<sup>36</sup> Es así que resulta pertinente distinguir entre sentido y significado, como han hecho diversos estudiosos, entre ellos, Paulhan, Lev Vigotsky, Raiter, Voloshinov y Ducrot (Vigotsky, 1992: 188; Raiter, 2003: 18 y 170). Los *sentidos* de una palabra

---

<sup>36</sup> Wittgenstein asevera que el significado de una palabra es su uso. No obstante, hay que tener claro que el uso del lenguaje es necesariamente colectivo ya que no existen lenguajes privados (2003: §243 y ss.).

son las distintas significaciones que puede adquirir en diversos contextos de uso. Uno o algunos de esos sentidos han quedado fijados como únicos en los diccionarios en forma del *significado*. A diferencia de éste, que se halla fijado de principio, el sentido se actualiza en cada emisión concretamente situada. Entonces, el significado no es nada más que uno de los usos posibles de una palabra; se trata, por tanto, de una potencialidad contingente. Considerar que las palabras tienen un significado unívoco no es nada más que un “engaño tranquilizador” en busca de seguridad (Hernández, 2004: 6).

### 2.2.1 Pochos, pachucos y chicanos: significantes que flotan

Lo anterior es notorio en la guerra de términos y sentidos existente en torno al establecimiento de la denominación para los descendientes de mexicanos residentes en Estados Unidos, en la que se pueden encontrar variados términos peyorativos y otros más que los enaltecen, y en donde un mismo término es usado por diversos sectores con sentidos divergentes, en ocasiones opuestos, así como con actitudes afectivas distintas, divergencia semántica que se constituye en una lucha política e ideológica.

Cada una de estas representaciones tiene un particular nivel de incidencia en la imagen del mundo mayoritaria y, con ello, en el posicionamiento jerárquico objetivo y simbólico del grupo al que hacen referencia, lo cual depende del gradiente de poder social de los autores y usuarios del discurso representador.

En primer lugar, podemos encontrar términos despectivos y prejuicios que sectores angloamericanos han construido y usado. Entre ellos podríamos mencionar, “mex”, “*beaner*” (frijolero), “*Mexican*” (mexicano) o “*greaser*” (grasoso). Nos detenemos en los dos últimos.

El término *Mexican* (mexicano) con un sentido positivo es usado para autoidentificarse por un sector de la población de esta ascendencia. Además, es usado por una parte de los angloamericanos sin darle una connotación claramente positiva o negativa. Sin embargo, también es usado en algunas comunidades en los estados de Arizona, Colorado, Texas y California con un sentido despectivo y oprobioso que se puede aplicar a cualquiera con apellido en castellano sin distinción de ciudadanía, condición migratoria, color de piel o estatus socioeconómico. Así usado, el término sugiere una advertencia o recordatorio acerca de que se hace referencia a un extranjero del que se puede sospechar deslealtad. En este uso la denominación va ligada a una actitud afectiva de hostilidad (Sánchez, 1973: 208; Griswold:

2008: 58). Éste se trata, entonces, de un significante flotante por la divergencia que hay en torno a la actitud afectiva que se le asocia, que puede ir del orgullo por las raíces étnicas y la tolerancia a la diversidad de un lado, a la hostilidad del otro.

El término *greaser*, que literalmente se traduciría como “grasoso”, se empieza a usar en las primeras décadas del siglo XX en la literatura, el cine y el lenguaje coloquial para referirse despectivamente a los descendientes de mexicanos, especialmente a los morenos y de rasgos indígenas, representándolos como violentos, traidores, vengativos y avariciosos. Este es un término usado aún hoy por población angloamericana para referirse genéricamente a ellos enlazando una actitud afectiva de abierta hostilidad (Maciel, 2000: 22). No se trata de un significante flotante, ya que se alberga en el sentido común de los miembros de la sociedad estadounidense como un término que únicamente manifiesta desprecio hacia los aludidos, esto es, no existen sectores que lo usen dándole un sentido positivo, por lo que no hay disenso en torno a su significado<sup>37</sup>; sin embargo, sí forma parte de esa “guerra de términos” por posicionar socialmente a un grupo.

Pero, como se ha señalado, muchos de los que son representados negativamente por los prejuicios y estereotipos no interiorizan éstos, sino que desarrollan una representación más positiva de sí mismos adoptando sus propias denominaciones. En el caso que revisamos, algunas de ellas sugieren una posición más o menos asimilacionista, como las de “mexicano-americano”, “hispano”, “latino” o “latinoamericano”; mientras que la de “chicano” sugiere una posición de resistencia política y cultural. A continuación revisamos la lucha de sentidos que entrañan los términos “hispano”, “mexicano-americano” y “chicano”.

Entre las décadas de los setenta y ochenta del siglo XX, el término *Hispanics* (hispano) se empezó a usar en un sentido más positivo, ya que la Oficina de Censos reemplazó “de origen mexicano” (*mexican origin*) por “hispanos” (*hispanics*) para captar los movimientos poblacionales de los descendientes de mexicanos, portorriqueños, cubanos, argentinos, o de cualquier otro país latinoamericano hispanohablante. Esto es resultado de la lucha de otras

---

<sup>37</sup> Como se ha señalado en el capítulo previo, el sentido común es un conjunto de significados compartidos al nivel de la comprensión, sin que ello signifique que todos suscriban la representación denotada por esos significados comprendidos. Esto es, el que la mayoría de los miembros de la sociedad estadounidense conozca el sentido y la actitud afectiva del epíteto “*greaser*” (por eso forma parte del sentido común), no quiere decir que la mayoría lo use cotidianamente como parte de su lenguaje habitual o que esté de acuerdo con o experimente la hostilidad que manifiesta contra quienes va proferido.

“minorías hispánicas” que siguieron a la chicana por el reconocimiento de sus derechos civiles. Sectores de ciudadanos profesionistas de clase media que buscaban su asimilación a la cultura estadounidense pronto abrazaron el término usándolo como un sinónimo de éxito económico.

Sin embargo, hay organizaciones de diversas minorías latinoamericanas, incluyendo chicanas, que rechazan firmemente el término por haber sido generado e impuesto “de arriba hacia abajo” (*top-down*) y no dentro de las comunidades, lo consideran un insulto que sugiere que los categorizados en la denominación no pertenecen al país en el que viven, sino que provienen de España, lo cual es falso. Además han sostenido que el término encierra arbitrariamente en un monolito discursivo a cualquier latinoamericano hispanohablante, indígena o no, robándole la identificación a todos y cada uno. Esta denominación también es usada por sectores angloamericanos, que pueden ligarle diversas actitudes afectivas que van de la tolerancia a la animadversión (Valenzuela, 1998: 166; Hernández, 1993: 26; Rochín y De la Torre, 1996: 62). Por su diversidad de sentidos, éste es un significante flotante, en torno al cual hay disidencia no sólo entre anglos y descendientes de mexicanos, sino también entre fracciones al interior de este último grupo.

De acuerdo con Griswold (2008:2), el período de la Segunda Guerra Mundial fue un punto de inflexión fundamental para que muchos pasaran de definirse como “mexicanos” a hacerlo como “mexicano-americanos”, término que expresa un sentimiento de pertenencia a la sociedad estadounidense, con cuyo ejército habían peleado, por lo que sentían que habían hecho contribuciones positivas a la vida estadounidense y se percibían como parte vital de la nación en la que vivían, lo cual resulta evidente en el agregado de “americano” al término “mexicano” que anteriormente era aceptado y usado sin más por ellos. La actitud afectiva de la denominación es en este uso es claramente positiva.

El término es preferido para autoidentificarse por quienes han pasado por un proceso de asimilación total o parcial a la cultura estadounidense. De ahí que haya sido abrazada por las primeras organizaciones de lucha por los derechos civiles de corte asimilacionista, compuestas principalmente por miembros de la reducida clase media de ascendencia mexicana (García, 2007: 198).

La etiqueta “mexicano-americano” puede usarse para distinguirse del “indocumentado” o “ilegal”, del migrante recién llegado, al que indefectiblemente se asocia con las caracterizaciones negativas de pobre, iletrado, ignorante y sin conocimiento del idioma inglés, en cuyo caso, el término resulta jerarquizante al posicionar al “mexicano-americano”,

ciudadano estadounidense de clase media e integrado a la sociedad en la que vive, en un estatus muy superior al del “indocumentado”. También marca distancia con lo representado por el término “chicano”, ya que “mexicano-americano”, “latino” e “hispano” comparten la ausencia de la connotación crítica a la sociedad angloamericana dominante que se puede sugerir con el apelativo “chicano”.

El término “mexicano-americano” también es usado por miembros de las sociedades angloamericana y mexicana para representarles respetuosamente y sin connotación discriminatoria o peyorativa.

El término “chicano”, por su parte, también sostiene una representación positiva acerca de la población a la que hace referencia, pero no desde una posición asimilacionista como lo hacen las denominaciones de “hispano” y “mexicano-americano”, sino desde una de resistencia a la discriminación y opresión de la sociedad angloamericana dominante en su contra. En un principio, el término no llevaba una carga valorativa nítidamente positiva o negativa; era usado por los mexicanos de los territorios perdidos en la guerra de 1846 a 1848 para referirse a los recién llegados de México (*Ibidem*, 2007: 12). Pero hacia finales del siglo XIX los sentidos del término se bifurcan al interior de la propia población de ascendencia mexicana y empieza a ganar acepciones tanto positivas como negativas. Por un lado, se empieza a usar por sectores de la población de origen mexicano para sugerir solidaridad de grupo y conciencia étnica (Maciel, 2000: 22); en ese sentido, el término busca unir y hermanar a la comunidad, pasando por alto las diferencias en su interior, así como criterios jerárquicos diversos que la pudieran atravesar como los de clase, género o condición migratoria. Por otro lado, el término “chicano” es usado por sectores de clase media de ascendencia mexicana para referirse con un tono peyorativo a sus compatriotas de clase más baja (Acuña, 1976: 184), en esta acepción el término activa una jerarquía económica que atraviesa a toda la sociedad estadounidense, incluida a la comunidad de ascendencia mexicana.

En los 60 del siglo XX, el término renace y se populariza al ser abrazado por el Movimiento Chicano como la denominación autoidentificatoria elegida por un sector de esta población para representarse de una manera positiva. En este uso se borra cualquier acepción negativa y, en cambio, el término es reivindicado con determinación y orgullo como un símbolo de identidad enlazando una actitud afectiva de enaltecimiento.

El término “chicano” en ocasiones se usa para sugerir cercanía y compromiso con la nación mexicana (Maciel, 2000: 22, 85 y 86). Pero en otros usos sugiere una identidad



distintiva al margen tanto de la estadounidense como de la mexicana. En estos dos casos la acepción del término sigue siendo positiva, pero mientras que en la primera marca una diferencia y distancia con lo angloamericano, la segunda lo hace simultáneamente con lo mexicano.

Al igual, que “mexicano-americano”, el término “chicano” puede usarse para distinguirse del “indocumentado” o “ilegal”, al que se da un estatus inferior (Ledesma, 1999: 129 y 130). De modo que si en la década de los sesenta se le usó como un término incluyente que no reconocía divisionismos internos por criterios clasistas, englobando a toda la comunidad de ascendencia mexicana, incluidos “pelados”, “cholos”, “pachucos”, “mexicanos”, “mexicano-americanos”, etc; en algunos de sus usos actuales establece una nueva jerarquización en la que se construye, segregar y excluye a otro grupo: “los indocumentados”.

Hasta la actualidad el uso mayoritario del término “chicano” se da entre descendientes de mexicanos para representarse a sí mismos desde una postura de autodefinición, orgullo cultural, autodeterminación y concientización política; pero asimismo aún se le usa en una acepción negativa entre círculos mexicano-americanos asimilacionistas de clase media para referir a una radicalización política que resulta perniciosa a su propia comunidad (García, 2007: 9). También es usado por población mexicana y angloamericana para referirse a los descendientes de mexicanos en un tono respetuoso y tolerante. Por la diversidad de actitudes afectivas que enlaza, que van de la hostilidad al orgullo y enaltecimiento, el término “chicano” es un significante flotante, acerca de lo cual se volverá en el Capítulo IV<sup>38</sup>.

Distintos sectores y personas han usado el signo “chicano” pero dándole un valor diferente al momento de apropiárselo e integrarlo de un modo particular en su lenguaje habitual. Cada uno de ellos siente de una forma diferente a los que identifica como “chicanos”, los vive y experimenta de una forma particular, se comporta distinto hacia ellos, y con ello está contribuyendo continuamente a jerarquizarlos y re-jerarquizarlos, a mantenerlos, subirlos o bajarlos un poco en las jerarquías sociales, abonando a la fluctuación de su posicionamiento social.

---

<sup>38</sup> No se pretende haber agotado con este ejercicio lo que hemos llamado “la guerra de los términos” en torno a este grupo, existen muchos más términos que son usados para representarles y que contienen significaciones diversas, enfrentadas e incluso opuestas sobre su definición social, tales como “latino”, “pocho”, “mojado”, “vato”, “pelado”, “pachuco”, “cholo”, entre otros. En este apartado se han elegido exclusivamente cinco términos que son especialmente representativos de la disidencia de sentidos y representaciones que se quiere ilustrar aquí. Los términos “latino”, “pachuco” y “pocho” serán analizados en los próximos capítulos en distintos momentos.

Así, cualquiera de los términos existentes para nombrar a esta población sugiere alguna actitud afectiva, un posicionamiento frente a ella, y aún más, una prescripción sobre qué actitud deberían asumir los aludidos frente a su situación de subalternidad<sup>39</sup>. Como señala Emma León (2005: 64), codificar lexicográficamente al Otro implica reducir la diversidad de sus posibilidades a los límites de una categoría fija, por lo que necesariamente involucra cierta violencia.

La lucha en torno al establecimiento de la definición social de un grupo y de la denominación para representarlo se vuelve más compleja debido a que no se disputa exclusivamente entre el grupo dominante y el subalterno, sino que también se da una lucha entre distintos sectores al interior del grupo subalterno, ya que no hay consenso acerca de cuál es el nombre y la representación que desean para sí, lo que en este caso se muestra claramente en las disidencias que hay entre la postura representada en los términos “mexicano-americano” o “hispano” y la que representa, en cambio, “chicano”.

El censo nacional de población de Estado Unidos da cuenta de este proceso histórico de lucha y de negociación cuando en la pregunta para identificar a la población “de origen Hispano, Latino o Español” se da una opción para quien se reconoce a sí mismo como “Mexicano, Mexicano Americano o Chicano”. Con esta opción se reconoce la existencia de diversos sentires e identificaciones frente a una misma situación de origen étnico incluyendo los tres términos más comunes en que éstos se han canalizado, todos los cuales además se comienzan con letra mayúscula para denotar el mismo respeto a cada uno.

### 2.2.2 Una “comunidad lingüística” fragmentada y en conflicto

Como ya se ha señalado, debido a su alta diferenciación, en las sociedades contemporáneas cada campo puede ser entendido como una comunidad socio-lingüística particular con sus propias luchas en torno a los sentidos y discursos legítimos, esto último implica que ni siquiera al interior de cada campo existe uniformidad. Cada uno de sus

---

<sup>39</sup> Eso nos plantea el problema de cuál de los términos será elegido por nosotros para referirnos genéricamente al grupo aludido a lo largo de la presente exposición. En el afán por lograr una exposición que no caiga en la parcialidad posicionándose de entrada en una de las múltiples trincheras de esta “guerra de términos”, aun sabiendo que el aséptico “ojo de Dios” no existe, el término “más descriptivo” que encuentro para hacer referencia a esta comunidad en su conjunto es el de “descendientes de mexicanos residentes en Estados Unidos”, que, por supuesto no sirve a la economía del lenguaje, por lo que en los próximos capítulos se habla de “descendientes de mexicanos”.

participantes interpreta y se apropia de una manera distintiva de los usos lingüísticos y discursivos de mayor circulación. Así, en las “comunidades lingüísticas” los sentidos se hallan fragmentados, divididos, y en ocasiones opuestos, enfrentados, en competencia. Tal como lo expone Wittgenstein (2003: §203), “el lenguaje es un laberinto de caminos”. La “comunidad lingüística” no constituye entonces un conglomerado social que comparta igualitaria y homogéneamente una lengua. Cada grupo y persona participa en distinta medida de ella, y hay grupos disidentes que quedan comprendidos en ella muy limitadamente<sup>40</sup>. Aun así, como señala John Gumperz (1997), la noción de *comunidad lingüística* resulta de utilidad debido a que permite distinguir entre aquellos con quienes las personas se identifican y aquellos de quienes se sienten distintos. Los procesos de categorización social a que se ha hecho referencia con anterioridad tienen este componente lingüístico por el que las diferencias en los usos lingüísticos pueden ser producto parcial de un esfuerzo consciente para identificarse con unos<sup>41</sup> y diferenciarse de otros.

La coexistencia de una variedad de grupos que se desenvuelven en diversos campos de acción social además implica que las comunidades lingüísticas en las sociedades modernas no suelen corresponder a una población concentrada en una ubicación física específica. En un mismo entorno conviven personas y grupos con distintas formas de hablar, distintos hábitos de significación y con imágenes del mundo divergentes que entran en relaciones de enfrentamiento y lucha.

Si bien cada palabra y expresión es susceptible de revestir una variedad de usos y sentidos, no todos ellos gozan de igual valía social. Como ya se ha señalado, muchas veces ocurre que uno de los valores posibles de un significante es más accesible que el resto por ser el más difundido y el más asumido por la comunidad. Uno de esos valores se halla mejor posicionado en el sentido común por formar parte de los discursos dominantes. Estos últimos no prohíben, no pueden prohibir, que los signos adquieran otros valores. Lo que sí puede ocurrir, como ya se ha afirmado, es que se vea inhibida la emergencia de sentidos “desviados”; y que de los sentidos existentes, algunos sean vigorosa o sutilmente desacreditados mientras otros se posicionen en el uso común y reiterado de manera privilegiada (Raiter, 2003: 169-172).

---

<sup>40</sup> Como se ha desarrollado en el capítulo previo, esto no obsta, sin embargo, para hablar de un “sentido común”, por el que se comparten una serie de significados al nivel de la comprensión aunque pueda existir disenso en torno a la validez o corrección de esos contenidos ampliamente comprendidos.

<sup>41</sup> Como señala Sapir (1949: 17), “habla como nosotros” es equivalente a decir “es uno de los nuestros”.

Como apuntan Voloshinov y Bajtín, cada grupo busca adjudicarle a los signos una significación única que resulte favorable a sus intereses. Pareciera que cada uno pretende “apagar y reducir la lucha de valoraciones sociales que se verifica en el signo, volviéndolo monoacentual, universal y ahistórico” (Balsa, 2010: 4)<sup>42</sup>.

Con la institucionalización de un discurso dominante sobre la representación de alguna realidad, el sentido suscrito por un grupo en específico para una palabra o expresión se puede imponer como *el* significado unívoco y “correcto”, prevaleciendo con ello su imagen del mundo en ese aspecto. Uno de los sentidos posibles aplasta al resto imponiéndose como hegemónico y estableciéndose como el uso “normal” y legítimo. La desviación con respecto a ese uso puede, entonces, provocar reprobación social o burlas.

Como sugiere Antonio Gramsci, la normatividad del lenguaje no sólo funciona en el plano de las operaciones de la enseñanza oficial y de las regulaciones estatales que intentan imponer una lengua nacional única, también lo hace en el plano de la interacción social cotidiana a través de mecanismos como la burla, la censura y el control recíprocos (Balsa, 2010: 3). De modo que el lenguaje y discurso dominantes acerca de la valoración social que merece un grupo no sólo se imponen verticalmente (de los grupos socialmente más poderosos al resto), también lo hacen horizontalmente. Esto es, las personas suelen saber qué tipo de lenguaje y discursos serán bien recibidos socialmente en cada situación. Saben el tono que se espera tomen sus discursos. Como ya se ha desarrollado, cuando una imagen del mundo, o algún elemento de ella, se han institucionalizado en forma de un discurso dominante circulan muy fluidamente en la vida cotidiana, imponiéndose de manera continua, “espontánea” y horizontal. Más allá de la censura momentánea que esto genere, en muchas ocasiones, puede contribuir a configurar auténticos hábitos de significación.

---

<sup>42</sup> Una magnífica ilustración literaria de esto se encuentra en la novela *1984* de George Orwell (2005). Es la historia de un Estado totalitario y policiaco que crea una nueva lengua, la neolengua, para imponer la ideología oficial y suprimir los pensamientos heréticos. El fundamento de la neolengua era una palabra para cada cosa y un significado inequívoco para cada palabra. De lo que se trataba era de dar la expresión ortodoxa exacta para cada cosa anulando todos los demás sentidos, así como los “inútiles matices de significado” (59). Así, por ejemplo, la palabra “libre”, si bien había sobrevivido a la raziá acometida contra las palabras consideradas heréticas, había visto reducido su significado al que tiene en expresiones como “libre de bacterias” o “libre de humo de cigarro”. Se había perdido el sentido político y humanístico del término desapareciendo los conceptos de libertad política e intelectual. De manera similar, el significado de la palabra “igualdad” había sido restringido a la noción de “igualdad física” (303), un significado muy concreto e ideológicamente aceptable. Así, se limaba el filo a las palabras, privando con ello a los sujetos de los elementos de significación necesarios para tener prácticas y pensamientos heterodoxos.

Lo que resta de este trabajo se dedica al análisis de un caso histórico concreto a partir de las herramientas conceptuales trabajadas previamente: el pachuquismo surgido en la década de los cuarenta del siglo XX en Los Ángeles, Estados Unidos. En éste, se hace notoria la proliferación de diversos discursos sobre la definición social de un grupo que resultan enfrentados entre sí e implican toda una gama de actitudes afectivas hacia él.

## **PARTE II. PACHUCOS Y CHICANOS**

Además de la pertinencia social y la vigencia del estudio de los pachucos ya planteadas desde la Introducción, éste resulta ser un caso conveniente para analizar por presentar una ventaja metodológica: se aprecia con mucha nitidez un primer momento de proliferación de discursos que son adversos y hostiles a un grupo minoritario y que llegan a hacerse dominantes, así como un momento posterior de proliferación de discursos contestatarios a ellos que construyen una representación positiva acerca del mismo grupo. Es por eso que esta segunda parte se compone de dos capítulos. El Capítulo III se destina al estudio de los discursos que a comienzos de la década de los cuarenta llegan a constituirse en dominantes por su amplia transmisión entre la población de Los Ángeles en Estados Unidos. Mientras que en el Capítulo IV se analiza la contestación discursiva que en el curso del Movimiento Chicano, en las décadas de los sesenta y setenta, un sector de los aludidos le contrapone a esos discursos dominantes.

### **CAPÍTULO III. “EL PACHUCO” COMO ENEMIGO A DESTRUIR EN LOS DISCURSOS DOMINANTES**

*El “pachuco” no afirma nada, no defiende nada,  
excepto su exasperada voluntad de no-ser*

Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*

Como ya se ha anunciado, este capítulo se dedicará a la revisión de los discursos hostiles y dominantes acerca de los pachucos en la década de los cuarenta, pero antes de proceder a ello, es necesario hacer aunque sea una somera reconstrucción del contexto histórico en que se da a comienzos de la Segunda Guerra Mundial, en la ciudad de Los Ángeles el fenómeno del pachuquismo, que es precisamente un detonador fundamental para la proliferación de discursos adversos, simplificaciones, prejuicios y estereotipos contra la población de ascendencia mexicana en Estados Unidos en general. Después de reconstruir su contexto, se da cuenta de en qué consistió el fenómeno del pachuquismo, de quiénes fueron los pachucos, así como de los sucesos históricos en los que se vieron envueltos. Sólo después de esto se pasa a la revisión de las fuentes de procedencia de los discursos dominantes sobre los pachucos y al análisis de los contenidos de éstos.

#### **1. La institucionalización de imágenes del mundo estereotipantes**

Para finales de la década de los 30 y principios de los 40 cuando emerge el fenómeno del pachuquismo ya se vive en Los Ángeles, como en otras muchas ciudades estadounidenses, un contexto colmado de prejuicios y estereotipos contra la población de ascendencia mexicana, la primera minoría de dicha ciudad. Más aún, desde finales del siglo XIX estos prejuicios y estereotipos quedaron institucionalizados en un sistema segregacionista que afectó a esta población en el suroeste casi en la misma medida que a los afroamericanos. Desde entonces, y hasta la fecha, sus miembros han sufrido de discriminación principalmente por cuestiones de raza, religión, lenguaje y por tener un apellido de origen español (Griswold, 2008: 11). Como se ha señalado en el capítulo anterior, los prejuicios y estereotipos no se quedan al nivel de “sólo palabras”, sino que desbordan lo lingüístico objetivándose en condiciones de vida específicas para los miembros de los grupos aludidos.

Antes, durante y después de la Segunda Guerra Mundial, las condiciones de vida de la mayoría de la población de ascendencia mexicana estaban muy por debajo del estándar

estadunidense. En todo el país existían cláusulas de prohibición que impedían la venta de propiedades en ciertas zonas de las ciudades a diversas minorías étnicas, entre ellas la mexicana, lo que favoreció la concentración de la mayoría de los mexicanos en barrios específicos al estilo de guetos. Los barrios mexicanos en Los Ángeles se hallaban a las afueras de la ciudad en el sector no incorporado al condado, por lo que no gozaban de servicios públicos como recolección de basura, alcantarillado o agua corriente. Eran barrios deteriorados, densamente poblados, sin pavimentar y muy alejados de los centros de trabajo<sup>43</sup>.

Esta población presentaba altos índices de pobreza, mortalidad infantil, analfabetismo y tuberculosis. A pesar del historial de agresiones policiales y detenciones arbitrarias en su contra y de constituir una proporción importante de la población total en varias ciudades, no eran considerados para formar parte de los jurados en las cortes locales o federales (*Ibidem*: 14, 20; Zaragoza, 2011: 226).

La mayoría de los niños iban a “escuelas mexicanas”, esto es, a escuelas separadas con instalaciones y calidad académica inferiores a las escuelas para angloamericanos, a las que pocos descendientes de mexicanos de clase media ingresaban tras la insistencia y empeño de sus padres. Los contenidos educativos de las “escuelas mexicanas” no hacían ninguna alusión a la historia chicana o a la participación de esta población en el desarrollo de la sociedad estadounidense; al contrario, mostraban desprecio al idioma español, así como la nacionalidad y cultura mexicanas, tachaban de “salvajes” prácticas de los pueblos indígenas y a los héroes revolucionarios. En contraste, se planteaba la superioridad de Estados Unidos y la cultura angloamericana, así como la idea de que debían estar “agradecidos” por recibir los beneficios de la sociedad estadounidense. Hablar en español estaba prohibido y existían severos castigos para quien lo hiciera (Maciel, 1995: 73). De este modo la infancia y juventud de ascendencia mexicana estuvo expuesta a una serie de prejuicios, representaciones negativas acerca de su propio grupo de pertenencia y a una imagen del mundo en la que permanecía en una posición subordinada.

En el ámbito laboral, gran cantidad de empleadores adoptaban como política excluir de la contratación en los empleos mejor remunerados a minorías étnicas, de las cuales, en el

---

<sup>43</sup> De acuerdo con datos ofrecidos por Acuña (1976: 250), aun cuando en 1943 las personas de ascendencia mexicana eran el 10% de la población total de Los Ángeles, constituían el 56% de quienes habitaban en alojamientos de “clase ínfima”.



suroeste del país, la mexicana era la más visible y despreciada. Durante la Gran Depresión, la población de ascendencia mexicana, junto con los afroamericanos, fueron los primeros en ser despedidos de sus trabajos, así como los últimos contratados durante el período de la Segunda Guerra Mundial para cubrir la escasez de trabajadores generada por el reclutamiento masivo. Fueron los grupos poblacionales menos favorecidos por la bonanza que trajo consigo la economía de guerra. En 1941 el Presidente Franklin Roosevelt promulgó la Orden Ejecutiva 8803 prohibiendo la discriminación en el empleo y para garantizarlo creó el Comité de Prácticas de Empleo Justo (*Committee on Fair Employment Practices*) (FEPC). Sin embargo, muchos empleadores continuaron rehusándose a contratar a personas de ascendencia mexicana, y muchos trabajadores angloamericanos fueron hostiles a quienes lograron ser contratados, no sólo por los prejuicios que tenían en su contra, sino también por temor a que tuvieran que competir con ellos por trabajo, a pesar de que la guerra había abierto numerosos espacios laborales nuevos. Tras la finalización de la guerra, muchos trabajadores de ascendencia mexicana fueron despedidos para dar sus puestos a angloamericanos excombatientes (Zaragoza, 2011: 259).

Por otra parte, en el suroeste del país no eran poco comunes los restaurantes que colgaban letreros prohibiendo el acceso a la población de ascendencia mexicana: “Sólo servimos a blancos, no españoles o mexicanos” (*We serve white’s only, no spanish or mexicans*), “Mexicanos y perros no permitidos” (*Mexicans and dogs not allowed*), o bien “Sólo para la raza blanca” (*For the White Race Only*) (Griswold, 2008: 13-15; Camarillo, 1984: 79; Zaragoza, 2011: 264). Los cines y teatros solían segregar a los descendientes de mexicanos a los balcones junto con los afroamericanos. También les era vedado el acceso a baños públicos, así como a parques, albercas u otros servicios públicos de recreación, o bien, les eran asignados días especiales para su uso, por ejemplo, el día en que las albercas eran limpiadas (Acuña, 1976: 250). De este modo, aquellos que eran agrupados bajo el término “mexicanos”<sup>44</sup> –dándole un sentido despectivo- eran privados de servicios y de sus derechos, recordándoles diariamente su estatus inferior y siendo víctimas reiteradas de ese racismo cotidiano del que se ha hablado en los capítulos previos. Este sistema segregacionista no sólo reforzaba la privación material de la población de ascendencia mexicana, sino que resultaba humillante y contribuía a la generación, entre un sector de esa población, de una percepción negativa acerca de ellos mismos.

---

<sup>44</sup> El contar con la ciudadanía estadounidense en realidad no hacía gran diferencia.

De este modo, la imagen del mundo hegemónica en ese momento en Estados Unidos, que representaba de una forma negativa y denigrada a “LOS mexicanos”, se objetivó en elementos como guetos en las periferias sin acceso a servicios públicos, altos índices de pobreza, analfabetismo y mortalidad infantil, “escuelas mexicanas” de baja calidad, discriminación laboral y racismo cotidiano. Desde su nacimiento, los habitantes del suroeste de Estados Unidos, angloamericanos o de ascendencia mexicana, se encontraban con estas condiciones objetivadas “allí afuera”, por lo que experimentaban una insensible familiarización con los prejuicios y criterios de jerarquización que se hallaban tras ellas, su interiorización y la generación de disposiciones a su reconocimiento práctico. Como se ha señalado con anterioridad, encontrar una serie de criterios de jerarquización social objetivados “allí afuera” genera la apariencia de que son “inherentes a la naturaleza del mundo social”, y por tanto, necesarios, inevitables e inmutables. Además, se desarrollan una serie de discursos que racionalizan y justifican las desiguales condiciones de vida de los diversos grupos, difundiendo prejuicios y estereotipos que parecen hallar su confirmación continua en las estructuras jerárquicas objetivadas.

## **2. El fenómeno del pachuquismo: ¿quiénes son los del tacuche<sup>45</sup>?**

En medio de estas condiciones sumamente adversas para la población de ascendencia mexicana, a principios de los 40 emerge el “pachuquismo”, que se desarrolla en el contexto del inicio de la Segunda Guerra Mundial y de la entrada de Estados Unidos a ella, pero también del crecimiento de la ciudad de Los Ángeles con importantes oleadas migratorias de descendientes de mexicanos de medios rurales estadounidenses a centros urbanos, así como de la emergencia de una nueva generación de jóvenes ya nacidos en Estados Unidos<sup>46</sup> que eran sensibles a la discriminación de la que eran víctimas y que construyen una subcultura o contracultura propia<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> “Tacuche” significa traje en caló pachuco.

<sup>46</sup> La mayoría de sus padres habían migrado a Estados Unidos durante la Revolución Mexicana y a causa suya.

<sup>47</sup> Algunos autores han caracterizado el estilo propio de los pachucos y *zooters* como una “subcultura” (Hernández), mientras que otros lo han hecho como una “contracultura” (José Agustín). La discusión acerca de estos términos y la polémica que se puede plantear acerca de cuál es más apropiado para el estudio de este fenómeno histórico excede los intereses y alcances de este trabajo.

Los denominados “pachucos”<sup>48</sup> eran adolescentes y jóvenes de ascendencia mexicana, , hombres y mujeres, de entre 13 y 23 años, provenientes de clase trabajadora, en su mayoría nacidos en Estados Unidos, hijos o nietos de migrantes, que aun así, seguían siendo considerados extranjeros por gran parte de la sociedad angloamericana. Habitaban en barrios chicanos marginales y segregados, y en una desesperada búsqueda de identidad y pertenencia, a comienzos de los años cuarenta del siglo XX se constituyeron en bandas de barrio o pandillas apenas organizadas que solían llevar el nombre del barrio del que provenían.

Las políticas segregacionistas de la época en Estados Unidos que limitaban el acceso de la población de ascendencia mexicana a lugares sociales como albergas públicas, restaurantes y bares derivaron en que sus jóvenes se relacionaran principalmente con otros de su mismo grupo étnico y condición socioeconómica, así como a que crearan sus propios y nuevos espacios sociales. Ya que se les habían negado tantos otros, el espacio del que se apropiaron tenía que ser marginal y callejero: su barrio. Todo esto, junto con la nueva situación de desmembramiento familiar causada por los padres de familia enviados a la guerra y caídos en combate, dio las condiciones propicias para que las bandas de barrio, basadas en la solidaridad grupal y el “carnalismo”, emergieran como “redes informales de apoyo” y como recursos valiosos para la sobrevivencia. “El barrio” es reconocido por los jóvenes como el único espacio en que tenían un estatus y prestigio. De ahí viene la actitud del pachuco de “la defensa del barrio”, que incluye darle un sentido de elegancia y estilo, lo cual ayuda a entender al estilización de sus prácticas. (Valenzuela, 1998: 253; Cosgrove, 1984: 4 y 5). De modo que el pachuquismo es un fenómeno parcialmente reactivo a la segregación y vulnerabilidad en que vivían los jóvenes pobres de ascendencia mexicana.

Los elementos básicos de la subcultura o contracultura pachuca eran el hablar un caló original mezcla de español, inglés, español antiguo y juegos de palabras; la afición por la música y el baile de ritmos ligados a sus raíces mexicanas y latinoamericanas como el danzón,

---

<sup>48</sup> Existen distintas versiones acerca del origen de los términos “pachuco” y “chuco”, su derivación posterior. Una es que se usaba para referirse a bandidos fronterizos en las vecindades de El Paso. Otra, que se empleaba a comienzos de los años treinta del siglo XX en El Paso, Texas para referirse a un grupo de jóvenes chicanos que empleaban un lenguaje caracterizado por su argot y que fueron expulsados de la ciudad, algunos de los cuales llegaron a Los Ángeles donde se extendió su influencia. Según esta versión, la palabra proviene de “pacho”, apodo que se da a los habitantes de El Paso, que dio paso a “pachuco” y posteriormente a “chuco” (Hernández, 1993: 43 y 44). Otra versión más remonta a un joven líder de una pandilla de maleantes en Los Ángeles al que apodaban el Pachuco por haber nacido en Pachuca, y cuyo grupo se hace famoso tanto por sus fechorías, como por los vistosos trajes que lucían en las fiestas (José Agustín, 1996: 17).

la rumba y el mambo, pero también por ritmos originarios del país en que les había tocado criarse como el *swing* y el *boogie*; (Acuña, 1976: 251; José Agustín, 1996: 18).

Respecto del comportamiento particular y característico de los pachucos se podrían anotar al menos tres elementos básicos: mantener una actitud heterodoxa frente a las normas de la “buena sociedad” estadounidense, lo que podía incluir la experimentación con drogas; una actitud de insubordinación y resistencia frente a la discriminación; y un talante de orgullo y seguridad personal que parecía distante de esa mala percepción acerca de sí mismos inculcada por las escuelas a las que ellos mismos asistían o lo habían hecho. Esto es, a pesar de la institucionalización de una serie de prejuicios y estereotipos que denigraban y segregaban a la población de ascendencia mexicana, los pachucos no desarrollaron una autopercepción negativa de sí mismos ni un sentido de inferioridad; eso sí, cobraron conciencia de que su calidad de vida era inferior a la de los angloamericanos de clase media y alta, lo cual experimentaban como una situación injusta .

Aunque, sin lugar a dudas, el principal elemento de identificación entre pachucos era el traje *zoot* (*zoot suit*). El término *zoot* era común en la cultura urbana jazzística negra de la década delos 30 para adjetivar a algo que se hacía de un modo extravagante. La palabra no tardó en usarse para caracterizar a los grandes trajes que usaban los jóvenes y adolescentes negros para los bailes. De modo que *zoot suit* significaría literalmente algo así como “traje extravagante” (Cossgrove, 1984: 2). El traje consistía, para los hombres, en un saco largo de amplias solapas y grandes hombreras, pantalones de pliegues en la cintura muy anchos y ajustados en los tobillos, corbata ancha, cadena con reloj hasta las rodillas, tirantes, sombrero con pluma, cabello a la altura de los hombros peinado con copete alto, algunos cargaban consigo una navaja o “filero” ; para las mujeres, minifalda, abrigo largo, calcetas, peinado alto y maquillaje cargado, o bien, el traje *zoot* de hombre (Camarillo, 1984: 65; José Agustín, 1996: 17; Ramírez, 2002).

La entrada de Estados Unidos a la Segunda Guerra Mundial liberó una gran cantidad de puestos de trabajo debido a los hombres enviados a combate y a la activación de la industria armamentística, lo que dio pie a importantes oleadas migratorias de descendientes de mexicanos de medios rurales estadounidenses a centros urbanos, como Los Ángeles, y aumentó su posibilidad de acceso al empleo formal o bien de ascenso laboral, al igual que ocurrió para otras minorías y grupos históricamente discriminados como las mujeres, los negros o filipinos, quienes “por primera vez pudieron realizar trabajos especializados gracias a las disposiciones

del *Fair Employment Practice*”, programa gubernamental que prohibía la discriminación en la contratación (Acuña, 1976: 261). Esto dio paso a una generación de jóvenes de grupos minoritarios más independiente que cualquiera de las precedentes, lo que les ayudó a tener cierto nivel de emancipación respecto de sus padres a pesar de su corta edad. Se vieron en la posibilidad de construir sus propios gustos en materias de vestimenta, música, estilos de hablar, cine, etc; “y sus hermanos menores siguieron ese camino” (Mazón, 1989: 7). Estaban en condiciones de comprar la ropa que les gustaba, coches, discos, podían costear salir al cine o a bailar al centro de la ciudad. En una forma de consumo conspicuo adoptaron el traje *zoot* como su traje característico, compartido con otros grupos minoritarios como negros y filipinos, para salir los fines de semana a “lucirse”. La estilización del traje *zoot* lo hacía costoso, y entre más vistoso más costoso, lo que hizo al traje un símbolo de estatus de gran importancia al interior del grupo. De hecho, para estos jóvenes era un orgullo llamarse o ser llamados *zooters* e identificarse por el traje al que tanto afecto enlazaban.

En marzo de 1942, como parte de una iniciativa de austeridad nacional, la Junta de Producciones en Tiempo de Guerra (*War Production Board*) (WPB) estableció regulaciones que limitaban la cantidad de tela utilizada para los trajes masculinos, lo que en la práctica prohibía la producción del traje *zoot*. Esto, por supuesto, no frenó su confección ni su compra, sino que lanzó a los sastres que los hacían a la clandestinidad y generó la percepción de que el traje y sus portadores eran antipatriotas por no sumarse a la política de austeridad impuesta a causa de la guerra (Ramírez, 2002: 8 y 9).

La historia de los pachucos se relaciona con dos sucesos que constituyen en sí mismos claras manifestaciones de la institucionalización de prejuicios y estereotipos contra la población de ascendencia mexicana, así como parteaguas en la conformación de discursos contestatarios a esos prejuicios: el llamado “homicidio del *Sleepy Lagoon*” (2.1) y los polémicamente denominados “motines del *Zoot suit*” en Los Ángeles o “disturbios del *Zoot suit*” (*Zoot suit riots*) (2.2). La secuencia y desarrollo de estos sucesos es reconstruida a continuación.

### 2.1 *Sleepy Lagoon*, precedente de los motines

El 1 de agosto de 1942 en *Sleepy Lagoon*, una laguna en Los Ángeles, California, en la que solían nadar los jóvenes de ascendencia mexicana, a quienes se les negaba el acceso a las

albercas públicas, ocurre una pelea callejera entre la pandilla Downey y Henry Leyvas, líder de la pandilla de la Calle 38, quien es herido. Ambas bandas eran de *zoot-suiters*, en su mayoría, de ascendencia mexicana. Más tarde, la banda de la Calle 38, en busca de los agresores, irrumpe en una fiesta mexicana en un rancho vecino a la laguna y se da una pelea en la que aparentemente no hay heridos graves.

A la mañana siguiente en las cercanías del lugar fue encontrado el cuerpo sin vida de José Díaz. No se sabía si su muerte había sido ocasionada durante la pelea o en un evento aislado, como haber sido atropellado por un conductor anónimo, como aseguró un testigo; sin embargo, esa misma noche tras una intensa redada se detiene a decenas de adolescentes y jóvenes *zooters*, mayoritariamente de ascendencia mexicana, de entre 15 y 22 años, de los cuales se llevó a 22 a juicio colectivo por asesinato (Griswold, 2008: 35; Mazón, 1989: 20).

Durante el juicio, la fiscalía argumentó una conspiración para perpetrar el asesinato y enfatizó la peligrosidad de los jóvenes juzgados. Para defender a los acusados se creó, encabezado por Carey McWilliams, el “Comité de Defensa del *Sleepy Lagoon*” (*Sleepy Lagoon Defense Committee*), derivación del “Comité de ciudadanos por la Defensa de la Juventud Mexicana-Americana” (*Citizen’s Committee for the Defense of Mexican-American*). Apoyaron al comité diversas organizaciones de trabajadores y artistas, constituyéndose en una coalición entre mexicanos, judíos, negros y anglos. El Comité fue acusado de comunista por la prensa y las autoridades, haciendo eco de ello el Senador Jack Tenney inició una investigación acusando a sus integrantes de “actividades antiamericanas” (*un-American activities*).

Al paso de los años, las propias autoridades judiciales han reconocido que el juicio fue tendencioso y violatorio de los derechos constitucionales de los acusados: no se les permitió sentarse a un lado de sus abogados para tener comunicación con ellos, el juez concedió a la parte acusadora impedir que los acusados se cortaran el cabello o tuvieran acceso a ropa limpia por considerar que sus cortes de cabello y los trajes *zoot* con los que habían sido arrestados eran sus elementos característicos, lo que hacía que los jóvenes tuvieran muy mala apariencia; durante el juicio, el juez hizo comentarios acerca de tales peinados y trajes como evidencia de culpabilidad. Entre el jurado no había un solo integrante de ascendencia mexicana. El juez ordenó recluir en una institución durante un año a una de las testigos, Adela Torres, la novia de Henry Leyvas, quien no había sido acusada de ningún cargo ni estaba siendo juzgada. Las críticas que recibió el proceso condujeron a que tras su finalización se prohibieran los juicios colectivos en California.

El 12 de enero de 1943 se llegó a un veredicto: 5 de los acusados fueron absueltos de todos los cargos, 3 fueron declarados culpables por asesinato en primer grado y condenados a cumplir sentencias en la cárcel de más de 5 años, 9 declarados culpables de homicidio en segundo grado y condenados a cadena perpetua, y 5 encontrados culpables de asalto y condenados a un período de seis meses a un año (Griswold, 2008: 38; Zaragosa, 2011: 251).

Pero en octubre de 1944, después de 2 años de reclusión, el juicio es anulado y su sentencia revertida en apelación por determinar que había sido tendencioso, se había dado en condiciones de una comunidad que sentía hostilidad hacia los acusados, sentimiento promovido por la prensa, por haberse violado el derecho constitucional de asesoría y por no haberse exhibido ninguna prueba que relacionara a los acusados con el homicidio. El juicio jamás se volvería a entablar y, por consiguiente, la inocencia de los jóvenes jamás sería declarada, no se aclararían los eventos que llevaron al homicidio ni se castigaría a los culpables.

El juicio pasaría a la historia como ejemplar de la discriminación y arbitrariedad sufrida en las cortes por la población de ascendencia mexicana, pero también como la primera victoria legal de ésta en Los Ángeles.

## 2.2 Los “motines del *Zoot suit*” de Los Ángeles

A través de su gran cobertura en la prensa de Los Ángeles, el juicio de *Sleepy Lagoon* hizo nacionalmente visibles a los *zoot-suiters*, que antes habían sido representados como un fenómeno insignificante. A partir de ese momento cobra gran fuerza un discurso que los representa como delincuentes peligrosos, y que progresivamente va simplificando la noción de “*zoot-suiter*” y asimilándola a la de “pachuco”, y aún más, a la de “joven de ascendencia mexicana”. Aparejado con ello, después del incidente se desató una persecución sistemática y una serie de arrestos arbitrarios contra jóvenes de ascendencia mexicana acusados de todo tipo de delitos. Tan solo en la noche del 10 al 11 de agosto de 1942 fueron detenidos aproximadamente 600, lo cual también obtuvo una grandiosa cobertura en la prensa. Al mismo tiempo que esto sucede se da una proliferación de discursos sobre los pachucos. “El más mínimo asunto relacionado con los *zoot-suiters* era una invitación para el análisis, debate y especulación editorial, sociológica y psicológica” (Mazón, 1989: 68; Griswold, 2008: 35). La gran mayoría de esos discursos eran adversos y denigrantes a los pachucos, ya que hacían

representaciones muy negativas y estereotipadas acerca de ellos insistiendo en su criminalidad y peligrosidad. Esto hizo que permeara entre importantes sectores de la población estadounidense un conjunto de prejuicios y estereotipos contra los pachucos y, en general, contra la población de ascendencia mexicana, lo que, aunado al exacerbado patriotismo estadounidense desatado por la guerra, condujo a un sensible aumento del racismo ejercido en su contra.

Durante la Segunda Guerra Mundial múltiples bases militares en California se ubicaban en las cercanías de barrios mexicanos (Mazón, 1989: 58). Una de las concentraciones de personal militar más grandes se ubicaba precisamente en Los Ángeles y era vecina de Chávez *Ravine*, el barrio chicano más grande de la ciudad. Los Ángeles era, además, una ciudad llena de atractivos de esparcimiento frecuentados por gran número de soldados y marinos concentrados en las proximidades de la ciudad, por lo que en un fin de semana normal podían verse hasta unos 5 mil soldados y marinos disfrutando de la moderna ciudad (Mazón, 1989: 69). Esto provocó un notable aumento en las relaciones entre chicanos y militares anglos, que en su gran mayoría nunca antes habían tenido convivencia con población de ascendencia mexicana o hispanohablante.

Los jóvenes militares desarrollaron un historial de actitudes violentas contra civiles, especialmente contra miembros de grupos minoritarios y más aún si usaban el *zoot-suit*, como sucedió en Oakland en abril de 1943 cuando oficiales y marineros entraron al barrio chicano y al gueto negro atacando a civiles y despojando de sus pantalones a los *zoot-suiters*, o en Venice, California, donde el 8 de mayo del mismo año atacaron a civiles de ascendencia mexicana (Acuña, 1976: 255). Estos diversos episodios de ataques de personal militar contra *zooters* en distintas ciudades serían nombrados posteriormente “motines del *zoot suit*” o “disturbios del *zoot suit*” (*zoot suit riots*).

Entre el 3 y el 7 de junio de 1943 toca a la ciudad de Los Ángeles ser el escenario de los sucesos violentos en los llamados “motines de Los Ángeles”. El primer incidente ocurre cuando el 3 de junio la prensa divulga el rumor de que un grupo de marineros había sido golpeado por *zoot-suiters* por haber sido irrespetuosos con sus acompañantes mujeres en la vía pública, rumor que nunca se confirma porque también existía la versión de que la paliza les había sido propinada por policías. A consecuencia de esta información, un grupo de marineros salió de la base militar de Chávez *Ravine* armado con garrotes, piedras y cadenas hacia la Calle Alpine donde sabían un grupo de *zooters* de ascendencia mexicana tenía una reunión, a la que



llegaron a atacar a los ahí reunidos; además, irrumpieron en el Teatro Carmen en busca de *zooters* a quienes golpear y desgarrar sus trajes.

Ningún marinero fue detenido, como sí lo fueron varias personas de ascendencia mexicana. Con este incidente se corre la voz entre las fuerzas armadas de que los *zoot-suiters* (que en Los Ángeles eran, en su mayoría, de ascendencia mexicana) eran presas fáciles a las que se podía atacar sin temor a ser arrestados

La noche siguiente, el 4 de junio, marineros vuelven a salir a la calle en un contingente mucho más nutrido que asciende a unos 200 y que esta vez se dirige al Este de Los Ángeles, zona con población predominantemente de ascendencia mexicana, la cual es atacada por los marineros. La policía arresta a sólo 9 marineros, quienes son liberados sin que se les levanten cargos.

Los días 5 y 6 de junio, marineros causan destrozos en los comercios, atacan a jóvenes de ascendencia mexicana y obligan a *zooters* a despojarse de sus trajes bajo la amenaza de arrancárselos a la fuerza.

El 7 de junio se llega al punto más violento de los acontecimientos. La prensa había dado la noticia de que 500 *zooters* se estaban reuniendo y armando para contraatacar, lo que enciende los ánimos. Una multitud de aproximadamente 5 mil personas, esta vez no sólo marineros, sino también soldados, marines e incluso civiles, se lanzan del centro de Los Ángeles a barrios chicanos. Muchos de ellos transportados gratuitamente por taxistas, quienes al encontrarlos en las calles a la caza de *zooters* se ofrecían a llevarlos a donde los encontrarían, así como por civiles que ofrecían “aventones” en sus automóviles particulares. El blanco de los ataques no sólo fueron *zooters*, jóvenes de ascendencia mexicana fueron golpeados indiscriminadamente aun cuando no usaran trajes *zoot*. La violencia también se desbordó, en menor medida, contra otros grupos étnicos: negros y filipinos en *zoot suit*. Los *zooters* fueron perseguidos o sacados arrastrando de cines, bares, restaurantes, tiendas, autobuses y coches hacia las calles para golpearlos, desgarrar sus trajes y desnudarlos. La policía observó la escena, primero sin hacer nada, para después proceder a detener a las víctimas (Mazón, 1989: 76; Camarillo, 1984: 67; Griswold, 2008: 41).

Durante el curso de las agresiones, la policía siempre llegó muy tarde a los sitios de los hechos, principalmente a hacer arrestos, en su mayoría de jóvenes de ascendencia mexicana.

Además, hizo redadas en diversos establecimientos frecuentados por éstos. Se arrestó y presentó cargos a más de 60 *suit-zooters* (Cosgrove, 1984: 5).

El 8 de junio, las autoridades militares declaran al centro de Los Ángeles zona fuera de límites, esto es, prohibida para todo el personal militar por considerar que “la policía no podía controlar la situación”, sin aceptar que ellos tampoco habían podido controlar los actos de violencia de los jóvenes en servicio a su cargo<sup>49</sup>. Además, el Consejo de la Ciudad de Los Ángeles aprobó el 9 de junio una resolución prohibiendo el uso del *zoot-suit* en los límites de la ciudad, so pena de 30 días de cárcel, por considerar que representaba una “molestia pública” (Mazón, 1989: 73-76).

Con esta disposición militar se pone fin a los disturbios en Los Ángeles, pero casi inmediatamente empiezan en otras ciudades como Detroit, Chicago, Pittsburgh, Filadelfia y Harlem donde los afroamericanos con trajes *zoot* se volvieron el centro de los ataques (Mazón: 79). A lo largo de 1943 se calcula que hubo 242 “batallas raciales” en 47 ciudades de la costa del Pacífico con instalaciones militares (Zaragoza, 2007: 243). De esos eventos violentos, el más grave fue el de Detroit, en el que la población negra fue atacada, hubo 25 muertes de afroamericanos, 9 de blancos y más de 700 heridos. El “motín” de Los Ángeles fue mucho menor, con un saldo de ningún muerto y aproximadamente 125 heridos. A diferencia de lo sucedido con los afroamericanos en Detroit, no hubo posteriores manifestaciones de apoyo o solidaridad con las víctimas de ascendencia mexicana de Los Ángeles por parte de algún medio (Griswold, 2008: 43).

De este modo, los motines de Los Ángeles constituyen uno de los episodios de los “disturbios del *zoot- suit*” ocurridos también en otras ciudades; sin embargo, en Los Ángeles tienen la particularidad de haber afectado mayoritariamente a descendientes de mexicanos, así como la de estar vinculados con el fenómeno del pachuquismo y su estigmatización.

Los eventos fueron interpretados por la prensa, por el discurso gubernamental y por gran parte de la población angloamericana como una confirmación de la criminalidad de la juventud de ascendencia mexicana, lo cual marcaría la representación social de la posguerra acerca de los jóvenes de ascendencia mexicana, que al día de hoy sigue teniendo fuertes resonancias, como símbolos de pandillerismo, marginalidad y desviación. (Mazón, 1989: 113).

---

<sup>49</sup> De acuerdo con Mauricio Mazón, de haberse seguido estrictamente el Código de Justicia Militar se debió de haber llevado a corte militar a cientos o quizá miles de soldados, marineros y marines por conducta desordenada, desobediencia y por incitar a disturbios.

### **3. Discursos dominantes adversos**

Ya metidos en contexto, a continuación se analizan los contenidos de los discursos dominantes, en su mayoría estereotipados, adversos y degradantes, acerca de la población de ascendencia mexicana, sus diversas fuentes y formas de construcción.

#### **3.1 La procedencia de las imágenes del mundo estereotipantes**

Durante los llamados motines de Los Ángeles se puso en acción una estereotipación muy negativa que una parte de la población angloamericana tenía contra los mexicanos. El rastreo del inicio de ese estereotipo se remonta muy atrás en la historia, aún antes de que los dos grupos entraran en contacto, y hasta un continente que no es América; nos conduce hasta los prejuicios y la animadversión que ingleses mantenían contra españoles tras la guerra anglo-española de 1585-1604 y como consecuencia de tratarse de los dos grandes países competidores de los siglos XVI y XVII en el ámbito económico e imperialista. Los ingleses consideraban la religión católica de los españoles como fanática, supersticiosa y basada en la ignorancia. Con estas ideas fue que los colonizadores ingleses llegaron al territorio que hoy es parte de Estados Unidos y que justificaron discursivamente su empresa de colonización: la empresa evangelizadora de los españoles consistía en la transmisión del fanatismo y la ignorancia, y además se hacía empleando métodos en extremo violentos y salvajes; el sistema político y religioso inglés protestante resultaba infinitamente más conveniente para América. Hicieron propias las críticas de Fray Bartolomé de las Casas a los métodos de evangelización y tradujeron al inglés su obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* con el título de *Las crueldades españolas*. Por ello los puritanos representaban a españoles y católicos como de “segunda clase”, como innatamente inferiores por ser “salvajes”, “cruels” y “fanáticos religiosos” (García, 2007: 143; Maciel, 2000: 31; Madrid-Barela, 1974: 34).

En el transcurso de los siguientes dos siglos este discurso se va secularizando y adquiriendo progresivamente un cariz que presumía de científico, acercándose con ello a un discurso altamente autorizado. Hacia finales del siglo XIX la doctrina de la predestinación de los anglos calvinistas incorpora la perspectiva del darwinismo social, ya no para justificar la legitimidad de su empresa colonizadora por encima de la española, sino la de su control político y económico sobre sus colonias. Esto da un fundamento discursivo a la superioridad de

los angloamericanos y a la deshumanización de los otros, y establece la pureza racial como valor moral supremo y como principio fundamental de jerarquización social.

Cuando angloamericanos empiezan a entrar en contacto con mexicanos, el estereotipo negativo que los ingleses habían dejado como herencia contra los españoles es extrapolado hacia ellos. El estereotipo se ve reforzado por la leyenda que se forma en la guerra de Tejas de 1836 acerca de la crueldad de Santa Anna por haber fusilado a todos los prisioneros de guerra, en la batalla del Álamo, incluidos enfermos y heridos. Además se agrega la consideración de inferioridad proveniente de la “impureza racial” de los mexicanos producto del mestizaje, de la mezcla de dos razas de por sí consideradas impuras: la española y la india. “La raza española”, como ya se ha desarrollado, era considerada innatamente brutal y supersticiosa, así como impura debido a su mezcla con sangre judía y negra. “La raza india” era representada aún más negativamente, por ejemplo, en 1758 la publicación *The Traveller*, afirmaba que ésta sufría de una depravación moral, como lo mostraban los harenes de Moctezuma y las brutales muertes infligidas a los prisioneros de guerra (Maciel, 2000: 31).

La mezcla resultante de la raza española y la india era, por supuesto, aberrante: “EL mexicano”, en consecuencia, era un ser pasivo e indolente, pero que ante la menor provocación era capaz de las peores atrocidades haciendo gala de su degeneración moral. “LAS mujeres mexicanas”, por su parte, eran representadas simplemente como “sensuales”, “voluptuosas” y “promiscuas”. Desde esta imagen del mundo, “los mexicanos” estarían atravesados por dos categorizaciones consideradas inferiores, por lo cual en el siglo XIX en muchas instancias oficiales fueron etiquetados como parte de la “gente de color”. La imagen del mundo dominante a finales del siglo XIX en Estados Unidos contenía una jerarquía dicotómica “blancos”/“gente de color” que se consideraba incontestable y suficiente para fundamentar privilegios al primer grupo y privaciones al segundo. Dentro del grupo considerado inferior se agrupaban indígenas –sin distingos de pueblos o ubicaciones territoriales-, negros, asiáticos y mestizos.

A través de esta mezcla de prejuicios se conforma en Estados Unidos un primer discurso dominante caracterizando negativamente a los mexicanos, que queda reflejado en los términos que el congresista Charles Ingersoll usa para referirse a los mestizos de la frontera: “gente perezosa, supersticiosa, bruta, críticamente necesitados de ser iluminados y regenerados” (García, 2008: 145). Además se les ha caracterizado como “sucios”, “malolientes” y “grasosos” (*greasers*) y se ha identificado a lo mexicano con lo “atrasado” y

“premoderno”. Todavía en 1965, Leonard Webb, considerado en el momento la máxima autoridad en la historia de Texas, asevera que ésta hace pensar que hay “una vena de crueldad en la naturaleza del mexicano”, la cual puede ser parcialmente herencia de los españoles de la Inquisición y parcialmente de la sangre india (*Ibidem*: 148; Valenzuela, 1998: 317, 318).

Una vez ganados los territorios del norte de México, esta categorización y jerarquización racial contribuyó a establecer y mantener en Estados Unidos un sistema segregacionista y de explotación de mano de obra mexicana. Con posterioridad a la guerra de 1847 y a la pérdida del territorio mexicano se dan rebeliones en protesta a los despojos de tierra, tal como la de Joaquín Murrieta en California, que son vistas como una confirmación del estereotipo del mexicano desleal, traicionero y cruel. En la década de los veinte del siglo XX los prejuicios anti-mexicanos se recrudecen, ya que la recesión económica hace surgir fuertes sentimientos xenófobos que, al suroeste del país, culpan a la población de origen mexicana de todos los problemas económicos. La literatura y posteriormente la prensa y el cine contribuyeron durante los siglos XIX y XX a reforzar y difundir estos prejuicios contra lo mexicano e indígena (Maciel, 2000: 82, 83).

Si bien la población mexicana en un principio fue situada en esa gran categoría inferior de “gente de color”, se da una jerarquización interna de ella siguiendo el mismo criterio de la tonalidad de piel, por la que se reconoce que si bien los mexicanos son por naturaleza salvajes y violentos, en los de tez más clara estos defectos se hallan menos desarrollados. Asimismo, las mujeres morenas eran las peor vistas por considerarlas mujeres ardientes y fáciles, mientras que a las de tez más clara se les reconocía más aptas para “civilizarse” y aprender a controlar las insanas pasiones propias de su raza (Maciel, 2000: 34). Esta subjerarquización al interior de un grupo ya de por sí considerado inferior se agudizó cuando angloamericanos empezaron a entrar en contacto con habitantes de los territorios perdidos por México en la guerra que conformaban una pequeña élite de propietarios y que no se consideraban a sí mismos mestizos, sino “criollos” o de plano “de origen español”. Se construye de este modo una asociación “blanco”-“español”-“clase alta” que recibe una posición jerárquica superior a la asociación que se le contrapone “mestizo”-“mexicano”-“clase baja” (García, 2007: 143-149; Acuña, 1976: 57).

Esta serie de prejuicios llegó a constituirse entre fines del siglo XIX y comienzos del XX en el discurso dominante en Estados Unidos acerca del ser de la población de ascendencia mexicana, extensivo tanto a mexicanos residentes en el país del norte, como a personas ya

nacidas en Estados Unidos pero con antecesores mexicanos, ya fuera hijos de migrantes u originarios de los territorios mexicanos perdidos. Este discurso, adverso y denigrante para este grupo, fue alimentado por diversas fuentes autorizadas como instancias oficiales y gubernamentales, por la literatura, publicaciones científicas, el cine, entre otros, y transmitido a una proporción muy importante de la población angloamericana, que, en distinta medida, termina haciéndola parte de su imagen del mundo y de los modos en que entra en contacto con la población que etiqueta como “mexicana”. Es así como en el suroeste de Estados Unidos, “los mexicanos” se constituyeron en una de las principales alteridades en relación con las cuales se definió “la Mismidad” de la población angloamericana poniendo a “lo mexicano” en condición de Otro, de esa realidad que se asume diferente y, por tanto, amenazante.

Esos discursos degradantes tuvieron otro momento de gran desarrollo y difusión en el suroeste de Estados Unidos a comienzos de la década de los cuarenta, cuando se concentraron en la figura del “pachuco” dándose una proliferación de discursos en torno a éste, como posteriormente lo harían en la del “ilegal”. Esos discursos emergentes provenían de variados agentes productores revestidos de cierto grado de autoridad y reconocimiento social que van de publicaciones científicas a tiras cómicas. Pero cantidad no necesariamente significa diversidad, en este caso se establece un discurso mayoritario, dominante, con una tónica compartida por la mayoría de las fuentes productoras de discursos, se trata de un discurso adverso al pachuco que se hace fácilmente extensivo a cualquier persona de ascendencia mexicana residente en Estados Unidos. Esos discursos dominantes adversos a los pachucos alimentaron la animadversión que condujo a los motines en su contra, entre sus principales fuentes se pueden ubicar a: la prensa de mayor circulación, el radio, los cómics, producciones cinematográficas, las autoridades oficiales y sectores de la academia<sup>50</sup>. A continuación se hace una breve revisión de la participación de estos elementos en la configuración de los discursos dominantes acerca del ser de las personas de ascendencia mexicana en general y de los pachucos en particular.

---

<sup>50</sup> Esta revisión no pretende ser exhaustiva; seguramente se podrían encontrar otras muchas fuentes de discursos adversos a los pachucos, pero aquí sólo se pretende retomar las más influyentes.

### 3.2 Los diversos agentes de autoridad y fuentes de procedencia de los discursos adversos y dominantes

#### 3.2.1 El discurso de la prensa: “descripción sociológica”, prescripción de hostilidad y transcripción en forma de motines

Los medios masivos de comunicación de la primera mitad del siglo XX promovieron una serie de prejuicios negativos contra la población de ascendencia mexicana: la prensa, los cómics, el radio y el cine, que con diversos niveles de intensidad, llegaban a la mayoría de los habitantes de Estados Unidos, presentaban una imagen simplista, estereotipada y denigrada de ella.

Como indica Mauricio Mazón, a principios del siglo XX en Estados Unidos estaba en boga el término “delincuencia juvenil”, que daba cuenta del temor por una posible rebelión juvenil contra los padres, las instituciones y las normas de decencia adultas. Esta ansiedad social se elevó con la entrada a la Segunda Guerra Mundial, ya que se consideraba que ésta podía dar el contexto propicio para el advenimiento de la temida rebelión juvenil. Esto, mezclado con los prejuicios anti-católicos, racistas y anti-mexicanos ya existentes, resulta en un patrón de agresión policial contra la juventud de ascendencia mexicana en Los Ángeles que la prensa manipuló para plantear a sus lectores la existencia de una ola de crímenes perpetrados por pandillas de maleantes mexicanos jóvenes, de lo cual, el homicidio de *Sleepy Lagoon* era sólo un caso ilustrativo entre tantos. El tema de la delincuencia juvenil, con toda la ansiedad y preocupación social con que iba acompañado, fue reducido a un problema de bandas de gangsters mexicanos pachucos *zoot-suiters*. De acuerdo con datos oficiales, si bien, en efecto, durante el período bélico hubo un sensible aumento de la delincuencia juvenil, la incidencia delincual de la población de ascendencia mexicana se elevó en una proporción menor a la tasa general (Mazón, 1989: 61, 62).

Tras los incidentes de *Sleepy Lagoon* y durante 1942 y 1943, los cuatros periódicos de mayor circulación: *Los Angeles Daily News*, *Los Angeles Times*, *Examiner* y *Herald Express* (los dos últimos propiedad de Randolph Hearst, quien poseía numerosos periódicos en otras ciudades donde ocurrieron motines raciales) hicieron de los *zoot-suiters* uno de sus temas prioritarios y cotidianos abordándolo como un problema social de delincuencia juvenil y dándole un tratamiento amarillista (Ramírez, 2002: 27). Se exageró en términos numéricos el fenómeno del pachuquismo hablando de “miles de pachucos” organizados en “cientos de

pandillas” tan solo en Los Ángeles. El juicio del *Sleepy Lagoon* fue cubierto con interés por la prensa constituyéndose en un puente entre el sistema jurídico y la sociedad. Se adoptó un tono abiertamente condenatorio contra los enjuiciados, a quienes *Los Angeles Herald Examiner* llamaba “matones” (Madrid-Barela, 1974: 33).

Estos son algunos de los encabezados que el periódico *Los Angeles Times* publicó durante el período transcurrido entre el homicidio del *Sleepy Lagoon* y el inicio de los motines: “Un muerto y un acuchillado en Tumulto Zoot”, “Cuatro bandas Zoot-Suit golpean a sus víctimas”, “Ataques de Zoot-Suiters de Orange County dejan cinco heridos” (Acuña, 1976: 258). La prensa de mayor circulación reportó cada incidente que involucrara a algún *zoot-suiter* retomando exclusivamente la versión de la policía, pero usando un lenguaje de guerra donde las peleas se convertían en “asaltos” y “guerras de bandas”, se hablaba de los *zoot-suiters* y pachucos como “rufianes”, “jóvenes maleantes”, “pandilleros juveniles”, “mafiosos”, “mini gangsters” y “extranjeros” haciendo énfasis en sus atuendos “siniestros y grotescos”, su lenguaje “secreto e ininteligible” y en sus nombres “extranjeros” y por tanto “sospechosos”. Entre uno y otro incidente en que hubiera involucrados *zooters*, se publicaban reportajes acerca de la “sociología de los *zoot-suiters*”. De este modo, la prensa se acercaba a un discurso altamente autorizado como el científico para “salpicarse” de su reconocimiento social y hacer aparecer los negativos juicios de valor y estereotipos publicados sobre los *zoot-suiters* como “información descriptiva” y “explicaciones objetivas”. Durante este período las ventas de los cuatro periódicos de mayor circulación aumentaron significativamente, lo que incrementó aún más su incidencia en la opinión pública (Mazón, 1989: 59; Valdez, 2010: 71).

Tras el homicidio de *Sleepy Lagoon* la población de ascendencia mexicana por primera vez atrae atención mediática importante, aunque “hostil perjudicial e injusta” (Griswold, 2008: 35). La prensa de mayor circulación hace una caracterización del pachuco presentándolo como un personaje que concentra en sí todos los rasgos considerados negativos. Se les caracterizaba como: rufianes, violentos, crueles sociópatas, delincuentes, vagos, fumadores de marihuana, traidores, anti-americanos, la antítesis del joven soldado, evasores del reclutamiento militar (Camarillo, 1984: 65; Mazón, 1989: 69).

Las pachucas no corrían con mejor suerte, eran representadas como la antítesis de la “feminidad americana”: a semejanza de los hombres, se asociaban en pandillas, se les ligaba con gangsters y peleas callejeras, fumaban marihuana, su comportamiento era similar al de los hombres y, o usaban ropa atrevida o ¡usaban el *zoot-suit* de varón! Estas características se



alejaban diametralmente de las normas de género de la época, que exigían patriotismo, actitud maternal, vulnerabilidad e inocencia. Como analiza Ramírez, la prensa se ensañó con las pachucas tanto como lo hizo con sus compañeros varones, se enfatizaban las asociaciones entre ellas y elementos “oscuros”, se llamaba la atención hacia su “piel oscura”, sus abrigos negros, sus faldas negras, su maquillaje cargado y oscuro, todo esto las presentaba como aún más amenazantes. Las asociaciones de la pachuca con “el lado oscuro” era una forma de representarlas como elementos “impuros, extranjeros y, por tanto, subversivos”. En la publicación *La Opinión* se llama a las pachucas “malinches”, haciendo referencia al prejuicio según el cual los mexicanos son traidores (Ramírez, 2002: 16, 23, 12).

Como señala Mazón (1989: 62), durante estos meses la prensa angelina protagoniza una “simplificación simbólica” que transfigura al *zoot-suiter* en “pachuco” en el sentido negativo en que usaba el término, esto es, en una imagen criminalizada del *zoot-suiter*. El término “*zoot-suiter*” era usado por la prensa angelina como representativo de una totalidad, ya que podía identificarse inmediata y completamente con “mexicanos”, o de plano con “enemigo” (*Ibidem*: 52).

A pesar de que estos periódicos se preciaban de ofrecer a sus lectores un “análisis sociológico” del fenómeno del *zoot-suit*, no se mencionaban si quiera las condiciones de marginación y segregación en que vivían la mayoría de quienes los usaban (Madrid-Barela, 1974: 33). De este modo, el discurso de la prensa, basado en gran parte en informes policiales, daba una justificación a las agresivas y sesgadas prácticas policiales, y siguiendo la misma tónica, exigía vigorosamente que las autoridades siguieran una política de “mano dura”. Esto es, ambos discursos se reforzaban mutuamente.

Los reportes de esas bandas criminales de jóvenes mexicanos parecían confirmar algo que las autoridades, la prensa y la literatura llevaban ya tiempo anunciando, por un lado, que la juventud podía convertirse en una amenaza para las normas establecidas, y por otro, confirmaban prejuicios y estereotipos arraigados: que “los mexicanos” eran personas salvajes e inclinadas a la delincuencia y a la traición; la mezcla de ambas características en una persona, la juventud y el origen mexicano, sin duda era visto como una amenaza social.

En una discursiva de guerra se explotó particularmente el prejuicio acerca del carácter traidor y desleal de los mexicanos y sus descendientes caracterizando a los *zooters*-pachucos-mexicanos-descendientes de éstos como anti-patrióticos. Por ejemplo, inmediatamente después del homicidio de *Sleepy Lagoon*, *Los Angeles Times* publicó la declaración de un juez

de una corte juvenil que afirmaba que los delincuentes mexicanos-americanos avergonzaba, y por tanto, traicionaban a América, para la cual eran una desgracia. En el curso de los motines, *Los Angeles Daily News* publicó una declaración de un vocero de la Junta de Producciones en Tiempo de Guerra (*War Production Board*) (WPB), según la cual “Cualquier chico que compre el traje y cualquier persona que lo venda realmente está haciendo una acción anti-patriótica” (Ramírez, 2002: 8). Se enfatizaba en que los *zooters*-pachucos-descendientes de mexicanos eran extranjeros, y por tanto, subversivos. Como analiza Ramírez, la prensa angelina señalaba tres enemigos internos: las “pandillas de pachucos”, los japoneses-americanos y los trabajadores en huelga.

Como ya se ha señalado, en todas las ciudades grandes con bases militares se presentaron casos de violencia de soldados y marinos contra población civil. En las dos semanas precedentes a los motines de Los Ángeles hubo 18 reportes de incidentes violentos que involucraban soldados en el sur de California, siete de los cuales resultaron en alguna muerte y arrestos a personal militar (*Ibidem*: 59; Cosgrove, 1984: 8). Sin embargo, la prensa no cubría con el mismo interés estos sucesos ni vio en ellos otra manifestación de rebelión juvenil como lo había hecho en los *suit-zooters*. Los soldados gozaban de inmunidad y cualquier agresión encontraba alguna justificación, la prensa hablaba de los soldados (dando por sentado que todos ellos eran angloamericanos desconsiderando la gran cantidad de soldados afroamericanos y de ascendencia mexicana) como héroes patriotas, muchachos sanos, atléticos y sencillos sacrificándose por el amor a su país. Mientras que la prensa ensalzaba las virtudes de los soldados llamando a sentimientos de empatía, hermandad y compasión a favor suyo, inducía a un deseo de revancha contra los *zoot-suiters* (Mazón, 1989: 59).

Así pues, desde el homicidio de *Sleepy Lagoon* la prensa construye claramente lo que en este trabajo ya se ha identificado como un discurso Nosotros/Ellos que polariza y jerarquiza dos grupos, constituyendo discursivamente, por un lado, al grupo de “las fuerzas armadas”, compuesto por los jóvenes soldados y marinos, representados como héroes y como el prototipo positivo de la juventud patriótica, reconociendo en ellos únicamente características consideradas virtuosas; en el otro extremo aparece el antihéroe o villano, el grupo de “los pachucos”, envilecido con la misma intensidad con que el otro ha sido enaltecido, el estereotipo negativo del joven criminal adicto a las drogas, un oscuro personaje al mismo tiempo inferior y dañino. Se trata de un discurso del tipo NUESTROS muchachos vs. ESOS

extranjeros: los americanos, blancos, patriotas, sanos, limpios, uniformados, de cabello corto vs. los extranjeros, no-blancos, anti-patriotas, vagos, viciosos, *zooters*.

Este discurso implicaba una simplificación y esquematización de las relaciones entre *suit-zooters* y elementos militares planteando a ambos personajes como una antinomia, como si se trataran de categorías opuestas por definición y mutuamente excluyentes, encubriendo que entre las fuerzas militares había una proporción significativa de jóvenes de ascendencia mexicana que antes de haber sido reclutados, o aún en sus períodos de licencia, eran parte de la cultura *zoot-suit*, y encubriendo que también existían bandas de blancos angloamericanos *zoot-suiters*. Esto es, la asociación *zoot-suiters*-pachucos-mexicanos-mafiosos-antipatriotas era tan ficticia y fabricada mediáticamente como la dicotomización *zoot-suiters*/personal militar. Esto refiere a la capacidad social de construcción de la realidad que tienen los discursos autorizados, que ha sido desarrollada en el capítulo previo. El discurso dominante del momento desconsideraba por completo que ambos grupos compartían características básicas como la juventud, pasar por un momento común de construcción de la identidad individual, de maduración y rebelión, y no reconocía ningún vínculo posible entre ambos, en cambio, la relación entre ellos se planteaba en términos de absoluto antagonismo (Mazón, 1989: 8). Como se ha planteado en capítulos previos recuperando a Tajfel, la categorización maximiza las diferencias y minimiza las semejanzas entre clasificaciones.

Del mismo modo, como analiza Ramírez (2002: 16 y 17), la pachuca es construida por la prensa como la villana y anti-heroína, como lo opuesto de la “patriota femenina”, la mujer que se queda al cuidado del hogar familiar mientras espera el regreso de los hombres tras la guerra, así como la antítesis de “*Rose the rivetier*” (Rose la remachadora), el modelo de la mujer que “sacrifica su naturaleza femenina” para entrar al mundo laboral bajo el lema “¡Nosotras podemos hacerlo!” (*We can do it!*) de la propaganda oficial y encargarse de aquello que los hombres en combate no pueden hacer. En un discurso nosotras/ellas se presenta a la “patriota femenina” y a “*Rose the rivetier*” como los prototipos positivos de la mujer estadounidense, y a la pachuca como el estereotipo negativo de la extranjera que, en lugar de concentrar sus energías en el esfuerzo bélico, se entretiene maquillándose en exceso, luciéndose en minifaldas y agrupándose en pandillas de maleantes, parranderos y drogadictos. En realidad, muchas de esas prototípicas remachadoras eran jóvenes de ascendencia mexicana, pero como se ha expuesto en este trabajo, los prejuicios y estereotipos suelen ser reduccionistas, imprecisos, y en muchas ocasiones, infundados.

De este modo se va encendiendo la animosidad de la población angloamericana y de una parte de la mexicana-americana contra los *zoot-suiters* que dará pie a los motines de Los Ángeles que ocurrirían menos de un año después del homicidio de *Sleepy Lagoon* y 5 meses después de que en primera instancia se encontrara culpables a los acusados. La prensa tuvo un papel fundamental en el estallido mismo de la violencia. El 3 de junio un grupo de marinos armados con piedras, cadenas y otros objetos salieron en busca de *suit-zooters* después de que la prensa publicara una nota que nunca fue confirmada acerca de un grupo de pachucos que había atacado y herido a marinos. Esto marca el comienzo de los sucesos violentos, en el curso de los cuales la prensa permaneció muy activa dándoles seguimiento puntual, anunciando cada supuesto futuro ataque de los *zoot-suiters*, y presentando a los soldados y marinos participantes como héroes que se defendían y protegían a la ciudad de la desatada violencia de estos “maleantes”, por lo que les daban ánimos y felicitaban. El día más violento de los motines, el 7 de junio de 1943, uno de los encabezados de *Los Angeles Daily News* rezaba “Los jefes de los *Zoot-Suits* preparándose para atacar a la Marina”, mientras que uno de los titulares de *Los Angeles Times* era “Los *Zoot-Suiters* aprenden la lección en pelea contra Miembros del Ejército” (Acuña, 1976: 258).

El discurso de la prensa iba de lo pretendidamente “descriptivo” -por ejemplo con los “análisis” presentados como “sociológicos” acerca del fenómeno de los *suit-zooters*- a lo abiertamente prescriptivo: de acuerdo con Mazón (1989: 76), en el curso de los motines un periódico publicó un instructivo acerca de cómo despojar a alguien de su traje *zoot* (*de-zoot a boy*), en donde se indicaba quitar a la fuerza el pantalón y saco para rasgarlos o quemarlos, y finalmente, cortar el largo cabello de los *zooters*. En este caso, las autoridades, la policía y la prensa “describieron” a los *zoot-suiters* como los enemigos internos de América, prescribieron más o menos abiertamente la hostilidad y desconfianza frente a ellos, y ese discurso adverso y degradante quedó transcrito en la multitud de militares y civiles que los atacaron el 7 de junio en Los Ángeles, así como entre quienes sentían justificado el ataque.

En los dos días sucesivos al fin de los motines de Los Ángeles, el 8 y 9 de junio de 1943, el periódico *Daily News* parecía dar una sólida justificación a los ataques realizados por personal militar y por civiles: los *zoot-suiters* no sólo eran anti-patriotas, eran parte de las fuerzas fascistas contra las que se luchaba en la guerra. En sus publicaciones de esos días se podían leer líneas como “Agentes del Eje han fomentado bandas en Los Ángeles”, o “son los [*zoot-suiters*] el tipo de juventud exuberante que Hitler encuentra útil” (Mazón, 1989: 79; Ramírez, 2002: 8). De este modo quedaba confirmado que los militares y civiles que habían agredido a

personas de ascendencia mexicana, *zoot-suiters* y no, habían actuado como auténticos héroes y patriotas contribuyendo al esfuerzo bélico desde el frente interno. Habían hecho precisamente aquello que debían hacer, aquello que les había sido prescrito por agentes de autoridad como la prensa y el cine. Las poco honrosas filiaciones políticas que se achacaba a los *zoot-suiters* embonaban perfectamente con y reforzaban el viejo prejuicio que caracterizaba al mexicano como traidor.

*Los Angeles Times* publicaba los días 11 y 18 de junio artículos destinados a desmentir que los motines hubieran tenido como móvil la discriminación racial, asegurando que tal afirmación no era más que propaganda comunista (Acuña, 1976: 259; Cosgrove, 1984: 13).

Otro medio masivo impreso que intervino en los sucesos fue nada menos que los cómics. Estados Unidos conoce el cómic precisamente durante el período de la Segunda Guerra Mundial y entra con gran fuerza en el gusto y el consumo de su población. Se calcula que en 1944 la industria del cómic representaba un mercado de un billón de dólares, y que en este período se desarrollaron especialmente dos grupos diferentes de consumidores: niños y personal militar. Las tiras cómicas de los periódicos y las revistas de cómics absorbían gran parte de la lectura total de la sociedad estadounidense de la época, para millones representaban su única lectura y, por lo tanto, su principal fuente de información. Incluso la Oficina de Información de Guerra de Estados Unidos imprimía su propia revista de cómics, lo que habla del potencial propagandístico de este medio. La mayoría de los cómics mantenía un tono chauvinista y xenófobo reflejo de la situación de guerra internacional que se vivía reforzando estereotipos y visiones simplistas de los acontecimientos (Mazón, 1989: 32).

El cómic dominical “Pequeño Abner” (*Li'l Abner*) de Al Capp fue el tercero más popular durante la guerra. En mayo de 1943, un mes antes de los motines de Los Ángeles uno de sus números lleva por título “*Zoot-Suit Yokum*” y su argumento plantea una conspiración de los fabricantes de la ropa de *zoot-suit* para tomar el control económico y político de la ciudad consistente en crear un gran héroe nacional que haga continuas proezas públicas siempre vestido con *zoot-suit*. Los conspiradores saben que la persona que encarne al héroe tendrá que arriesgar su vida constantemente, por lo que buscan al “hombre con el IQ más bajo de América” y eligen al Pequeño Abner, el protagonista de la serie, quien acepta adoptar la identidad del falso héroe “*Zoot-Suit Yokum*” a cambio de ocho dólares semanales. Las falsas proezas del héroe *zoot-suiter* provocan que millones adopten el traje como su vestuario cotidiano, una “*zoot-suit manía*” que deja millones de dólares a los fabricantes (*Ibidem*: 34,35).

Hasta aquí el argumento presenta una visión denigrada de los *zoot-suiters* sugiriendo que los usuarios del traje son los más tontos que caen en la trampa de los fabricantes que han impuesto una moda para vender. Esto es, la moda del *zoot-suit* es presentada como vana, vacía e impuesta por intereses económicos ilegítimos. Además, como resulta evidente, reafirma la idea promovida por la prensa acerca de que los *zoot-suiters* estaban invadiendo y tomando el control de Los Ángeles.

Pero posteriormente, siguiendo el estilo de la historieta, hay un giro inesperado del argumento. Los fabricantes de “ropa conservadora” dan un contragolpe a sus competidores haciendo pasar a un ex-convicto que ha cometido una atrocidad por el héroe *Zoot-suit Yokum* acabando con su buena reputación y provocando una contundente reprobación generalizada a todo lo asociado al *zoot-suit*. La última viñeta del cómic anuncia la decisión del gobernador de prohibir el uso del *zoot-suit*, que es exactamente lo que sucedería un mes después una vez acontecidos los motines, por considerarlo un “regreso a la barbarie” y una “monstruosidad pública”. La última viñeta muestra, además, los siguientes encabezados: “La última fábrica de *Zoot-Suits* se va a la quiebra”, “Las multitudes adversas al *Zoot-Suit* continúan aplastando tiendas de *Zoot-Suits*” y “El último *Zoot-Suit* preservado por el Instituto Smithsonian para ser exhibido en la sección ‘cámara de los horrores’” (*Ibidem*: 36, 47, 51).

En esta parte del argumento, la representación negativa acerca del *zoot-suit* y sus usuarios ya es mucho más frontal al hablar de él como de un “regreso a la barbarie”, lo cual encaja con el prejuicio anti-mexicano existente con anterioridad a los años 40 que identifica a lo mexicano con lo atrasado y pre-moderno. La prescripción de la historieta para que las autoridades y la población aniquilen la cultura del *zoot-suit* es prácticamente explícita, la misma por la que los periódicos de mayor circulación clamaban y que fue obedecida puntualmente un mes después por las autoridades de Los Ángeles que prohibieron el uso del traje, y por los soldados, marinos y población civil que atacaron a *zoot-suiters* y otras personas de ascendencia mexicana.

Otro medio masivo de comunicación que desempeñó un papel de cierta importancia en los sucesos violentos fue el radio. Antes, durante y después de los motines, la mayoría de las estaciones de radio local hacían eco del discurso dominante repitiendo insultos contra los mexicanos llamándolos con epítetos despectivos como “flojos”, “tuberculosos” y “sifilíticos”, y pidiendo a las autoridades sus intervención para terminar con la oleada de delincuencia juvenil mexicana (Zaragoza, 2011: 230).

### 3.2.2 El cine: Discursos que justifican jerarquías sociales

El cine fue otra fuente muy importante productora de discursos, no específicamente acerca de los pachucos, pero sí acerca de la población de ascendencia mexicana en general. Para el momento en que la industria del cine se establece en Estados Unidos ya existía un vigoroso prejuicio anti-mexicano -lo cual ya se ha desarrollado- que el cine difundió y reforzó. Las primeras imágenes de minorías raciales en el cine estadounidense se pueden rastrear a principios del siglo XX cuando se empieza a representar a indígenas norteamericanos, afroamericanos, asiáticos y mexicanos. Todos fueron presentados de forma muy estereotípica como culturalmente inferiores, conformistas y violentos. Esta fórmula resultó económicamente muy rentable al encontrar buena aceptación entre el público (Maciel, 2000: 35).

Desde comienzos del siglo pasado se pueden encontrar múltiples personajes mexicanos, los cuales son representados de manera idéntica ya sea que residan en uno u otro lado de la frontera. Durante las primeras décadas del siglo, cinematográficamente se les representaba, con muy escasas excepciones, como “villanos débiles” que eran “derrotados por el proceso civilizador estadounidense”, arrastraban los defectos de ser flojos, iletrados, poco interesados en su superación personal, y con una sola cualidad: su aptitud para los trabajos más duros. Las mujeres, por su parte, eran representadas como carentes de valores morales, de malos sentimientos y únicamente interesadas en la búsqueda de placer carnal. Durante ese período, como señala David Maciel (*Ibidem*: 37), se pueden encontrar las siguientes figuras estereotípicas de personajes de ascendencia mexicana: el bandido revolucionario, el *latin-lover*, el peón indígena durmiendo bajo su sombrero recargado en un cactus y la mujer fatal.

De acuerdo con el historiador (*Ibidem*: 27), así como el discurso cinematográfico que representaba al indígena norteamericano como un ser salvaje, cruel e indomable sirvió para justificar su exterminio, el discurso anti-mexicano en el cine ayuda a hacer aceptable la subordinación en que vive la población de ascendencia mexicana. “Los estereotipos del cine contribuyeron a mantener al chicano ‘en su lugar’, es decir en su condición de mano de obra barata útil para las necesidades de la economía nacional”.

Durante la década de los 20 se desarrolla todo un género de cine anti-mexicano, el cine de *greasers*. Como se ha señalado previamente, este término se usa con un sentido despectivo para nombrar a las personas morenas de ascendencia mexicana y estuvo presente en los

títulos de múltiples películas como *Tony the Greaser (Tony el greaser)*, *Greaser's Revenge (La venganza del greaser)*, *Guns and Greasers (Armas y greasers)*. Los *greasers* eran villanos protagonistas de robos, raptos y actos violentos, caracterizados como traicioneros, vengativos, avariciosos y lujuriosos, eran la contraparte de los héroes angloamericanos que poseían todo tipo de virtudes. La representación construida por estas películas es que la tranquilidad de los angloamericanos habitantes del suroeste es constantemente perturbada por esos *greasers* picapleitos (*Ibidem*: 39). Se trata de un discurso NOSOTROS/ELLOS similar al que estaba presente en la prensa, pero con sus propias etiquetas y categorías que contraponen, polariza y jerarquiza: *greasers* vs. blancos

En las producciones en que el *greaser* es representado de manera más positiva puede existir uno de entre tantos con un comportamiento aceptable, por lo que puede recibir ayuda de los anglos y con ello llegar a triunfar. Esta representación es igualmente degradante y establece con aún más rigidez la subordinación del mexicano al anglo, ya que presenta al mexicano y sus descendientes como seres inferiores que para superarse precisan de la ayuda y buena voluntad de los angloamericanos. Encontramos aquí un caso de lo que el capítulo previo se ha definido como “violencia encubierta”, esto es, formas discursivas que sostienen representaciones negativas acerca de los descendientes de mexicanos, pero deslizadas con disimulo y de una forma enmascarada que permite mantenerse dentro de un lenguaje políticamente correcto y hasta afectivo característico del paternalismo.

El género *greaser* recibió gran apoyo de los productores de Hollywood y les supuso un gran éxito financiero. Para la década de los 30 estas películas dejaron de producirse sin que eso implicara una variación de los viejos estereotipos y discursos prejuiciados (*Ibidem*: 38-40).

Durante la Segunda Guerra Mundial se da un viraje que se explica, de un lado, por la adopción de la “política del buen vecino” en la industria fílmica desde mediados de los 30, y de otro, por el interés de la industria por ampliar su público latinoamericano ante la reducción del consumo europeo a causa de la guerra. Esto erradica momentáneamente las caracterizaciones negativas de los personajes de ascendencia mexicana. Durante este período incluso se pueden encontrar películas que hacen una caracterización positiva de ellos, tales como *The Fighting Seabees* y *The Story of GI Joe*, que muestran la valentía de los soldados de ascendencia mexicana durante la guerra (*ibidem*: 42-53).

Es así que la industria fílmica no se suma a los discursos adversos a los pachucos; durante el período en que este fenómeno cobra fuerza, Hollywood trataba de evitar las



representaciones ofensivas contra el país vecino y su gente, por lo que no retoma al pachuco como figura a ridiculizar o satanizar, como sí lo hicieron otros agentes productores de discursos autorizados. Como se ha señalado en el capítulo previo, en la sociedad no existe *un* único y monolítico grupo dominante, sino una multiplicidad mayor o menor de grupos a los que es posible considerar de este modo por el poder de influencia social que detentan en campos sociales delimitados; cada uno de los grupos dominantes promueve sus propios intereses, que no necesariamente resultan convergentes, y que incluso pueden llegar a contraponerse y entrar en enfrentamiento. Eso sí, la industria fílmica contribuyó durante los primeros 35 años del siglo XX a difundir y reforzar el prejuicio anti-mexicano previamente existente y en el que convergía con el discurso de otros grupos dominantes.

Al término de la guerra, Hollywood volvió a las mismas figuras estereotipadas de mexicanos y no es sino hasta los 60 que se desarrolla la imagen del pandillero de ascendencia mexicana que, junto con la del narcotraficante, es hasta la actualidad el estereotipo que ha recibido más resonancia fílmica (*Ibidem*: 53-66). Aunque también es a partir de la década de los 60 que empiezan a aparecer producciones que ofrecen una representación más compleja y multifacética de los descendientes de mexicanos, acerca de lo cual se hablará el próximo capítulo.

### 3.2.3 Fuente oficial: violencia encubierta que escribe la historia

Otra fuente productora de discursos dominantes adversos tanto al pachuco como a la población de ascendencia mexicana es la que se podría llamar “oficial”, esto es, las declaraciones, pronunciamientos y discursiva de las autoridades oficiales (gubernamentales, militares o policiales), que también contribuyeron a moldear las representaciones que la población estadounidense tenía acerca de ellos.

De acuerdo con Esperanza García (2007: 104, 107), el discurso político fundacional de Estados Unidos, en lo que respecta a la etnicidad, se halla dentro de la narrativa de lo que después se conocería como el “paradigma del crisol de razas” o del “crisol étnico”, presente en el pensamiento de personajes como Benjamin Franklin o Thomas Jefferson. Este paradigma recubre la retórica oficial estadounidense a todo lo largo del siglo XX, además de haber permeado con gran fuerza el ámbito académico y la opinión pública. Este discurso encierra una fuerte carga normativa, ya que proscribía un proyecto de nación basado en la unidad y

homogeneidad cultural, de modo que todos aquellos que formen parte de la nación compartan un mismo sistema de disposiciones prácticas y morales, un mismo *ethos* consensuado, el *ethos* americano.

En un país étnicamente tan diverso como Estados Unidos, ese *ethos* resulta de un ejercicio intercultural que ha sido representado usando la metáfora del “crisol de razas” (*melting pot*), esto es, un caldero en el que todos los elementos de la diversidad cultural se “fusionan” o “funden” hasta que resulta una síntesis, una única y uniforme “nueva raza”<sup>51</sup>. Ese ejercicio de síntesis cultural se hace sin ninguna forma de privilegio por cualidades de nacimiento o herencia, sino basado en un sistema meritocrático que evalúa los logros individuales en una equitativa y abierta competencia que todos reconocen como válida y justa, por lo que la “nueva raza” con su *ethos* resultante sólo integra los “mejores y más valiosos” elementos culturales, y lo anglo siempre termina por predominar en la mezcla. Como han señalado perspectivas críticas al modelo del crisol étnico, en la “mezcla uniforme” resultante hay tres grandes exclusiones: la de los afroamericanos –la que ha recibido más atención–, la de los amerindios y la de los mexicanos (*Ibidem*: 112).

El discurso del crisol étnico tiene un carácter anglocéntrico que prescribe la asimilación para los “grupos minoritarios”. El llamado crisol implica, no tanto que cada grupo étnico haga su contribución cultural, sino más bien, que acepte la superioridad de la cultura anglosajona, y como consecuencia, abandone inmediata y definitivamente su cultura de ascendencia para amoldarse al estándar anglo y abrazar al resultante “credo americano”, que de acuerdo con Samuel Huntington, consiste en un conjunto de valores políticos o en un *ethos* social, que se establece en sus fundamentos desde el siglo XVIII y prevalece sin cambios sustanciales hasta la actualidad, y cuyo contenido es de corte liberal, democrático, igualitario, individualista y anti-autoritario (*Ibidem*: 105, 118).

Los primeros acercamientos de las autoridades gubernamentales estadounidenses hacia la población de ascendencia mexicana parecen ir guiados precisamente por el discurso del crisol

---

<sup>51</sup> De acuerdo con García (2007: 108, 109), la metáfora aparece por primera vez en 1908 en una obra teatral del inmigrante judío Israel Zangwill que lleva por título *The melting pot* (El crisol de razas). El protagonista de la obra exclama: “Sí, el este y el oeste, el norte y el sur la palma y el pino, el polo y el Ecuador; así el Gran Alquimista los funde y fusiona mediante su flama purificadora. Aquí se reunirán todos para construir la República del Hombre y el Reino de Dios ¿...cuál es la gloria de Roma y Jerusalén en donde todas las naciones y razas vienen a orar y a recordar el pasado, comparada con la gloria de América, adonde todas las razas y todas las naciones vienen a laborar y a ver hacia adelante?” (García, 2007:108, 109).

étnico. Uno de esos primeros acercamiento se da en 1911 cuando el gobierno federal establece la Comisión de Inmigración y Alojamiento destinada a la investigación en torno a las condiciones laborales y de vivienda de los inmigrantes en California, la mayoría de los cuales provenían de México. Esta comisión contaba con la colaboración de agencias gubernamentales, universidades y voluntarios tanto religiosos como civiles. En el marco de esa comisión, desde la finalización de la Primera Guerra Mundial y hasta la década de los 30, se establecieron en varios estados y ciudades “programas de americanización” dirigidos a las amas de casa de ascendencia mexicana, de ellos, el de Los Ángeles fue el más grande (Sánchez, 1993: 96-100).

La perspectiva de estos programas era presentada por sus promotores como “progresista” debido a que se oponían a la expulsión o marginación de la población de origen mexicano y, en cambio, buscaban la mejora de las condiciones para que pudieran asimilarse a los valores angloamericanos dominantes. Además de clases de inglés, se enseñaba a las amas de casa buenos hábitos alimenticios e higiénicos de acuerdo con las costumbres angloamericanas más aceptadas. Sin embargo, las trabajadoras sociales que hacían de maestras eran prevenidas al ser capacitadas de que su tarea sería ardua, ya que las mujeres de ascendencia mexicana seguían la “filosofía del menor esfuerzo”, por lo que eran “sucias”, lo que explicaba la mala salud de ellas y sus familias. Se les advertía que uno de los principales retos sería lograr que sus alumnas tomaran la responsabilidad de la planificación familiar debido a su “primitiva sexualidad”, a su “ignorancia”, “sentimentalismo” y a la religión católica que profesaban y que desalentaba el control de la natalidad (*Ibidem*: 102 y 103).

De esta manera se transmitía a población angloamericana y a la propia población de ascendencia mexicana una definición del *ser* de “LAS mexicanas” que no era más que una nueva presentación del viejo estereotipo del mexicano flojo y sucio, así como del prejuicio angloamericano contra la religión católica. Sin embargo, este discurso sí encuentra una cualidad importante en las mexicanas: la maleabilidad, aprovechada por los programas de americanización que planteaban el progresivo abandono de la cultura mexicana, percibida como inherentemente inferior, para acercarse a la estadounidense tras una intensa educación. Las habilidades adquiridas por las mujeres de ascendencia mexicana en el marco del programa también les serían útiles fuera de la casa, ya que les permitirían ejercer trabajos como meseras o trabajadoras domésticas, lo que alejaría a sus familias de la caridad, trayendo beneficio tanto público como privado (*Ibidem*: 104).

Este discurso “progresista”, en efecto, parece buscar la integración de la población de ascendencia mexicana, pero hasta abajo de ella, para asegurar que desempeñen con lealtad los trabajos más duros y con salarios más bajos (*Ibidem*: 106 y 107). Llamar a las mexicanas “sucias”, “flojas”, “sentimentalistas” e “ignorantes” da un fundamento a ese posicionamiento inferior y recuerda a todos, en especial a ellas mismas, “cuál es su lugar” en la sociedad estadounidense. Encontramos aquí una vez más una forma de violencia encubierta que tras un discurso que se reivindica como progresista y proteccionista desliza disimuladamente una representación muy negativa de las mujeres de ascendencia mexicana y la idea de que su cultura de origen es inherentemente inferior por lo que la deben abandonar para “civilizarse” siguiendo los parámetros anglos.

El discurso “progresista” y “amistoso” de los programas de americanización pierde fuerza a comienzos de los 30, cuando tras la Gran Depresión se tomó a los “extranjeros”, gran parte de los cuales eran de ascendencia mexicana, como chivos expiatorios a los que se culpaba de todos los problemas de desempleo. Entre 1931 y 1934 se implementaron los programas de “Operación Deportación” y “Repatriación voluntaria”, que con el uso del convencimiento, la intimidación y la coerción expulsaron a unas 500,000 personas mexicanas o de ascendencia mexicana, muchas incluso ciudadanas estadounidenses, logrando revertir la migración masiva que se dio durante el período de la Revolución Mexicana (Acuña, 1976: 237 y 238; García 2007: 175 y 176).<sup>52</sup>

La juventud de ascendencia mexicana propiamente aparece en la atención discursiva de las autoridades de la Ciudad de Los Ángeles a partir del homicidio de *Sleepy Lagoon*; es a partir de ese momento que empiezan a emitir con intensidad y regularidad discursos que dieran fundamento y justificación a las prácticas de agresión policial mantenidas en su contra. De hecho, uno de los momentos más significativos en el juicio que sucedió al homicidio es precisamente la declaración de Edward Duran Ayres, Teniente del Departamento de Policía de Los Ángeles. Su testimonio toma la forma de una reflexión acerca de los determinantes genéticos y raciales causantes de la actitud violenta y delincencial de la juventud “mexicana”. Asegura que los indígenas mexicanos tienen una procedencia “oriental”, por lo que presentan las principales “características orientales”, de manera particularmente notoria su “desconsideración por la vida humana” ejemplificándolo con los sacrificios humanos de los

---

<sup>52</sup> Datos oficiales hablan de 300,000 expulsados, pero estimaciones de historiadores chicanos hablan de 500,000 (Acuña, 1976: 238; García, 2007: 175).

aztecas. Reconoce que la marginalidad económica y social en que viven ejerce una influencia en el perfil delincucional del mexicano, sin embargo, el factor determinante es, sin duda, el biológico. Como asevera Mauricio Mazón (1989: 22), “el reporte de Ayres retrataba a los mexicano-americanos y mexicanos como un pueblo contaminado condenado a la inferioridad racial y a la marginación”.

Siguiendo lo planteado en el capítulo previo, el Teniente Ayres puede considerarse un agente investido de una autoridad oficializada con la competencia social para hacer discursos revestidos de antemano de reconocimiento público. Competencia que pone en práctica en su testimonio, definiendo lo que “los jóvenes mexicanos” *son* en la temporalidad de lo eterno, imputándoles de manera inobjetable un *ser* irrebutable e imponiendo una caracterización fija y normativa del pachuco, su manifestación extrema: los pachucos *son* como el resto de los mexicanos, esto es, violentos, inhumanos y proclives a la comisión de delitos; están racial y atemporalmente condenados a *ser* de ese modo a causa de sus orígenes indígenas y orientales.

A pesar de que evidentemente el testimonio de Ayres es una versión más del viejo prejuicio acerca del salvajismo de los mexicanos, lo presenta con un hálito de cientificidad. El teniente busca apoyo discursivo en otra fuente de autoridad: la ciencia, a cuyas aseveraciones -como se ha señalado ya retomando a Moscovici- se suele otorgar un carácter fáctico. Recurre a otra voz autorizada que aseptice y dé un cariz puramente descriptivo a los prejuicios valorativos que expresa mezclando consideraciones de índole biológica, antropológica, histórica y sociológica.

Como explicación última de la incidencia delictiva entre la juventud mexicana da un argumento supuestamente antropológico acerca de su “procedencia oriental”, esa orientalidad que es la antítesis de la civilización y la cultura que toma cuerpo en una sola palabra: Occidente. Como se ha abordado en el Capítulo I, las categorías Occidente y Oriente no son simples e inocentes designaciones geográficas, son principios de jerarquización que instituyen, dividen, separan y polarizan grupos. Ayres activa este principio de jerarquización en su discurso testimonial ubicando a “los mexicanos” en la posición inferior, la del salvaje, y peor aún, en el lado oscuro dentro de la posición inferior: no sólo son inferiores en sus niveles de civilidad, son malos y peligrosos. El Teniente pone a la mesa construcciones discursivas que presenta como meramente descriptivas y con bases científicas, pero que al provenir de un

agente autorizado no se quedan en eso, sino que terminan tomando la forma de un poder que prescribe, que en este caso, se traducen en sentencias judiciales condenatorias.

Los motines de Los Ángeles implican un punto de inflexión, en el que distintas agencias gubernamentales estadounidenses prestan atención por primera vez a la juventud de ascendencia mexicana residente en el país. Tras los acontecimientos violentos, las autoridades federales y locales de Los Ángeles empezaron a hablar de “hispanohablantes”, “hispanos” o “latinos” (Griswold, 2008: 19). Distintos comités y agencias gubernamentales llevaron adelante sus propias investigaciones para indagar acerca de lo sucedido en los días de las agresiones, contribuyendo a esa proliferación de discursos acerca de los *zoot-suiters* y pachucos que se ha venido reseñando.

Uno de los estudios más intensivos acerca de la población de origen mexicano residente en Los Ángeles fue realizado en 1945 por el FBI con motivo de los llamados motines. El reporte conclusivo hace referencia, para desmentirla, a la declaración hecha durante el juicio de *Sleepy Lagoon* por el Teniente Ayres, aunque sin mencionar su nombre. Se asegura que su declaración va en contra del auténtico conocimiento antropológico, ya que afirmar que los mexicanos proceden de malos ancestros es ir demasiado lejos; en cualquier grupo cultural hay algunos de sus integrantes que nacen “subnormales”, sin que eso los haga “malos” o tendientes a la delincuencia.

El reporte conclusivo de la investigación incluye comparaciones raciales acerca del coeficiente intelectual: el coeficiente promedio de los alumnos mexicanos en escuelas de Los Ángeles era de 90, el de los afroamericanos de 94 y de 104 el de los blancos. Se afirma que el mexicano de clase baja se guía más por lo que le dicen sus sentidos que por criterios racionales, es un “realista” y “oportunista” que disfruta del momento presente al máximo dejando todo lo poco placentero para el “mañana”, que quizá nunca llegue; sus delitos suelen ser simples y elementales, por lo que difícilmente pueden representar una amenaza subversiva para el gobierno estadounidense. Respecto de los motines se concluyó que el fenómeno de delincuencia juvenil que los había desatado era manifestación de una etapa predecible en la rebelión generacional y cultural de los inmigrantes (Mazón, 1989: 103-105).

La discursividad del reporte del FBI también busca cobijarse con la autoridad de la ciencia, y responde a los testimonios de Ayres con un “mejor y más auténtico conocimiento científico”. Es precisamente a través de “pruebas científicas” que se justifica la estratificación social de Estados Unidos: los negros y los descendientes de mexicanos suelen tener los peores

trabajos, no por marginación o discriminación racial, sino porque naturalmente tienen capacidades inferiores con respecto a “LOS blancos”, lo cual demuestra su menor coeficiente intelectual, de modo que sólo se trata de “mantener las cosas en su sitio”. Este discurso recubierto por un esmalte de científicidad y objetividad no es sino la reproducción y confirmación del viejo prejuicio dominante en Estados Unidos contra los mexicanos y sus descendientes que los representa como necesaria e inherentemente tontos, ignorantes, conformistas y flojos.

El reporte del FBI también desmiente las publicaciones periodísticas que afirmaban que los *zoot-suiters* estaban al servicio del Eje y de Hitler. Como se ha abordado en el capítulo previo, no se puede hablar de *el* discurso dominante como algo monolítico, debido a que hay una pluralidad de grupos dominantes, también lo hay de discursos dominantes. En torno a las filiaciones políticas de los *zoot-suiters*, los discursos dominantes iban de presentarlos como abominables nazis y sinarquistas al servicio de Hitler, a verlos como demasiado torpes y primitivos como para tener posiciones políticas propias. Ambas vertientes siguen siendo discursos adversos contra ellos.

Esta, aunque no es la versión que representa a LOS jóvenes de ascendencia mexicana de clase trabajadora como peligrosos pandilleros, tal como lo hacía la prensa, sigue siendo un discurso muy degradante en el que se les presenta como un grupo que concentra en sí un gran conjunto de características consideradas negativas: *son* oportunistas; *son* más sensibles que racionales, activando un criterio de jerarquización que valora lo racional por encima de lo sensitivo o emocional; y además, *son* menos inteligentes que los blancos, lo que los hace inofensivos. Esta negativa representación hace alusión de manera alternada y ambigua a “los jóvenes de ascendencia mexicana”, a “los mexicanos de clase trabajadora”, a “los jóvenes de ascendencia mexicana y clase trabajadora” a “los pachucos” y a “los mexicanos” en general. De modo que se tratan de discursos autorizados para definir el *ser* de diversos grupos, pero cuyos alcances no están nítidamente establecidos y que pueden llegar a hacerse extensivos hasta el nivel de LOS mexicanos.

Las autoridades de la ciudad de Los Ángeles hicieron su propia investigación acerca de los motines, determinando que durante los violentos días de principios de junio, los blancos de ataque habían sido gangsters nacidos en Estados Unidos, no mexicanos, por lo que los llamados motines no habían tenido un carácter racial, sino que eran un tema de delincuencia juvenil. El gobierno federal concordó con esta perspectiva y señaló que la delincuencia juvenil

era una problemática de índole local. Además, las autoridades locales de la ciudad de Los Ángeles determinaron que ni las fuerzas del Eje ni los Sinarquistas habían tenido participación en los eventos. Las autoridades mexicanas se dieron por satisfechas con estas conclusiones (Griswold, 2008: 46 y 47; Cosgrove, 1984: 12).

Finalmente, el gobernador de California, Earl Warren ordenó la conformación de un comité ciudadano encargado de investigar lo sucedido en los motines; resulta pertinente contrastar los reportes de las diversas autoridades recién reseñados con el resultado de esta investigación por una comisión de ciudadanos. Se afirma que en realidad nunca existió ninguna oleada de crímenes encabezados por pandillas de mexicanos, que el número y severidad de los delitos cometidos por *zoot-suiters* se había exagerado, que no se había encontrado evidencia de que sus bandas se dedicaran a actividades delictivas, y se culpa a la prensa de la ciudad por usar un lenguaje racista, así como por criminalizar a los *zoot-suiter* mexicanos y afroamericanos (Zaragoza, 2011: 230).

Los eventos violentos fueron denominados por las autoridades como los “motines del *Zoot-suit*” o “disturbios del *Zoot-suit*” (*Zoot-suit riots*), nombre con el que han pasado a la historia. Acuña considera que este nombre es una falsedad y una distorsión de la historia; Madrid-Barela (1974: 32) por su parte, lo tacha de eufemístico, ya que su nombre correcto debió haber sido “motines anti-mexicanos”. El término que parece referir asépticamente a un suceso histórico, sugiere que los *zoot-suiters* fueron sus responsables, y no las principales víctimas, que era precisamente el discurso dominante promovido por la prensa y secundado por las autoridades locales y federales; con el nombre oficial se ejerce una forma de violencia encubierta que culpabiliza a las víctimas dando algo así como un giro discursivo a los sucesos históricos. Estos agentes contaban con el suficiente reconocimiento social para dar el nombre autorizado a los eventos imponiendo con ello una forma de percibirlos, la única considerada válida por la mayoría en Estados Unidos en los 40. Detrás del nombre oficial se alberga toda una imagen del mundo que representa a los *zoot-suiters* como violentos vulneradores del orden.

Ya fuera que los discursos revisados en este subapartado se hicieran públicos o no, los prejuicios que encontramos en ellos estaban detrás de las políticas públicas implementadas en materia de “la minoría mexicana” garantizando la permanencia del sistema segregacionista.



### 3.2.4 Fuente académica y científica: El *zoot-suit* es declarado patológico

De acuerdo con García (2007: 107, 116), desde el siglo XIX y hasta la primera mitad del siglo XX, el del crisol étnico fue el paradigma dominante para analizar los temas de inmigración y etnicidad en el ámbito académico; se halla presente de manera más o menos velada incluso en la obra de Talcott Parsons, el sociólogo estadounidense más reconocido en el siglo xx, y sigue teniendo importantes resonancias en connotados autores contemporáneos como Samuel Huntington.

Como se ha señalado previamente, la mexicana es precisamente una de las tres grandes exclusiones del *melting pot* americano, lo cual se deja sentir en la historiografía angloamericana que hasta la década de los 60 excluye mencionar a la población de ascendencia mexicana como parte de la historia de la sociedad estadounidense. Los primeros intereses de la academia estadounidense por esta población se relacionan con estudios sobre inmigración que comienzan a aparecer en la década de los 20 analizando lo que denominaban “el problema mexicano”. Como han señalado diversos especialistas contemporáneos, esos primeros estudios estaban llenos de prejuicios, lo que hacía dudosa su calidad científica. Enfatizaban y se concentraban casi exclusivamente en los elementos que consideraban negativos de la cultura y sociedad de origen mexicano. Los pocos trabajos rigurosos sobre la temática, como *North from Mexico* de Carey McWilliams de finales de los 40, recibían escasa atención (Acuña, 1976: 180).

No es sino hasta la década de los 60 que se pueden encontrar estudios de mayor valor científico realizados por académicos angloamericanos y chicanos. Sin embargo, la corriente mayoritaria de estudios a lo largo de todo el siglo XX se concentró en el tema de la inmigración y mantuvo una perspectiva llamada restriccionista, que converge con el paradigma del crisol étnico: una visión que acentúa los aspectos negativos de la inmigración y pide –o exige- a las autoridades medidas restrictivas a ella. Entre algunos de los señalamientos que más enfatizan están: los trabajadores indocumentados compiten por los mismos trabajos que los angloamericanos pobres, quitando empleos a ciudadanos estadounidenses; reducen las tasas salariales; son una carga para los servicios públicos, educativos y médicos, y por tanto, para el ciudadano angloamericano que paga impuestos; son responsables de las crecientes tasas de delincuencia, por lo que representan una amenaza para la paz pública; ponen en riesgo la seguridad política y militar de Estados Unidos por su falta de lealtad al país. Así, la corriente intelectual mayoritaria representa a los migrantes de origen mexicano y a sus descendientes

como usurpadores de empleos, como una carga social, como un elemento que precariza el empleo, con tendencias delictivas, desleales y como una amenaza. Esta literatura ha ejercido una influencia importante en diversos discursos periodísticos y políticos, así como en algunas de las opiniones más comunes de la población estadounidense acerca de la inmigración procedente de México (Maciel, 2000: 33-36, 82 y 83).

Respecto del pachuco, los análisis psicológicos y psiquiátricos fueron numerosos durante la década de los 40. Los análisis se centraron en desentramar la “psicología del *zoot-suiter*”, se afirmaba que la situación de discriminación y pobreza que sufrían había producido en ellos un patológico complejo de inferioridad. Estos trabajos convergían en “describir” a la cultura del *zoot-suit*, presuntamente con todo rigor y objetividad, como la manifestación de una patología, la cual es estudiada por el psiquiatra Ralph Banay, que en un artículo en 1944 afirmaba que el *zoot-suit* era evidencia de una neurosis adolescente, así como de sexualidad enferma y caótica. Sus usuarios estaban sexualmente confundidos, ocultaban su masculinidad con cabello largo y ondulado y con ropa holgada que escondía sus características genitales. Esa confusión sexual provocaba en ellos agresividad e inestabilidad emocional, lo que había conducido a los motines del *Zoot-suit*, un choque entre usuarios del traje y marinos blancos, que, contrariamente a los primeros, enfatizaban su masculinidad con sus uniformes ajustados (Ramírez, 2002: 10 y 11).

Aquí se presenta una imagen feminizada del *zoot-suiter* activando el criterio jerárquico masculino/femenino que da el valor superior a la primera categoría, la del viril marino. Este discurso científico y académico maneja el mismo discurso NOSOTROS/ELLOS-personal militar vs *zoot-suiters* que la prensa angelina, de modo que se refuerzan mutuamente.

Como señala Mazón (1989: 84) la literatura científica de la época reducía a la población de ascendencia mexicana a una “ecuación marginal” aislada que no era ni mexicana ni estadounidense, sino simplemente “una entidad sujeta a procedimientos correccionales de trabajadores sociales y las agencias de aplicación de justicia”. Este tipo de literatura revestida con la autoridad de la ciencia era ampliamente retomada por los medios de comunicación para ser transmitida al público.

### 3.2.5 Transcripción de las imágenes del mundo estereotipantes en la opinión pública

Todo esto conforma discursos dominantes acerca del ser de la población de ascendencia mexicana y acerca del pachuco, los cuales les son adversos al representarles negativamente y cuentan con el potencial suficiente para movilizar a numerosos sectores de la población angloamericana en su contra. La opinión que tenía gran parte de los estadounidenses acerca de la población de ascendencia mexicana en general y de los pachucos en particular, era precisamente la provista por la prensa, la policía, las autoridades gubernamentales, los comics y el cine, esto es, que eran biológicamente inferiores, culturalmente degenerados, con inclinaciones criminales, promiscuos, salvajes y adictos a las drogas.

Por supuesto, la población de ascendencia mexicana sufrió de ese “racismo cotidiano”, del que se ha hablado en capítulos previos, mucho antes de los 40. Como indica Griswold (2008: 15), en muchas ciudades el sistema de segregación contra la población de ascendencia mexicana no se hallaba formalmente codificado u oficializado, sino que, siguiendo usos y costumbres, los empleados blancos tomaban la iniciativa y decidían por cuenta propia negarles el servicio para no incomodar al resto de los clientes o evitar que causaran problemas. Más de la mitad de las personas blancas entrevistadas por la *Office of War Information* (“Oficina de Información de Guerra”) en 1942 respondieron que consideraban que debían existir vecindarios, escuelas y restaurantes separados para las distintas razas (Zaragoza, 2007: 243). Como se ha señalado en capítulos previos, los prejuicios y estereotipos no sólo se institucionalizan en forma de estructuras objetivas –lo que se manifiesta, por ejemplo, en las condiciones de vida inferiores o las deficientes “escuelas mexicanas”-, sino también en las prácticas, opiniones y conversaciones cotidianas.

El “racismo cotidiano” contra la juventud pobre de ascendencia mexicana crece exponencialmente a principio de los cuarenta, cuando los grupos con mayor acceso al discurso público y con mayor reconocimiento social les definen como un ELLOS adversario en los planos cultural y político, por lo que fue precisamente ese discurso el que se estableció como dominante y quedó institucionalizado en la mayoría de los contextos de interacción de la sociedad estadounidense. Se terminan confundiendo, mezclando y mimetizando los prejuicios y estereotipos adversos al pachuco, al mexicano, al descendiente de mexicano, al indígena y al mestizo.

Pero, como ya se ha señalado, los discursos dominantes adversos a algunos grupos no se imponen exclusivamente “de arriba hacia abajo”, esto es, de agentes de autoridad como la ciencia o las agencias gubernamentales hacia la población, sino que también son transmitidos horizontalmente a través de las conversaciones cotidianas, dichos, refranes, apodos, chistes, canciones o cuentos populares. Muchos de los sucesos violentos de los primeros días de junio de 1944 fueron activados por rumores acerca de que miles de *zoot-suiters* acechaban la ciudad en busca de problemas y de marineros a quienes atacar. Encendían la animosidad una gran variedad de rumores acerca de las atrocidades cometidas por estos personajes siniestros. Se cuenta que durante los años de la Segunda Guerra Mundial y posteriores las mamás advertían a sus hijos pequeños de portarse bien, o de otro modo vendría “el pachuco” por ellos. Asimismo se podían oír expresiones como “no seas un pachuco” o “no quieres crecer y resultar un pachuco” (Ramírez, 2002: 19).

Esa representación negativa del pachuco que llega a constituirse en un discurso dominante imponiéndole una definición social queda transcrita en la opinión y el comportamiento de “las masas” de manera completamente notoria en el curso de los motines en su contra. Cuando la población civil ayudaba a arrancar sus trajes a los *zoot-suiters* no hacía más que ejecutar prescripciones de la prensa, los cómics y las autoridades policiales.

Una proporción muy grande de la población angloamericana aceptó de muy buena gana este violento discurso contra adolescentes pobres de una minoría étnica acerca de la que desconocían casi todo ya que encajaba de manera adecuada con los prejuicios que previamente tenían en contra de “LOS mexicanos”, esos seres que, como todos repetían, eran salvajes, problemáticos, tontos y flojos. Además, como analizan Mazón (1989: 12, 108) y Acuña (1976: 26), los pachucos le daban a los angelinos un sustituto conveniente de la figura del “enemigo” en un contexto de guerra internacional efectiva pero con un enemigo (el Eje Roma-Tokío-Berlín) que se sentía muy distante. La mayoría de la población estadounidense nunca experimentó, como lo hicieron sus contemporáneos europeos, el impacto de invasiones o bombardeos, por lo que su experiencia de la guerra era indirecta, basada en la propaganda y los medios de comunicación. Hacía falta un enemigo más “palpable, inmediato e identificable” y las agresiones promovidas en contra de los jóvenes de ascendencia mexicana eran el medio perfecto para dar a la población civil la sensación de participación directa en el esfuerzo bélico, que de otra manera era sentido como lejano y ajeno.

La población civil que “espontáneamente” se unió a las agresiones que soldados y marinos encabezaron contra personas de ascendencia mexicana –*suiters* y no-, o que les dio “aventones” a donde sabían los encontrarían, estaban convencidos de que de ese modo servían a su país.

### 3.3 Los discursos adversos en México: la figura del pocho

Asimismo, en México se han construido discursos y representaciones acerca de la población de ascendencia mexicana residente en Estados Unidos, y en su momento, también acerca de los pachucos; algunos de esos discursos resultan igualmente desfavorables y degradantes para los aludidos, aunque esbozando una fundamentación distinta a los discursos dominantes en Estados Unidos, lo cual se revisa a continuación.

Durante la segunda mitad del siglo XIX la prensa en México tenía un cariz nacionalista que manifestó una actitud positiva hacia la naciente comunidad chicana. Periódicos como *El Siglo XIX* o *El Monitor Republicano* publicaban con cierta frecuencia notas y editoriales acerca de la difícil situación que vivían los compatriotas (Maciel, 2000: 80). Sin embargo, sí han sido objetos de prejuicios, estereotipos y discursos adversos por parte de sectores importantes de la opinión pública. Se les ha hecho sinónimo de “emigrantes”, perdiendo de vista a las familias mexicanas originarias de los territorios perdidos por México en la guerra de 1847 por ejemplo. Demasiado fácilmente se les ha descalificado viéndolos como “traidores que huyeron” y que han dado la espalda a la cultura mexicana. En este punto coincide el estereotipo que en su contra se tiene tanto en Estados Unidos como en México caracterizándolos, aunque sea por distintas razones, como “traidores”.

En México también ha sido objeto de reprobación lo que se ha señalado como una oscilación errática entre la cultura mexicana y la estadounidense, esto es, se les ha representado como indefinidos o huérfanos culturales (García, 2007: 10). Además, se ha hecho una cruel mofa de lo que se ha visto como un sediento deseo de aceptación de parte de la sociedad angloamericana que se pretende alcanzar a través de una asimilación malograda que termina en una versión de la cultura angloamericana grotesca, “acampesinada”, de mala calidad o “de segunda”.

Esta imagen estereotipada es el prejuicio predominante en México sobre los descendientes de mexicanos residentes en Estados Unidos, el cual se halla representado en el común término “pochó”. De acuerdo con Esperanza García (*Ibidem*: 12), éste empieza a usarse en México tras la guerra con Estados Unidos para referirse a los mexicanos de los territorios perdidos que de pronto eran extranjeros en su propia tierra. Así entendida la acepción no era negativa, pero con el tiempo, a medida que la emigración a Estados Unidos aumentaba y más mexicanos se asentaban en el país vecino el término adquiere un cariz despectivo y más genérico haciendo referencia a cualquier mexicano asentado en Estados Unidos, o bien a los mexicanos que volvían a su país después de una prolongada permanencia en el país vecino. El término se refiere burlescamente al desfase cultural sufrido por los migrantes, a lo que se interpreta como una desesperada aspiración a asimilarse a la cultura estadounidense aun a costa de negar sus raíces mexicanas y a la falta de éxito en esta aspiración asimilacionista que, sin embargo, no les impedía manifestar un sentimiento de superioridad respecto del resto de los mexicanos. El término constituye, aún en sus usos actuales, una especie de reclamo al ver en la decisión de migrar, aunque haya sido tomada generaciones atrás, una traición o deslealtad que necesariamente trae consigo una culpable pérdida de la cultura mexicana, lo que el término no considera es la agresión cultural de la que han sido víctimas los descendientes de mexicanos en Estados Unidos ni la presión a la que han sido sometidos para asimilarse (Hernández, 1993: 52 y 53).

El término también hace referencia a la incapacidad del así designado para hablar propiamente tanto inglés como español, por lo que emplea una mezcla “mocha” y deficiente de ambos, que resulta en una plétora de grotescos “pochismos”, lo que es visto como una manifestación de la pérdida de la cultura mexicana sin lograr acomodarse a la estadounidense.

De acuerdo con David Maciel (2000: 84, 85), la expresión “pochó” también contiene un prejuicio de clase al ser usada por mexicanos de clase alta partiendo del supuesto de que todos los migrantes y chicanos pertenecen a la clase trabajadora y que son de procedencia rural. En este uso, el término adquiere “una connotación negativa adicional” al asociar de manera fija la noción de migrante o chicano con pobreza económica. Como se ha señalado anteriormente, los estereotipos consisten en unir permanentemente ciertos grupos con adjetivos “explicativos” determinados hasta fijar un significado inflexible en las representaciones y disposiciones prácticas de conglomerados de individuos.

Destacan como fuentes discursivas adversas en México el cine y personalidades con autoridad intelectual, los cuales serán revisados a continuación.

### 3.3.1 El cine: La tergiversación del pachuco en pocho

Como señala David Maciel (2000: 94-96), las representaciones que en México se han formado acerca de la población de ascendencia mexicana residente en Estados Unidos han recibido mayor influencia del cine que de ningún otro medio. Esta población ha sido representada abundantemente en el cine mexicano desde su época muda. La tendencia general de las películas hasta los años 60 fue la de estereotipar estos personajes como pochos que han perdido las tradiciones mexicanas en el intento de asimilarse a la sociedad estadounidense, lo que se refleja en su lenguaje colmado de “pochismos”, así como en la adopción de la frivolidad del estilo de vida estadounidense. De este modo, los “pochos” son representados como personas corrompidas, enviciadas y degradadas por su excesivo acercamiento a la cultura estadounidense. Esta “descripción” poco amistosa acerca de los mexicanos en Estados Unidos se hace en un tono recriminatorio que va acompañado de un nivel prescriptivo: la única solución válida a la situación de marginación en que vive esta población es el regreso inmediato a México; la posibilidad de permanecer en Estados Unidos sin perder vínculos sólidos con México casi nunca era planteada.

Tan solo en los títulos de películas como *El hombre sin patria* (1922) o *Primero soy mexicano* (1950) de Joaquín Pardavé, resulta notoria la descripción del mexicano residente en Estados Unidos como un paria cultural, así como la prescripción que se le hace de alejarse de los peligros del estilo de vida estadounidense. El título de *Yo soy mexicano de acá de este lado*, película de Miguel Contreras Torres de 1951, de plano sugiere una separación entre los mexicanos que viven al sur del Río Bravo, los auténticos mexicanos o los “mexicanos de primera”, y los que viven en Estados Unidos, que no son sino pochos, “mexicanos de segunda” en el mejor de los casos, para lo cual se enfatizan y exageran las diferencias entre ambos grupos, lo cual, como se ha señalado, es característico de los procesos de categorización (*Ibidem*: 94-104).

Respecto de los pachucos, a principios de los años 40 se hizo visible la existencia de éstos no sólo en el país del norte sino también en México. Era común llamarles burlonamente

“tarzanes”, haciendo referencia a su cabello largo y en una parodia del personaje hollywoodense (Hernandez, 1993: 43).

Estos personajes ganaron mucha mayor notoriedad precisamente a través de la pantalla grande. En 1945, durante la “época de oro” del cine mexicano Germán Valdés, Tin Tan presenta a gran parte del público al personaje del pachuco. A través de películas como *El hijo desobediente* o *Vagabundo y millonario*, el público mexicano es acercado a ese joven migrante, urbanita, *zoot-suiter* que hablaba un caló que mezclaba español e inglés y que se definía a sí mismo como un “mexicano de Los Ángeles, California” (Maciel, 2000: 97, 98).

Como señala Mazón (1989: 5), irónicamente, pero de manera congruente con la forma en que la cinematografía mexicana previa había presentado al descendiente de mexicanos residente en Estados Unidos, la mayor parte del público mexicano pareció malinterpretar al personaje de Tin Tan como la cristalización del pocho, como la representación cómica de alguien “intoxicado” por el estilo de vida estadounidense, que a causa de ello se ha alienado de la cultura mexicana sin haber logrado asimilarse adecuadamente a la estadounidense, y que, por tanto, no puede hablar de manera correcta ni español ni inglés, pero que, eso sí, es un especialista en el caló del lumpen y de los delincuentes. Tanto el “pachuco” como el “pocho” fueron mal vistos en México como una deformación de las normas tradicionales mexicanas, así como una caricatura de la cultura estadounidense (Hernández, 1993: 53). No se alcanzaron a apreciar los elementos transgresores y críticos que había en el pachuco personificado por Tin Tan, no se entendió que el elemento característico del pachuco tin-tanESCO no era el ansia de asimilación, como el estereotipo del pocho, sino más bien al contrario, la resistencia cultural frente a los estándares normativos estadounidenses.

El personaje de Tin Tan se conformó en el principal referente que la población mexicana tenía, y tiene, acerca de los pachucos. Si bien en el personaje filmico en sí mismo no hay una representación negativa acerca del pachuco, sino más bien lo contrario, ya que parece homenajearle, la interpretación que le dio gran parte del público mexicano sirvió para reforzar los viejos prejuicios contra los descendientes de mexicanos en Estados Unidos que los estereotipan como traidores de la cultura mexicana. Así, en nuestro país a menudo se ha confundido al personaje del pachuco con el del pocho, sin apreciar que ambos serían más bien opuestos.



### 3.3.2 Un discurso adverso con autoridad intelectual: Paz y el pachuco como “rebelde vano”

La reflexión más influyente y difundida acerca de los pachucos hecha durante la primera mitad del siglo XX por un intelectual mexicano es definitivamente la de Octavio Paz en el ensayo “El pachuco y otros extremos”, dentro de su afamado libro *El laberinto de la soledad*, publicado en 1950. Paz conoce a los pachucos durante una breve estancia en Los Ángeles a principios de los 40. Sus reflexiones acerca de ellos son presentadas como un análisis erudito y objetivo; sin embargo, como se revisará a continuación, parecen seguir puntualmente los prejuicios dominantes tanto en México como en Estados Unidos acerca de los descendientes de mexicanos residentes en Estados Unidos.

Como ya se ha señalado, el prejuicio dominante acerca de ellos en México queda condensado en el peyorativo término “pocho”, cuyos elementos principales se encuentran en las reflexiones del intelectual mexicano. Igual que la figura del “pocho”, el “pachuco” tal como es descrito por Paz (2004: 15 y 16), se ha desvinculado de su origen mexicano, “ha perdido toda su herencia: lengua, religión, costumbres, creencias”, “siente vergüenza de su origen mexicano” y “no reivindica su raza ni la nacionalidad de sus antepasados”. Nos encontramos aquí con la reafirmación del añejo prejuicio contra los descendientes de mexicanos residentes en Estados Unidos que los representa como traidores y desarraigados que le han dado la espalda a México por libre elección.

Al igual que en el término “pocho”, el discurso de Paz adquiere un tono recriminatorio contra los pachucos criticando su indefinición y orfandad culturales. Señala que “su sensibilidad se parece a la del péndulo, un péndulo que ha perdido la razón y que oscila con violencia y sin compás” debido a que se ha quedado “desvalido, huérfano de valedores y de valores”; es un “paria” que “no pertenece a parte alguna” (*Ibidem*: 19), lo que le ha llevado a una “ausencia de espíritu”, así como a disfrazarse y ocultar su desnudez cultural tras el *zoot-suit*. También es indudable reflejo de esa “oscilación psíquica” “el hibridismo de su lenguaje”, esto es, sus “pochismos”. A semejanza de lo sugerido por el término “pocho”, Paz parece culpabilizar a los jóvenes de su supuesta situación de parias culturales, la cual no les viene impuesta de fuera, sino que son ellos mismos quienes han elegido adoptar una “voluntad de no-ser”. Esto es, la voluntad de ser del pachuco no defiende ni “afirma nada concreto, sino la decisión ambigua de no ser como los otros que lo rodean”, no es más que un “obstinado querer ser distinto” que “no quiere volver a su origen mexicano, pero tampoco fundirse a la

vida norteamericana”, “no quiere ser mexicano, pero tampoco yanqui”; es un “nudo de contradicciones” que niega a ambas culturas y “se niega a sí mismo” (*Ibidem*: 16).

En el texto de Paz también se puede identificar el estereotipo del pachuco como peligroso delincuente, que como ya se ha revisado, fue enérgicamente promovido por la prensa de Los Ángeles. Al igual que ésta, los presenta como una figura que concentra todas las características consideradas negativas, identificándolos como personajes peligrosos y crueles, afirmando que eran *clowns* impasibles y siniestros con una “conducta anárquica” y una “actitud sádica” que “procura aterrorizar”, y que sólo encontraban una forma “torcida” de insertarse socialmente como delincuentes y víctimas (*Ibidem*: 17 y 18). En estas afirmaciones, Paz pareciera dar por buena la información de la prensa angelina que había “reportado descriptivamente” una oleada criminal protagonizada por estos personajes, de la cual el intelectual sólo ofrece un “análisis riguroso” y una “explicación objetiva”.

De acuerdo con Paz, con su conducta criminal, son los mismos pachucos quienes se vedan el acceso a la sociedad estadounidense. Cuando superan por un instante su no-ser es para afirmarse como soledad y como reto a la sociedad estadounidense engalanándose con el *zoot-suit*, su “adorno bárbaro, caprichoso y grotesco”, que constituye una negación agresiva de los modelos estadounidenses en los que se privilegia la comodidad y la practicidad en la vestimenta. Aún a sabiendas de que irrita a la sociedad y de que los aísla, usan el traje; tratan de sobresalir aunque saben que es peligroso, lo que quieren provocar siguiendo un “deseo de autohumillación” es precisamente la persecución y el escándalo. Cuando “no sin dolorosa autosatisfacción” lo logra y estalla la “pelea de cantina” o el “motín”, el pachuco por fin encuentra una forma de insertarse en la sociedad estadounidense, con lo que se redime rompiendo su soledad: ha encontrado su lugar en la sociedad como víctima. “Sólo así podrá establecer una relación más viva con la sociedad que provoca: víctima, podrá ocupar un puesto en ese mundo que hasta hace poco lo ignoraba; delincuente, será uno de sus héroes malditos” (*Ibidem*: 18). Por fin provendrá de algún lugar, por fin se reconocerá que es producto de esa sociedad que le ha rechazado: “ha encontrado al fin nuevos padres” (*Ibidem*: 19).

En este punto del texto, aparece de manera casi explícita una especie de justificación a los motines del *Zoot suit* de Los Ángeles, sugiriendo que los pachucos pidieron ser atacados y que incitaron a la violencia en su contra para poder insertarse en la sociedad estadounidense aunque fuera como víctimas. Los llamados “motines” en su contra no hicieron sino devolverlos a su auténtica naturaleza, esa que Paz se encarga de “describir”.

Paz ejerce su autoridad intelectual, esa certificación social que se le ha concedido de imputación de la realidad para establecer definiciones sociales imperecederas sobre los grupos, cuando afirma que el verdadero y auténtico ser del pachuco es la “ausencia de espíritu”, el “no-ser”, la “desnudez”, por lo que únicamente durante el motín en su contra, cuando lo “dejan en cueros” alcanza su autenticidad: la del “pelado”, figura que Paz recupera del también connotado intelectual Samuel Ramos, quien la usa en 1934 en su obra más difundida, *Perfil del hombre y la cultura en México*, para referirse, en genérico, al nuevo urbanita de ascendencia mexicana que vivía, casi siempre en condiciones de pobreza, en las grandes ciudades estadounidenses. Ramos considera que “el pelado” es una forma de “basura humana” producida por las grandes ciudades que constituye la categoría más vil de la fauna social. Se trata de un individuo pelado, despojado de toda sustancia, que trata de llenar su vacío con la única fuerza que le resulta accesible: la de la masculinidad animal. El término tal como se usa por Ramos es abiertamente jerarquizante y denigrante, ya que el autor considera que el “pelado” está por debajo del proletariado en la jerarquía económica, y en la intelectual se halla al nivel del “hombre primitivo” (Mazón, 1989: 115)<sup>53</sup>. (Paz, 2004: 15 Mazón, 1989: 115).

En 1943, cuando una multitud que incluía personal del ejército despojaba violentamente a zoot-suiters de sus trajes para desgarrarlos, para “pelar” a sus antes orgullosos portadores y dejarlos “en cueros”, no hacía más que devolverlos a su auténtico ser, el pelado, el vacío de espíritu cuyo ser consiste en un no-ser, esa esencia que ocultaban tras su disfraz del traje zoot.

Así, pues, la violencia de la que ha sido víctima el pachuco ha sido una reacción de la sociedad estadounidense a la que ha retado con su “grotesco” traje y su actitud. Pero -el pensador se precipita antes de que se pueda vislumbrar alguna cualidad positiva en el pachuco-, aun cuando sea un provocador que reta a la sociedad estadounidense, no es un auténtico rebelde; su rebeldía es ambigua, ya que sólo es una forma desesperada de entrar a la sociedad estadounidense, aunque sea como delincuente y víctima. El *zoot-suit*, ese adorno “bárbaro” con que el pachuco reta y provoca es una exageración y un “homenaje a la sociedad que pretende negar”, “y no una vuelta a los atavíos de sus antepasados –o una invención de nuevos ropajes-” (*Ibidem*: 18).

---

<sup>53</sup> Estas reflexiones de Ramos muestran que en la primera mitad del siglo XX en México también se construyeron discursos académicos con representaciones negativas, adversas y degradantes de la población de ascendencia mexicana residentes en Estados Unidos.

Paz hace su propia aportación original a esa serie de discursos “descriptivos” sobre el ser del pachuco agregando a los adjetivos con que se le ha caracterizado el de “provocador”, señalándolo como alguien que ha incitado a la violencia en su propia contra. Sin embargo, el autor no escapa del estereotipo del “pocho” dando por supuesto que existe en los pachucos un sediento deseo de ser aceptados por la sociedad estadounidense, que es lo que se esconde tras su aparente rebeldía. De este modo, parece que Paz también malinterpreta a los pachucos como “pochos”- como había hecho gran parte del público mexicano con Tin Tan-, representándolos como un grupo que ha perdido toda la cultura mexicana, en parte por elección propia, y que aspira sin éxito a ingresar a la sociedad estadounidense por cualquier medio. Por lo tanto, señala el pensador, la actitud de los pachucos ni siquiera señala la “injusticia o la incapacidad de una sociedad que no ha logrado asimilarlos” (*Ibidem*: 17). Dado que no defienden nada más que su voluntad de no-ser y a que padecen de una “ausencia de espíritu”, su rebeldía es vana, y el *zoot-suit*, al final, “es simplemente una moda” (*Ibidem*: 18).

Es así que el poeta mexicano no reconoce ningún elemento auténticamente crítico o subversivo en los pachucos. En ese aspecto su discurso presenta afinidad con el que prevalece en el informe conclusivo de las investigaciones del FBI acerca de los motines de Los Ángeles, que como se ha señalado previamente, afirmaba que los pachucos eran inofensivos por su escasa inteligencia, y que sus delitos solían ser “simples y elementales”, por lo que no representaban una amenaza subversiva para el gobierno de Estados Unidos. De modo semejante, para Paz, si bien delincuentes, los pachucos son inofensivos a un nivel más profundo; su ausencia de espíritu, su no-ser, les impide ser auténticos rebeldes (*Ibidem*: 17 y 18). Detrás del diagnóstico de que los pachucos no son rebeldes auténticos, sino simplemente provocadores, pareciera ocultarse el viejo prejuicio dominante en Estados Unidos desde el siglo XIX acerca de que los mexicanos y sus descendientes son poco inteligentes, muy poco como para tener opiniones políticas propias o movilizarse por ellas.

De este modo, el análisis de Octavio Paz hace eco tanto del prejuicio mexicano que representa al descendiente de mexicanos residente en Estados Unidos como un pocho, como de los prejuicios estadounidenses que los representan como poco inteligentes, y a los pachucos como delincuentes “insustanciales” carentes de un auténtico potencial subversivo.

Como se ha desarrollado previamente, la “descripción científica, académica o intelectual” muchas veces también lleva una prescripción implícita, como sucede en el texto de Paz. Éste reconoce que, en efecto, la sociedad estadounidense rechaza a “los mexicanos”, sin embargo,

éste no es el único grupo minoritario desfavorecido; los negros se hallan en esa misma situación, aunque su reacción ha sido distinta y, sugiere el autor, más adecuada: se han esforzado por “ser como los otros ciudadanos”, por “pasar la línea e ingresar a la sociedad”. “Los mexicanos” han sufrido una “repulsa menos violenta” y han tenido una reacción particular: se han obstinado en ser distintos, en afirmar y subrayar sus diferencias haciéndolas más notables sin intentar adaptarse.

Pareciera que en este punto del texto, Paz hace equivalente “pachucos” y “mexicanos”, que como ya se ha desarrollado, es una “reducción simbólica” en la que también cayó la prensa angelina. Se refiere a la actitud de los pachucos, a su afán de distinción, como la reacción de “los mexicanos” a la hostilidad que han encontrado en la sociedad estadounidense, olvidando que los pachucos y su actitud característica era minoritaria aun al interior de la comunidad mexicana en Estados Unidos. Esa actitud es objeto de crítica de Paz, ya que considera impide que la población de ascendencia mexicana “se funda” en la sociedad estadounidense, como también prescribía el paradigma dominante en el discurso político y académico estadounidense del *melting pot*. Lo prescrito parece ser la asimilación, hacerse “como los demás ciudadanos”, “pasar la línea” y asumir la cultura estadounidense dominante, como lo habían logrado los negros<sup>54</sup>. Esto resulta un tanto contradictorio si en su discurso también hay un tono de reclamo hacia lo que considera una culposa pérdida de la cultura mexicana. Como se ha señalado ya, los prejuicios suelen ser inconsistentes, ambiguos y contradictorios aun cuando provengan de personas identificadas como acreditados intelectuales.

Lo prejudicado del análisis de Paz se confirma cuando asevera que “no importa conocer las causas de este conflicto y menos saber si tienen remedio o no”. Como señala Madrid-Barela (1974: 37), el escritor hace afirmaciones muy fuertes que presenta como irrefutables sin proporcionar como fundamento ningún elemento de contexto histórico.

Como lo analiza Guillermo Hernández (1993: 50), el poeta era portavoz de una clase media mexicana en surgimiento, que se hallaba en proceso de consolidación de una “versión oficial de la cultura mexicana” y pretendía proyectar al país como nación occidental en vías de desarrollo, para lo cual la figura del pachuco resultaba un estorbo.

---

<sup>54</sup> Como se ha señalado, no existe un discurso dominante único sino variedad de ellos. Mientras que lo prescrito por la discursiva de las películas mexicanas de los años cuarenta era el retorno a México, para Paz lo era la asimilación a la cultura estadounidense dominante.

De este modo, tanto en Estados Unidos como en México se construyeron una serie de discursos denigrantes y adversos contra los pachucos. De acuerdo con Mazón, éstos se convirtieron en algo ahistórico, anómalo, que no tenía lugar en el pasado ni en el futuro de México ni de Estados Unidos” (Mazón, 1989: 117).

Todas las formas discursivas que se han revisado en este capítulo provienen de lo que en este trabajo se han identificado como agentes de autoridad, que como se ha señalado, cuentan con gran cantidad de poder simbólico, esto es, con un amplio reconocimiento social, y por tanto, con una capacidad especial de ejercer influencia social; se tratan de agentes en los que gran cantidad de personas cree y cuyas opiniones y consideraciones, siendo secundario su contenido, se suelen considerar atinadas y válidas, por lo que se les reconoce como autorizados para etiquetar socialmente, para definir objetivamente el ser social de los grupos presentes en una sociedad, así como a los acontecimientos históricos. Esta extraordinaria capacidad de injerencia social se debe, parcialmente, a que se tratan de miembros de grupos poderosos –tanto material como simbólicamente- que disponen de un gran acceso al discurso público, por lo que sus imágenes del mundo gozan de mucha exposición pública: tienen sus propios periódicos, cuentan con los recursos para hacer y comercializar películas, están en condiciones de publicar libros académicos, las declaraciones que hacen son reproducidas por los medios masivos de comunicación, o incluso, éstos los buscan para pedirles su opinión. Así, las imágenes del mundo de los agentes de autoridad encuentran gran adhesión colectiva convirtiéndose en imágenes del mundo hegemónicas y los discursos en que se articulan toman la posición de los más difundidos y aceptados, esto es, de discursos dominantes.

En la década de los cuarenta en Estados Unidos, el espacio discursivo que aludía a los pachucos quedó acaparado por un discurso hegemónico casi único con escasas variaciones de matiz. Como se ha señalado en el capítulo previo, los discursos dominantes pueden llegar a conformarse en redes, no necesariamente planeadas, por las que se apoyen y fortalezcan recíprocamente. Así, el discurso dominante de la prensa que representaba a los pachucos como criminales peligrosos confirmaba y reforzaba el discurso policial representado en los testimonios del Teniente Ayres durante el juicio de Sleepy Lagoon, así como la propia denominación oficial de “*Zoot suit riots*”. Por otra parte, la representación acerca de los pachucos contenida en el reporte del FBI a propósito de los motines del *Zoot-suit* en Los Ángeles que los muestra como delincuentes que, por su escasa inteligencia, no podían significar un auténtico peligro para el orden social estadounidense resulta afín con la representación del intelectual Octavio Paz que los muestra como rebeldes vanos.

Los agentes de autoridad hicieron uso de ésta etiquetando y definiendo el *ser* de los pachucos y de la población de ascendencia mexicana en general de una manera negativa, estereotipada y degradante como *greasers*, criminales, traidores, nazis, salvajes, sucios, flojos, poco inteligentes, ignorantes, conformistas y/o pochos. Discursos de esta índole se replicaban en el periódico, el radio, en las tiras cómicas, en las declaraciones de funcionarios públicos y hasta en las publicaciones académicas, por lo que una proporción importante de la población mexicana y estadounidense los tomaba como si simplemente fueran la verdad acerca del auténtico e inmutable *ser* de los pachucos y de los descendientes de mexicanos. Y, como se ha argumentado en este trabajo, los discursos no se quedan en el ámbito de lo puramente discursivo, sino que, esa serie de prejuicios y estereotipos se convirtió en parte de las imágenes del mundo populares, en parte de ese sentido inmanente, naturalizado, habitualizado e in-corporado con el que muchas personas entablarían relaciones con ellos. Si se representa a los descendientes de mexicanos como “extranjeros ilegales” e incivilizados queda perfectamente explicado y justificado que se les segregue y se les nieguen servicios públicos, así como atención en establecimientos privados. De igual modo, si se representa al pachuco como un traidor “anti-americano”, alineado con las fuerzas fascistas y un criminal queda perfectamente explicado y justificado que se les persiga, golpee y arranque de sus vestiduras como lo hizo la multitud en los motines del *Zoot-suit* en Los Ángeles. Además, como se ha señalado al comienzo de este capítulo, los prejuicios de los anglos contra los mexicanos y sus descendientes se remontan muy atrás en la historia, incluso antes de que ambos grupos entraran en relación, por lo que cuando en la década de los 40 los discursos adversos y denigrantes contra los pachucos y descendientes de mexicanos llegaron al resto de la población, únicamente se desencadenaron las disposiciones a su reconocimiento previamente existentes.

Siguiendo los planteamientos de Korinman y Ronai ya expuestos, es posible afirmar que los agentes de autoridad “describieron” en el tiempo del eterno intemporal lo que *son* LOS pachucos, pero por proceder de agentes de autoridad esos discursos descriptivos llegaron a tomar la forma de un poder prescriptivo, cuya manifestación más ostensible fue la disposición legal que terminó prohibiendo el uso del traje *Zoot* en Los Ángeles tras los motines. Tales discursos descriptivos y prescriptivos fueron vigorosamente transmitidos entre la población estadounidense en general y quedaron transcritos en el momento en que la multitud atacó a *zoot-suiters* y descendientes de mexicanos en los motines.

El estudio de las prácticas discriminatorias y las agresiones de que fueron objeto los descendientes de mexicanos requiere de la consideración de los discursos abiertos o veladamente xenófobos de las élites políticas, académicas, mediáticas y artísticas que fueron interiorizados por gran parte de la población de Los Ángeles y que fundamentaron, alentaron, legitimaron y movilizaron valoraciones negativas en su contra. La jerarquización imperante en Estados Unidos que valora positivamente lo “angloamericano” o “blanco” y negativamente lo “mexicano”, “moreno”, “indígena”, “no blanco” descansa en la serie de discursos que se han revisado a lo largo de este capítulo. Lo que está detrás del racismo cotidiano de que eran objeto es una imagen del mundo basada en la idea de la superioridad de los angloamericanos blancos que se expresaba en redes discursivas que circulaban corrientemente tanto entre las élites como entre el resto de la población. Estos discursos arraigaron en las prácticas cotidianas de gran cantidad de personas contribuyendo a moldearlas. “Mediante un sofisticado vocabulario étnico, somático y cromático, el discurso expresa y reproduce, día tras día, las categorías evaluativas y perceptuales de las ideologías de dominación blanca” (Van Dijk, 2003b: 189). Además, los discursos adversos y denigrantes que estereotipan, unifican y homogeneizan a la población de ascendencia mexicana sirven para justificar su posición subordinada en la sociedad estadounidense.



## **CAPÍTULO IV. LOS DISCURSOS CONTESTATARIOS: “EL PACHUCO” COMO HÉROE DEL BARRIO**

*Calmantes montes, chicas patas.  
¿No te he enseñado a sobrevivir?*

Luis Valdez, *Zoot Suit*

Después de haber revisado los discursos dominantes adversos y denigrantes contra los pachucos y muchas veces extendidos al conjunto de la población de ascendencia mexicana durante la década de los cuarenta, este capítulo se destina al estudio de la reacción discursiva de los aludidos. Primero, se da cuenta de la diversidad de esa reacción discursiva, posteriormente se concentra la atención en las reacciones contestatarias y críticas, para lo cual se reconstruyen someramente las condiciones que las propiciaron durante las décadas de los sesenta y setenta en el curso del Movimiento Chicano. Una vez reconstruido el contexto, se revisan las fuentes de procedencia de los discursos contestatarios y se analiza una selección de los más relevantes.

### **1. Las diversas reacciones a los discursos dominantes adversos**

De entrada, habrá que señalar que la reacción discursiva frente a los discursos dominantes y adversos acerca de la población de ascendencia mexicana en Estados Unidos no fue inmediata ni unánime. Para comprender mejor su variedad conviene analizar en términos más generales las diversas posturas que esta población ha asumido ante la situación de choque cultural y de discriminación institucionalizada que ha enfrentado.

Siguiendo a David Maciel (2000: 28 y 29), fundamentalmente se han presentado tres reacciones distintas: asimilación, aculturación y resistencia. La asimilación cultural consiste en la pérdida de la cultura, el idioma y las tradiciones mexicanas, y la adopción de los de la sociedad angloamericana dominante. Estos sectores han manifestado mayor identificación con los términos de “mexicano-americano”, “latino” o “hispano”. La aculturación, que quizá sea la estrategia más seguida, implica conservar elementos de la cultura, idioma y tradiciones mexicanas, sin que ello impida el aprendizaje y adaptación a los usos estadounidenses, con lo que se alcanza la biculturalidad y el bilingüismo que pueden permitir desenvolverse bien tanto en una como en otra sociedad. Finalmente, la resistencia puede tomar una forma armada,

legal o cultural encaminada a alcanzar la igualdad de derechos y plenitud de beneficios de la sociedad estadounidense sin renunciar por ello a sus particularidades culturales. Desde los años 60, los miembros de este sector han tendido a definirse a sí mismos de manera explícita y enfática como “chicanos”. Por supuesto, estas delimitaciones conceptuales se hacen únicamente con propósitos de claridad analítica, dando por entendido que en la realidad empírica estas alternativas nunca se encuentran en estado puro, sino que en cada persona se hallan mezcladas en una proporción distinta con predominio de alguna de ellas<sup>55</sup>.

El que la postura asimilacionista consista en asumir los usos y valores estadounidenses dominantes en detrimento de los mexicanos no significa, sin embargo, que se acepte la posición subordinada en que objetivamente ha quedado situada la población en cuestión. De hecho, los primeros esfuerzos de organización para la lucha por los derechos civiles se hicieron siguiendo una posición asimilacionista por parte de sectores de la clase media mexicana-americana, ciudadanos estadounidenses provenientes mayoritariamente de Nuevo México y Texas. Las organizaciones de corte mexicano-americano típicamente se concentraban en luchas por aumentar el acceso a los privilegios materiales de la sociedad estadounidense: igualdad salarial, acceso igualitario a los servicios públicos, educación, salud y vivienda de calidad. Pero sin enarbolar reivindicaciones de reconocimiento y defensa a las particularidades culturales de la población de ascendencia mexicana (García, 2007: 95).

Una de las organizaciones más importantes de este tipo fue la *League of United Latin American Citizens* (LULAC) (Liga de Ciudadanos Latino Americanos Unidos), constituida desde 1929 y difundida progresivamente hasta en 21 estados. Uno de sus principales objetivos consistía en “desarrollar entre los miembros de nuestra raza el tipo mejor, más puro y perfecto de verdaderos y leales ciudadanos de Estados Unidos”. La liga ponía especial énfasis en el aprendizaje del inglés, lo que explica que, a diferencia de la mayoría de las organizaciones de la época del mismo tipo, usara un nombre en inglés y no en español. Entre sus principales programas estaban sus escuelas preprimarias para enseñar a los niños de ascendencia mexicana las 400 palabras inglesas básicas para ayudar a su integración al sistema escolar y a su “norteamericanización” (Acuña, 1976: 237). Esta organización apoyó las “repatriaciones voluntarias” de la Operación Deportación a principios de los años treinta, la supresión policiaca

---

<sup>55</sup> Como todos los conceptos sociológicos, éstos no pretenden ser descriptivos de la realidad empírica, sino más bien tipos ideales al estilo de Max Weber (2005: 7), esto es, acentuaciones artificiales de la realidad construidas analíticamente con la finalidad de ser contrastadas con los casos empíricos y ver su grado de acercamiento o “desviación” con respecto suyo.

de algunas huelgas y la exclusión de inmigrantes mexicanos de los sindicatos (García, 2007: 198).

Los integrantes de la liga, como lo indica su nombre, se asumían a sí mismos como “latino americanos”, evadiendo integrar la referencia a su ascendencia mexicana como forma de sortear las connotaciones peyorativas con que se podía emplear el término “mexicano” en Estados Unidos. La posición asimilacionista lleva en sí cierto grado de interiorización de una autopercepción negativa, de asimilación del prejuicio negativo en contra del grupo al que se considera se pertenece, esto es, algún grado de reconocimiento tácito y, muy probablemente, no consciente del discurso dominante adverso. En la población de ascendencia mexicana existían sentimientos contradictorios de gratitud, enojo, frustración, resignación, y algunos interiorizaron y de manera inadvertida asumieron como verdaderos los prejuicios que circulaban ampliamente en su contra (Acuña, 1976: 252). Este sector de la pequeña clase media de ascendencia mexicana parecía aceptar el prejuicio en su propia contra sobre el atraso inherente a la cultura mexicana. Asumir la ideología del *melting pot* o crisol de razas entre los grupos minoritarios implica aceptar la inferioridad del grupo étnico propio y la superioridad de lo angloamericano, con un consecuente alejamiento de esos elementos étnicos considerados inferiores y una búsqueda de interiorización de los estándares del grupo que se encuentra en posición de superioridad. Por ello había en los discursos y acciones de estos sectores una pretensión de distanciarse ostensiblemente de los rasgos de su procedencia que se consideraban inferiores y motivos de vergüenza: la raíz indígena, la tez morena, el idioma español y la pobreza económica (García, 2007: 198-201; Madrid-Barela, 1974: 48 y 49). Como se ha señalado en el Capítulo II, una porción variable de quienes se ubican abajo en las escalas jerárquicas interiorizan, en distintos grados, paulatina e insensiblemente los discursos dominantes que los representan de una manera negativa o denigrada, con el resultado de terminar por evaluarse siguiendo los mismos criterios con que lo hacen quienes se ubican en las posiciones superiores.

En su afán por asimilarse y “fundirse” a la sociedad estadounidense, como prescribía el discurso dominante del crisol de razas, el de estas organizaciones maximizaba las semejanzas de sus miembros con “la clase media blanca”, y enfatizaba aquello que los distinguía tanto de los mexicanos de clase trabajadora como de la población negra, con lo que se terminaba generando un discurso re-jerarquizante que mejoraba el rango para sus integrantes usando criterios clasistas y racistas. El discurso de estas organizaciones buscaba que sus integrantes quedaran en la categorización de “clase medieras” eludiendo el elemento mexicano, para lo

cual jerarquizaban y dividían a la población de ascendencia mexicana por criterios clasistas que atraviesan a toda la sociedad estadounidense y evalúan diferencialmente las categorías “clase media/”clase baja” identificando las cualidades de la “decencia”, la limpieza y el refinamiento con la primera. En cambio, para las clases bajas de origen mexicano se aceptaba el discurso dominante sobre el “problema mexicano” que los representaba como “gente baja”, problemática, tendiente a la delincuencia y con una conducta anárquica (García, 2007: 213). Estos discursos sugerían una jerarquización al interior del grupo de ascendencia mexicana que evalúa diferencialmente a los mexicano-americanos o latinoamericanos de un lado, y de otro, a los “pelados”, “ilegales”, “pachucos” o “chicanos” (usando estos términos en un sentido despectivo), esto es, que confiere superioridad a quienes a pesar de sus descendientes mexicanos, ya han nacido en Estados Unidos, son ciudadanos del país, forman parte de la clase media y se han asimilado a la cultura estadounidense dominante, y concede un rango inferior a aquellos de reciente migración, de clase trabajadora y con una actitud adversa a la asimilación.

El discurso y las prácticas de estas organizaciones también pretendían distinguir a sus miembros de la población negra y distanciarlos, por tanto, de su estigma. Parecía mantenerse una pretensión de “blanqueamiento” por medio de un comportamiento conformista con los estándares angloamericanos dominantes. Desde el censo de 1940 la población de ascendencia mexicana quedó clasificada como “blanca”<sup>56</sup>, lo que fue visto por estas organizaciones como una victoria y en base a lo cual pretendían plantear que no compartían los mismos problemas de segregación y marginación de la población negra (Acuña, 1976: 276). Como señala García (2007: 255), en un intento de revalorizarse, estas organizaciones podían llegar a tener un discurso discriminatorio contra la población negra, que era, en esencia, el mismo que se aplicaba en su contra.

En estas primeras organizaciones no se alcanzaba a distinguir claramente un discurso contestatario frente a los dominantes que representaban negativamente a la población “mexicana”; la estrategia no era una revalorización de ésta, sino borrar los rasgos mexicanos para alcanzar la identificación de los clase medieros con la categoría de “lo blanco angloamericano”.

Las diferenciaciones en la forma de construir la autoidentificación de la población de ascendencia mexicana (asimilación, aculturación y resistencia) se perfilaron e hicieron

---

<sup>56</sup> Como señala García (2007: 247 y 248), esta clasificación estuvo determinada por intereses económicos, por la necesidad de mano de obra barata y por cuestiones más bien burocráticas.

especialmente notorias a principios de los cuarenta. Como han señalado los historiadores del período, el juicio del *Sleepy Lagoon* y los motines del *Zoot-suit* polarizaron y politizaron a la comunidad de ascendencia mexicana. Incluso al interior de su clase media la polarización de las reacciones fue muy grande. Los más asimilados se avergonzaban profundamente de los “pachucos”, sentían que la figura había ganado demasiada notoriedad pública y confirmaba puntualmente el estereotipo del “mexicano flojo”, por lo que se esforzaban por distinguirse ostensiblemente de “ese tipo de mexicano”, para lo cual usaban la expresión de “pelados” para referirse a ellos (Ramírez, 2002: 5).

El académico mexicano-americano Manuel Servín escribe en los sesenta, por ejemplo, que “los pachucos o *zoot-suits*” se habían comportado de la manera más “antimexicana”, ya que al adoptar el vestuario de “las minorías menos aceptables” y al agredir a elementos del ejército<sup>57</sup> habían deshecho rápidamente la buena reputación lograda con tanto esfuerzo por la generación de descendientes de mexicanos anterior a la guerra, y habían creado para toda la comunidad la inmerecida fama de “delincuentes, cobardes y desleales” (Mazón, 1989: 116).

En cambio, hubo otros integrantes de esa población, tanto de clase media como de clase trabajadora, que vieron los incidentes en contra de los pachucos como un ataque a toda la comunidad. Para muchos, los eventos marcaron un punto crítico en la toma de conciencia de que formaban parte de un grupo específico, distinto del angloamericano mayoritario, y que a causa de ello siempre habían vivido, igual que la población negra, en condiciones de marginación y discriminación, lo que hizo que se plantearan cuestionamientos acerca de la honestidad de la discursiva oficial que aseguraba que la nación luchaba contra las ideas hitlerianas de superioridad racial, cuando parecían ser las mismas que operaban en la sociedad estadounidense. Esto fue para muchos un detonador para la búsqueda activa y reivindicación de su herencia cultural mexicana (Acuña, 1976: 261).

De este modo, la figura del pachuco dividió a la población de ascendencia mexicana, la reagrupó y la obligó a reflexionar sobre sí misma. Acentuó las ya existentes divisiones entre los integrantes de clase media y los de clase trabajadora, entre asimilacionistas, aquellos que tenían una postura de resistencia cultural y tradicionalistas, y entre padres e hijos (Zaragoza, 2011: 251).

---

<sup>57</sup> Aquí el estudioso está dando por buena, de manera acrítica, la versión de las autoridades locales y de la prensa estadounidense de los cuarenta.

Como Madrid-Barela (1974: 32) plantea, en este período crítico, la clase media de ascendencia mexicana se vio obligada a afrontar algo que para las clases inferiores era una realidad evidente y cotidiana: que su presencia en Estados Unidos no era aceptada y, además, que sus posiciones no estaban aseguradas, lo que dio un impulso fundamental al movimiento de derechos civiles.

Por otra parte, tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, los excombatientes de ascendencia mexicana se encontraron con que su situación en Estados Unidos había cambiado escasamente, ya que permanecía el sistema segregacionista y los discursos adversos en su contra, aun cuando habían peleado con el ejército del país. Quienes habían logrado colocarse laboralmente a causa de la expansión de la industria armamentística y de la escasez de mano de obra originada por la guerra, perdieron sus trabajos para ser ocupados por angloamericanos blancos. Esto causó una indignación que fue canalizada de modo que también diera un impulso fundamental a los esfuerzos previamente existentes de organización con miras a la lucha por sus derechos civiles.

Tomó todavía un par de décadas más para que se perfilaran de manera clara discursos contestatarios a los dominantes que en una mirada retrospectiva reivindicaran la otrora despreciada figura del pachuco y la de toda la población de ascendencia mexicana. Antes de entrar directamente al análisis de esos discursos contestatarios, resulta necesario reconstruir el contexto social en que se desarrollaron, que es el del llamado Movimiento Chicano, del que a continuación se hace una breve revisión.

## **2. El contexto del desarrollo de discursos contestatarios: el Movimiento Chicano**

### **2.1 Las condiciones de inicio del movimiento**

Para los años sesenta, las malas condiciones de vida persistían para la mayoría de la población de ascendencia mexicana. Los datos arrojados por el Censo Nacional de 1960 presentaban una cruda realidad. La escolaridad promedio de la población de ascendencia mexicana era de 8.1 años contra 12 de los blancos angloamericanos, el 75% no había concluía el bachillerato, y las escuelas para descendientes de mexicanos seguían siendo de calidad muy inferior. Casi el 35% habitaba en viviendas en condiciones consideradas por debajo del nivel de pobreza, más del doble de la proporción de blancos angloamericanos que vivían en estas condiciones. El 60.6% tenía trabajos manuales no especializados, su ingreso per cápita era de

menos de la mitad que el de los anglos y su tasa de desempleo del doble. Esta población prácticamente no tenía ninguna representación en las instancias gubernamentales ni en los jurados (Camarillo, 1984: 92 y 93; Acuña, 1976: 276 y 277; Zaragoza, 2011: 306).

Estos datos daban cuenta del fracaso de los intentos por mejorar las condiciones de vida de las organizaciones asimilacionistas de corte mexicano-americano de clase media, procedentes primordialmente de Texas y Nuevo México, y desmentían la percepción que pretendían promover acerca de su avance en la sociedad estadounidense. Además del rezago material, los datos del censo también ponían al descubierto un fenómeno de discriminación y segregación que seguía aquejando a la población de ascendencia mexicana, una realidad que las organizaciones de corte mexicano-americano se negaban a aceptar, razón por la cual no participaron coordinadamente con el movimiento de derechos civiles negros de la década de los sesenta como una forma de distanciarse del que pretendían presentar como único grupo víctima de racismo en Estados Unidos, así como en un intento por evitar ser percibidos del mismo modo que ellos.

Desde el censo de 1940 la población de ascendencia mexicana fue clasificada como "blanca"<sup>58</sup>, lo que fue visto por estas organizaciones como una victoria y en base a lo cual pretendían plantear que no compartían los problemas de la población negra (Acuña, 1976: 276). Como señala García (2007: 255), en un intento de revalorizarse, estas organizaciones podían llegar a tener un discurso discriminatorio contra la población negra, que era, en esencia, el mismo que se aplicaba en su contra. El discurso de las organizaciones mexicano-americanas buscaba que su grupo quedara categorizado junto con los blancos angloamericanos de clase media maximizando sus semejanzas con ellos y minimizando las que pudieran tener con la población negra.

Las organizaciones de corte mexicano-americano típicamente se concentraban en intentos por aumentar el acceso a los privilegios materiales de la sociedad angloamericana sin enarbolar reivindicaciones de reconocimiento y defensa de las particularidades culturales de la población de ascendencia mexicana. Como ya se ha señalado, había en su discurso algún elemento de asimilación del prejuicio negativo en contra del grupo al que se consideraba pertenecían sus integrantes, algún grado de reconocimiento tácito y, muy probablemente, no consciente del discurso dominante que les era adverso. En la población de ascendencia

---

<sup>58</sup> Como señala García (2007: 247 y 248), esta clasificación estuvo determinada por intereses económicos, por la necesidad de mano de obra barata y por cuestiones más bien burocráticas.

mexicana existían sentimientos contradictorios de gratitud, enojo, frustración, resignación, y algunos interiorizaron y de manera inadvertida asumieron como verdaderos los prejuicios que circulaban ampliamente en su contra (*Ibidem*: 222). Por ello había en sus discursos y acciones una pretensión por separarse claramente de los rasgos desvalorizantes de su procedencia: la raíz indígena, la tez morena, el idioma español y la pobreza económica.

Desde comienzos de los sesenta, se da un fenómeno de descontento frente a estas organizaciones, tanto por parte de un sector de sus miembros que se separan o escinden de ellas, como de otras porciones de la población de ascendencia mexicana. Esto ocasiona, por un lado, que las organizaciones aludidas tomaran una postura más enfática frente a instancias del gobierno federal en las que tenían incidencia, como en la Comisión Federal para la Igualdad del Empleo (García, 2007: 200).

Por otro lado, inician brotes de protesta entre nuevos sectores de la población de ascendencia mexicana por las inequidades en que vivían. Uno de ellos se encontraba en Nuevo México con el activista Reies López Tijerina, quien luchaba por vías legales y a través de ocupaciones para recuperar territorios de los que habían sido despojados mexicanos en violación a los Tratados de Guadalupe Hidalgo de 1848.

Sin embargo, gran parte de esos brotes de protesta se desarrollaron en California, donde la situación era distinta a la de Texas y Nuevo México, ya que allí la mayoría de la población de ascendencia mexicana era de reciente inmigración, en su mayoría de máximo dos generaciones, la clase media era aún más raquítica, no existía una tradición de liderazgo de organizaciones mexicano-americanas de clase media, y en cambio, había una mayor tradición de oposición a la americanización, al racismo y a la explotación económica (Griswold, 2008: 72). Entre esos nuevos sectores que empezaban a movilizarse, de manera muy importante está en el ámbito rural la organización sindical dirigida por César Chávez y Dolores Huerta.

A principios de los sesenta, Chávez funda en Delano, California la *Farm Workers Association* (Asociación de Trabajadores Agrícolas), una pequeña organización de servicio social para los trabajadores agrícolas del área, que se convertiría en la *National Farm Workers Association* (NFWA) (Asociación Nacional de Trabajadores Agrícolas). Esta última se conforma como un sindicato que usa métodos no violentos de acción directa como la huelga y el boicot. En 1965, en exigencia a mejoras salariales y en las condiciones laborales, dirige dos huelgas y un boicot contra el consumo de uvas que duraría 5 años, lucha a la que se llama “La Causa”. En 1966, la asociación de Chávez y Huerta se une con el *Agricultural Workers Organizing*



*Committee* (AWOC) (Comité de Organización de Trabajadores Agrícolas) dirigido por activistas filipinos, para conformar el *United Farm Workers Organizing Committee* (UFWOC) (Comité de Organización de Trabajadores Agrícolas Unidos), del que Chávez es director y Dolores Huerta la principal negociadora.

Las movilizaciones de Chávez reciben cobertura en televisión, periódicos y revistas, con lo que se hacen del conocimiento de los urbanitas, ganan notoriedad a nivel nacional y reciben apoyo de otros sindicatos, de organizaciones de derechos civiles, de grupos religiosos y de activistas estudiantiles. En marzo de 1965 el UFWOC organizó una marcha de 25 días de Delano a Sacramento portando la bandera de huelga, la bandera mexicana y un estandarte de la Virgen de Guadalupe. En el camino los participantes fueron sumando cientos de adherentes. Este evento recibió gran cobertura mediática y apoyo popular (Zaragoza, 2011a: 309-313; García, 2007: 220; Camarillo, 1984: 88-91).

Para 1970, dos de los mayores productores de uva aceptan negociar con el sindicato en huelga. Al final del proceso, Chávez y Huerta consiguen un aumento salarial del 70%, beneficios en servicios médicos, programas de pensiones y seguro de incapacidad, así como la prohibición del uso de ciertos pesticidas. Más allá de estas conquistas materiales, la unión sindical genera conciencia y empoderamiento entre una parte de la población de ascendencia mexicana, encendiendo la mecha de lo que con posterioridad se conocería como el Movimiento Chicano que transcurrirá a lo largo de las décadas de los 60 y 70 (Camarillo, 1984: 92).

Aunque, en realidad, hablar de “EL Movimiento Chicano” sin más es una simplificación, ya que no se trató de un esfuerzo definido y coordinado de todos los chicanos, sino de un variopinto conjunto de manifestaciones artísticas, estudiantiles, femeniles, religiosas, pacifistas, de organización política y comunitaria, así como de lucha por los derechos civiles. Se trató de un conjunto de esfuerzos diversos encabezados por variados grupos con desacuerdos entre sí, tales como aquellos existentes entre clase medieros y clase trabajadora, jóvenes y mayores, marxistas y no marxistas, fracciones que aceptaban trabajar al interior de las estructuras existentes y quienes planteaban la construcción de instituciones alternativas, etc. (*Ibidem*: 93).

De acuerdo con Camarillo (*Ibidem*: 94), quizá el elemento de mayor proliferación en el Movimiento Chicano durante los sesenta fueron las organizaciones de servicio comunitario, muchas de las cuales eran financiadas por el programa *War on Poverty* (Guerra contra la

pobreza) de la presidencia de Lyndon Johnson. Estas organizaciones incluían programas de capacitación laboral, de rehabilitación para adictos, de asesoría legal, de apoyo a exconvictos, de apoyo a esposas golpeadas y centros de salud, entre otros.

A finales de los sesenta se constituyen organizaciones chicanas de índole política, principalmente el *Mexican American Legal Defense and Education Fund* (MALDEF) (Fondo para la Defensa Legal y la Educación Mexicana Americana), *The National Council of La Raza* (Consejo Nacional de La Raza), los grupos de defensa de barrios de corte radical llamados *Brown Berets* (Boinas Cafés), y La Raza Unida *Party* (LRUP) (El Partido de La Raza Unida), aparecido en 1970 en Texas, donde alcanza posiciones en juntas escolares y consejos de distintas ciudades. También sería importante mencionar al *The National Chicano Moratorium Committee* (Comité de Moratoria Chicana Nacional), que no era un partido político como el LRUP, sino una coalición de grupos opuestos a la guerra de Vietnam y al desproporcionado número de chicanos caídos en batalla, ya que se calcula que entre 1961 y 1967, aproximadamente el 90% de las bajas de soldados provenientes del sudoeste de Estados Unidos eran de ascendencia mexicana. Esta coalición logró marchas de protesta masivas en Los Ángeles en 1969 y 1970, que fueron las más grandes demostraciones de descontento frente a la guerra por parte de una minoría étnica y que fueron objeto de represión.

Para 1967 aparece la publicación *La Raza*, primero de múltiples periódicos chicanos; se proclamaba como un “periódico de barrio” con el cometido de defender los derechos de la comunidad y de informar sobre la lucha chicana por la autodeterminación. Como señala Acuña (1976: 282 y 283), estas publicaciones ayudaron a recuperar la historia chicana que permanecía ignorada por la prensa de mayor circulación. Estos fueron espacios pioneros de acceso al discurso público para los chicanos.

Tanto Chávez como los líderes chicanos urbanos recuperaban símbolos de su herencia cultural como elementos de protesta, tales como la bandera nacional mexicana, estandartes de la Virgen de Guadalupe y de otros santos patronos católicos, lemas y canciones asociados a la Revolución Mexicana y héroes populares como Emiliano Zapata (Camarillo, 1984: 92). Esto pone en curso un “giro simbólico” que culmina a mediados de los sesenta cuando estos movimientos ya reivindican con toda claridad y de manera explícita, no exclusivamente exigencias de índole material, como venían haciendo las organizaciones de mexicanos-americanos de clase media, sino también la reivindicación de las particularidades étnicas y culturales de la comunidad, con lo que va emergiendo ese faltante discurso contestatario y

alternativo al dominante que planteara una caracterización positiva de la población de ascendencia mexicana (García, 2007: 220).

La trayectoria del importante activista chicano Rodolfo “Corky” Gonzáles es un caso representativo de ese viraje. Renuncia al Partido Demócrata y a su puesto como funcionario del programa “La Guerra contra La Pobreza”, y funda “La cruzada para la Justicia”, organización ciudadana concentrada en poner fin a la inequidad en el empleo y en el alojamiento. Su postura va dando paulatinamente ese “viraje simbólico” que da pie a un discurso reivindicatorio de las particularidades culturales de la población de la que formaba parte, y que queda plasmado en su legendario poema *I am Joaquin* (“Yo soy Joaquín”), el cual es analizado más adelante en este capítulo.

## 2.2 El giro anti-asimilacionista del movimiento: la organización estudiantil

A finales de los sesenta el Movimiento Chicano se ve nutrido por la formación de organizaciones estudiantiles chicanas en bachilleratos y universidades. Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, la juventud de ascendencia mexicana comenzó a tener acceso a educación universitaria, principalmente a través del beneficio de la ley *G.I. Bill* que proporcionaba préstamos a excombatientes para educación universitaria, adquirir una vivienda o montar un negocio. Sin embargo, la población universitaria de ascendencia mexicana continuaba siendo ínfima, hasta que en los últimos años de la década de los sesenta, cientos de jóvenes chicanos estuvieron en posibilidad de ingresar a universidades al implementarse nuevos programas federales de becas y préstamos para minorías como el *Educational Opportunity Program and National Defense* (Programa de Oportunidad Educativa y Defensa Nacional) y el *Educational Loans Program* (Programa de Préstamos Educativos).

Los nuevos estudiantes chicanos no tardaron en conformar organizaciones paralelas a las anteriormente conformadas por los estudiantes negros, tales como la *Mexican American Student Association* (MASA) (Asociación de Estudiantes Mexicano Americanos) en la *East Los Angeles College*, y la *United Mexican American Student* (UMAS) (Unidad de Estudiantes Mexicano Americanos) en la Universidad de Loyola y en UCLA; éstas denunciaron la subrepresentación de su comunidad en los centros educativos y se unieron a las movilizaciones contra la guerra de Vietnam (Acuña, 1976: 262).

En 1968 en Los Ángeles estallan protestas y boicots de alumnos y profesores en preparatorias de chicanos por las malas condiciones de las escuelas, el número insuficiente de profesores y administradores chicanos, la desconsideración a la historia y contribuciones chicanas en los planes de estudio, y la falta de programas para reducir la deserción escolar. Algunas de estas movilizaciones fueron objeto de violencia policial.

El conjunto de organizaciones estudiantiles se unieron en dos encuentros, la *First National Chicano Liberation Youth Conference* (Primera Conferencia Nacional Juvenil para la Liberación Chicana) organizada por la “Cruzada para la Justicia”, celebrada en marzo de 1969 en Denver, Colorado, y en una conferencia estatal efectuada un mes más tarde en Santa Bárbara, California. En la primera de ellas, Corky Gonzáles afirma que los chicanos se hallan en una “lucha de liberación” que incluye tanto el desarrollo de un sentido de identidad y comunidad Chicanas, como la destrucción de las relaciones de neocolonialismo con la sociedad angloamericana dominante (Zaragoza, 2011: 320).

Como resultado de los encuentros en Denver y Santa Bárbara, todas las organizaciones estudiantiles quedan unificadas en la organización nacional “Movimiento Estudiantil Chicano de Aztlán” (MEChA), y son redactados el *Plan Espiritual de Aztlán* y el *Plan de Santa Bárbara*. En estos documentos, las organizaciones concurrentes se declaran en lucha contra las fuerzas que han negado a los chicanos la libertad de expresión cultural y la dignidad humana. Denuncian la estructura racista de la sociedad angloamericana que ha asignado a la población chicana la única función de proveedora de mano de obra barata, manteniéndola explotada, empobrecida y marginada. Por ello, se asume el compromiso de la lucha por la autodeterminación de la comunidad dentro y fuera de las escuelas. Dentro de las escuelas, exigiendo el aumento del número de estudiantes, profesores, directivos y personal administrativo chicanos, así como una educación bicultural y bilingüe, con planes de estudio diseñados por la comunidad chicana que incluyeran la historia de su pueblo y reconocieran las aportaciones positivas que ha hecho a la sociedad estadounidense. Fuera de las escuelas, se plantea la necesidad de luchar por la autodeterminación en los ámbitos social, económico, cultural y político (García, 2007: 227).

Los Planes reconocen que la población chicana tiene un estilo de vida “esencialmente diferente” al angloamericano dominante; con esto, la alteridad se asume y no se oculta, como parecían pretender los líderes de las organizaciones mexicano-americanos de corte clase mediero.

En este momento ya se hace manifiesto un discurso claramente contestatario al dominante sobre la representación social de la población de ascendencia mexicana, la cual es ahora presentada como un grupo con características positivas y dignas de portarse con orgullo, empezando por su nombre: Chicano. Como señala el *Plan de Santa Bárbara* (9), la “idea raíz” de esta nueva forma de conformación de la identidad, que asume y no oculta sus particularidades culturales, proviene del término “Chicano”, por lo que todas las organizaciones cambiaron sus diversos nombres por el de Movimiento Estudiantil Chicano de Aztlán. El cambio de las diversas nomenclaturas de cada organización en inglés a un único nombre en español formaba parte de un viraje en la orientación del movimiento estudiantil, así como de una pretensión por darle mayor unidad.

La palabra “chicano”, que como se reconoce en el Plan de Santa Bárbara, se ha usado en sentido peyorativo y clasista, es retomada allí con orgullo y confianza denotando solidaridad, horizontalidad, amor, “carnalismo”, y con ello, una “praxis social común”. Dado que una de las acepciones previas del término “chicano” hacía referencia a mexicanos de clase baja habitantes en Estados Unidos, su adopción por el movimiento estudiantil sugería un compromiso con los pobres y oprimidos que permanecían en sus barrios sin tener acceso a las universidades. En esta acepción, el término “chicano” pretende romper con el sentido clasista y jerarquizante que sectores mexicano-americanos de clase media le habían dado, así como separarse de cualquier criterio divisionista al interior de la comunidad para dar paso a un discurso igualitarista en el que la identificación no proviniera de las condiciones socioeconómicas de los integrantes del grupo sino de las raíces culturales compartidas. El documento afirma que el fundamento del “chicanismo” consiste en la idea de que “el verdadero ser” de las personas está cerca de su comunidad.

En este uso, “chicano” es una categoría que minimiza las diferencias al interior de la población de ascendencia mexicana y maximiza sus semejanzas, para conducir a la idea de que al margen de diferencias que se plantean como secundarias, “todos somos chicanos”. Dicha categoría, además, distingue a los “chicanos” del resto de la población estadounidense. De este modo, en el curso del Movimiento Chicano se construyó una identidad cultural y política representada en el término “chicano”: una identidad distinta de la angloamericana dominante, que era además una forma de protesta y resistencia contra la discriminación, segregación y marginación (García, 2007: 10; Maciel, 2000: 86; Maciel, 1995: 74).

La integración de la palabra “chicano” en el nombre de la organización estudiantil significaba simultáneamente el abandono de toda estrategia asimilacionista. De manera similar a como habían hecho Luis Valdez y Roberto Rubalcava en 1964 en la Universidad de San José State en el primer manifiesto radical contra los líderes de la comunidad mexicana-americana, el Plan de Santa Bárbara expone una crítica a las posiciones asimilacionistas (García, 2007: 220 y 221). Señala que durante décadas la población “mexicana” en Estados Unidos ha luchado para realizar el “sueño americano”, lo cual han logrado muy pocos al altísimo costo de darle la espalda al barrio y a la colonia. En cambio, se plantea asumir una posición de confrontación frente a la dominación angloamericana que no compete exclusivamente a aspectos materiales o económicos, sino que alude a una imagen del mundo alternativa, ya que el Plan Espiritual de Aztlán plantea que “nuestros valores culturales respecto a nuestra cosmovisión, familia y hogares nos servirán como un arma poderosa para derrotar al sistema de valores de dólar gringo y para incentivar el proceso de amor y carnalismo” (*Ibidem*: 228).

El término “chicano” lleva en sí una imagen de mundo alternativa que rechaza la forma de construcción identitaria representada en el término mexicano-americano con el sentido asimilacionista que le suele ir asociado basado en la ideología anglocéntrica del *melting pot* o crisol de razas. Como se ha señalado anteriormente, los términos “chicano” y “mexicano-americano” se tratan de significantes flotantes cuyos sentidos se hallan en disputa, y que además, pueden llegar a representar posiciones no sólo distintas sino divergentes y enfrentadas.

La palabra “Aztlán” en el nombre MEChA refería al sitio de donde los estudiantes afirmaban proceder haciendo referencia al legendario lugar de origen de los aztecas que se supone estuvo en lo que actualmente pertenece al sudoeste de Estados Unidos. Al incluir esta denominación, el movimiento defendía su legítimo derecho a habitar tales territorios sin ser tratados como “migrantes ilegales” y afirmaba con orgullo su herencia indígena (Acuña, 1976: 284).

Esta toma de postura implicaba una radicalización del Movimiento Chicano. La irrupción del movimiento de los *Black Muslims*, dirigido por Malcom X, abrió a otros grupos, como el chicano, “posibilidades antes no imaginadas de asumirse identitariamente” desafiando los cánones asimilacionistas, buscando la identidad en la diferencia, y encontrando autoafirmación en rasgos étnicos y culturales rechazados y devaluados por la sociedad

angloamericana; en el caso de los negros, la raza y la cultura originarias africanas, en el chicano, el elemento indígena, la tez morena, el idioma español, la religión católica y el propio término “chicano”. (García, 2007: 256, 257).<sup>59</sup>

El movimiento estudiantil logró el establecimiento de programas de estudio chicanos en la mayoría de las universidades del sudoeste de Estados Unidos, así como la toma de medidas para aumentar el número de estudiantes y profesores chicanos.

Así, es precisamente en este contexto, el del Movimiento Chicano de la década de los sesenta y setenta, que se construye una serie de discursos contestatarios a los dominantes sobre la representación social de la población de ascendencia mexicana, que incluye en algunos casos una recuperación y resignificación de la figura del pachuco. Esa serie de discursos contestatarios proviene de diversos agentes de autoridad con imágenes del mundo alternativas a las hegemónicas, destacadamente de políticos, activistas, artistas e intelectuales.

Como señala Camarillo (1984: 103), el Movimiento Chicano obtuvo logros materiales y simbólicos que se apoyaron mutuamente. Llamó la atención de la sociedad estadounidense sobre la proporción y fuerza de la población de ascendencia mexicana, y favoreció que una parte de esa población se asumiera como una minoría étnica con particularidades culturales que les daban una auto-identidad positiva que podía ser motivo de orgullo. Ese orgullo cultural y étnico ayudó a propagar demandas para impulsar transformaciones económicas, políticas y sociales permitiendo avances para esta población en términos de derechos civiles, empleo y educación superior.

### 2.3 Las manifestaciones artísticas: Resignificando la experiencia chicana

El Movimiento Chicano impulsó un florecimiento cultural por el que desarrolló una muy importante veta artística. Se dio una búsqueda e identificación con las raíces mexicanas recuperando elementos de la literatura, la música y el cine mexicanos; además, se dio una importante producción original de arte chicano hecho por chicanos para chicanos que era

---

<sup>59</sup> Esta postura identitaria se ve expresada sintéticamente en los eslóganes de la época *Black is beautiful* (“lo negro es hermoso”) y *Brown is beautiful* (“lo moreno es hermoso”).

usado como un instrumento de protesta política (García, 2007: 10; Maciel, 2000: 86; Maciel, 1995: 74)<sup>60</sup>.

### 2.3.1 El cine chicano: un ligero contrapeso a Hollywood

El “cine chicano” nace precisamente en el contexto del Movimiento y como una de sus manifestaciones. Por “cine chicano” se entiende el “conjunto de realizaciones fílmicas escritas, dirigidas y producidas con significativa participación y control artístico de chicanos” (Maciel, 2000: 134).

El cine chicano tiene un primer precedente en la cinta *Salt of the Earth* (“Sal de la tierra”) dirigida en 1954 por Herbert Biberman, en donde relata la historia de la huelga de mineros chicanos en Silver City, Nuevo México, ocurrida unos años antes. Considera Maciel (*Ibidem*: 138) que esta película ha sido la más censurada en la historia del cine estadounidense, ya que su contenido fue tachado de comunista, razón por la que incluso la actriz principal, Rosaura Revueltas, fue deportada a México.

Sin embargo, *Sal de la tierra* se trata de una producción chicana aislada en la década de los cincuenta. La primera generación de cineastas chicanos surge a finales de los sesenta y se recluta entre jóvenes militantes y simpatizantes del Movimiento Chicano, en su mayoría sin estudios profesionales de cine, con los objetivos explícitos de exponer una visión crítica y de protesta acerca de su posición en la sociedad, la creación de conciencia política y cultural entre la comunidad, hacer un contrapeso a los estereotipos hollywoodenses acerca de los chicanos, difundiendo imágenes positivas acerca suyo y representando la complejidad de la experiencia chicana en todas sus aristas, estimular la producción y exhibición de materiales audiovisuales creados por chicanos, así como ejercer presión para que se incluyeran temas chicanos en cine y televisión. Con estos propósitos, se forman una serie de organizaciones, tales como “Carisma”, “Nosotros”, *Chicano Cinema Coalition* y *National Latino Media Coalition*, las cuales se mantuvieron movilizadas organizando boicots contra empresas estadounidenses de cine y televisión que se negaban a contratar chicanos y a exhibir producciones chicanas, lo cual

---

<sup>60</sup> De ninguna manera se pretende hacer aquí una revisión exhaustiva acerca de la amplísima gama de manifestaciones artísticas englobadas en el Movimiento Chicano. Únicamente se revisa una limitada selección de entre las manifestaciones artísticas más relevantes que alcanzan una notable forma discursiva.



comenzó a rendir algunos frutos a principios de los setenta cuando lograron los primeros espacios en la televisión comercial. Así se ofrece una primera representación cinematográfica sobre los chicanos producida por integrantes del propio grupo (*Ibidem*: 140). Esto acrecentó el interés de los jóvenes chicanos por el cine, con lo que aumentó notoriamente el número de ellos que ingresaban a universidades, especialmente al sur de California, a hacer estudios de producción fílmica y televisiva.

El primer género fílmico en desarrollarse fue el documental, que hasta la fecha es el más abundante, debido a su menor costo con respecto al cine de ficción y a que resultaba un medio idóneo para que los cineastas difundieran su mensaje político. Entre 1967 y 1980, 42 documentales fueron producidos por chicanos. Una producción pionera fue *Yo soy Joaquín* (1967), realizada por el Teatro Campesino de Luis Valdez y basada en el poema del mismo nombre de Rodolfo "Corky" Gonzáles, que se analizará más adelante en este capítulo. Este documental se concentra en los orígenes históricos del pueblo chicano.

Otro documental pionero fue *Yo soy chicano* (1972) de Jesús Salvador Treviño, que se centra en los que el autor considera las tres fuentes iniciales del Movimiento Chicano: la lucha de López Tijerina en Nuevo México contra el despojo de tierras, la creación del Sindicato de Trabajadores Agrícolas de California por César Chávez y la fundación en Texas del Partido de La Raza Unida por José Ángel Gutiérrez. Estas producciones pioneras marcaron la tendencia de la primera generación de cineastas chicanos, en la que los documentales eran usados para contar distintos pasajes de la historia chicana y reivindicar algunas de sus figuras heroicas, lo cual fue muy importante porque, como señala Maciel (*Ibidem*: 92, 152), se constituyeron en una de las escasas fuentes de información diversas a los adversos discursos dominantes estadounidenses, con lo que ayudaron a llenar el gran vacío dejado por los programas escolares estadounidenses en los que la historia chicana era excluida.

También hubo interés por plasmar la experiencia migratoria desde la perspectiva de los propios migrantes y enfatizando las contribuciones económicas de los trabajadores mexicanos a la sociedad estadounidense. Algunos otros documentales relevantes de la época son: *Decision at Delano* (1967), *Tijerina* (1968), *El Teatro Campesino* (1970), *Los vendidos* (1970), *Chicano Moratorium* (1971) y *Sí se puede* (1973) (*Ibidem*: 143, 149).

A la generación de cineastas militantes del Movimiento Chicano, sucede una segunda generación que arranca a mediados de los ochenta, compuesta principalmente por personas con formación fílmica profesional que, sin abandonar el documental, amplían sus horizontes

hacia el cine de ficción, y que aun cuando continúan usando al cine como un medio de protesta y de acción política, diversifican sus temas de interés.

### 2.3.2 Buscando identidad en la poesía: “Yo soy Joaquín”

De acuerdo con Acuña (1976: 299), el poema *I am Joaquín* (“Yo soy Joaquín”) de Rodolfo “Corky” Gonzáles, publicado en 1967, es probablemente la pieza literaria más importante del Movimiento Chicano. El poema se centra en el problema de la identidad del joven chicano urbano que tiene mucho mayor acceso a la educación que el chicano del campo, pero a una educación que le enseña a avergonzarse, a devaluar y despreciar sus orígenes, donde es castigado por hablar español y donde el profesor anglo cambia su nombre de Rodolfo a Rudolph. Frente al discurso dominante que parte de la premisa de la superioridad de lo angloamericano prescribiendo la asimilación cultural, Gonzáles plantea una posición de resistencia a través de la celebración de la particularidad de la experiencia histórica y cultural del pueblo chicano. Como señala Zaragosa (2011: 220, 235), este poema influyó de manera muy importante en una juventud ávida de un discurso que le concediera una definición social positiva.

El poema hace una denuncia a la explotación, al despojo cultural y a la discriminación a que los chicanos han sido sometidos en Estados Unidos:

“Mis rodillas están llenas de lodo. / Mis manos encallecidas por el azadón. He enriquecido al anglo, sin embargo/ la igualdad no es más que una palabra. El Tratado de Hidalgo ha sido quebrantado (...). Mi tierra ha sido robada, mi cultura ha sido violada. (...) Esta es la recompensa que tiene esta sociedad para hijos de jefes, para reyes y revolucionarios ensangrentados, / Que dieron a extranjeros/ Todas sus habilidades e ingenuidad/ Para pavimentar el camino con cerebros y sangre/ Para esas hordas de extraños hambrientos de oro,/ Que Cambiaron nuestro lenguaje/ Y plagiaron nuestras hazañas/ como proezas de su valor (...).”

En este punto, el poeta usa un discurso Nosotros/Ellos que polariza chicanos/anglos refiriéndose a los últimos como “extranjeros” (*foreign people*) con características tiránicas, y exaltando el pasado glorioso del Nosotros chicano. Ante la situación de explotación y despojo que denuncia, el autor acepta que su pueblo ha sido derrotado, aunque sólo en el plano material, ya que ha logrado resistir a la dominación cultural: “mis padres han perdido la batalla económica/ y ganado la lucha por la supervivencia cultural”; “Desaprobaron nuestra forma de vida/ y tomaron lo que pudieron usar. / Nuestro arte, nuestra literatura, nuestra música, los ignoraron/ así que dejaron las cosas de verdadero valor (...).”

A pesar de la resistencia cultural que se ha logrado mantener, el autor reconoce que la tentación a seguir el camino de la asimilación a la cultura angloamericana dominante es real y persistente. Identifica, además, el elemento de autopercepción negativa presente en el discurso dominante del crisol de razas que prescribe la asimilación y que conduce a avergonzarse de uno mismo, a rechazar los propios orígenes y a traicionar a los hermanos:

“Debo elegir entre la paradoja de/ la victoria del espíritu, a pesar del hambre física, / o existir en los dominios d la neurosis social Americana,/ esterilización del alma y estómago lleno”; “Me veo a mí mismo/ Y veo parte de mí/ Que rechaza a mi padre y a mi madre/ Y se disuelve en el crisol de razas/ Para desaparecer en vergüenza./ A veces vendo a mi hermano/ Y lo reclamo/ Para mí cuando la sociedad me da / un vale de liderazgo (...)”.

Aun así, la voz que habla en el poema, que es, ente muchas otras, la voz de las masas del pueblo chicano, concluye: “Yo soy Joaquín/ Debo luchar/ y ganar esta lucha/ por mis hijos, y ellos/ deben saber de mi voz/ quién soy”; “Me rehúso a ser absorbido”. Para resistir a la tentación de la asimilación cultural desde su condición de materialmente oprimido se ha tenido que retirar a la seguridad de “MI PROPIA GENTE”, a “la gloria de mi Raza”. Esto le ha hecho reconocer los diversos elementos de los que se compone su identidad. Antes que nada, el elemento indígena. A lo largo del poema, Joaquín declara ser o reconoce su identificación o vinculación histórica con Cuauhtémoc, Nezahualcóyotl, la Princesa maya, el Príncipe azteca, el yaqui, el zapoteco, el chamala, el águila y la serpiente de la civilización azteca, la Diosa Tonantzín y Juan Diego.

En la búsqueda de los diversos elementos que conforman su identidad, Joaquín también se tiene que acercar a la historia mexicana de la que es heredero, identificándose con diversos personajes históricos que “se atrevieron a enfrentar la fuerza de la tiranía”. Joaquín reconoce ser: Hidalgo, Madero, Zapata, aquel que atendió al grito de Dolores, el que luchó en defensa de Juárez, un niño que resistió en el Castillo de Chapultepec, ese anónimo compañero de armas de Villa.

Joaquín también reconoce la historia chicana que se encarna en él: la pérdida de territorios mexicanos en la guerra contra Estados Unidos en 1848 que da inicio a la historia de su pueblo, la extensiva explotación económica de ese territorio en el que se encuentran grandes yacimientos de oro en California unos meses después de la conclusión de la guerra, los despojos de tierras a los pobladores originarios en violación a los Tratados de Guadalupe Hidalgo. Por eso encarnan en Joaquín diversos héroes chicanos. El joven en busca de su identidad cultural declara ser la leyenda viva de los hermanos Espinoza, vengadores de los

atropellos perpetrados por los anglos durante la guerra contra Estados Unidos. Joaquín afirma ser Joaquín Murrieta, la leyenda del líder de una banda de justicieros sociales luchando contra los abusos de los anglos durante la época de la fiebre del oro. Es también Elfego Baca, el alguacil chicano que a finales del siglo XIX en Nuevo México sobrevivió a un intenso tiroteo de vaqueros anglos que querían dar una muestra de poder a la población de ascendencia mexicana.

Pero Joaquín no es sólo aquel que resiste y contraataca los abusos de los poderosos, también es el chicano que ha contribuido a la construcción y defensa de la sociedad estadounidense, aquel que con su sudor y sangre ha pavimentado los caminos de las ciudades, es también “el cadáver de las playas de Normandía, Corea y Vietnam”, con lo que hace referencia al reclutamiento desproporcionado de jóvenes chicanos para las guerras internacionales y a sus numerosas bajas. Joaquín es aquel a quien se le prohibió hablar español y a quien se obligó a conservar sus manifestaciones culturales en secreto; es el sobreviviente a la hostilidad racial, al “esnobismo”, a la explotación y a los territorios inhóspitos.

Sin embargo, Joaquín reconoce que no todo en su herencia cultural y, por tanto, en su carácter, es heroicidad; asume que conviven en su interior elementos contradictorios. Es simultáneamente indígena, mestizo y español; es al mismo tiempo Cuauhtémoc y Cortés, esclavo y tirano a la vez; es un revolucionario que peleó con Madero, Zapata y Villa, pero también lleva la herencia de Díaz y de Huerta; es al mismo tiempo vencedor y derrotado; es la masa del pueblo en resistencia, pero también corre por sus venas la sangre de un déspota: la del rey azteca, la del tirano español colonizador y la de un “osado machista”.

De todos esos personajes contradictorios, con los que Joaquín parece mostrar una mayor identificación es con “los de abajo”: en efecto, afirma ser un español, pero el español que sobrevivió a la ocupación de los moros; el indígena que conservó su vida y cultura tras la colonia española; el pueblo que ha sido la carne de cañón en diversas guerras; la encarnación de una serie de justicieros sociales. Joaquín es el esclavo indígena, el campesino, aquel que es “golpeado en la cara por el hambre”, materialmente pobre “pero rico en coraje, en espíritu y en esperanza”.

El poema valoriza y reivindica de este modo una serie de personajes y características sociales que en los discursos dominantes y en las jerarquías institucionalizadas aparecen completamente desvalorizadas, con lo que se plantea una imagen del mundo alternativa donde el económicamente pobre es presentado como acaudalado en otros aspectos y el

materialmente derrotado es un vencedor en términos de sobrevivencia cultural. Esa imagen del mundo alternativa aparece bajo la forma de un discurso contestatario a los dominantes que replica la caracterización negativa sobre la población de ascendencia mexicana haciendo una inversión jerárquica en la que aparece revalorizada.

En oposición a los discursos dominantes, contruidos desde la imagen del mundo hegemónica en la sociedad angloamericana, Corky Gonzáles le da voz a Joaquín, el cualquiera que sea de esa porción del pueblo chicano que en la década de los setenta construye un discurso acerca de sí mismo y de la representación social que desearía para sí. Joaquín se caracteriza a sí mismo y al grupo del que reclama ser parte de manera muy positiva: como alguien trabajador, con una “lealtad inquebrantable” y esperanza inagotable; alguien humilde pero con coraje; guerrero, luchador, revolucionario, libertador, un espíritu fuerte... un sobreviviente que perdurará: “*I SHALL ENDURE! / I WILL ENDURE*”.

Si la caracterización que los discursos dominantes hacen de los chicanos es la de ser flojos, pasivos, traidores y cobardes, y en México la de ser pocos “agringados” que se avergüenzan de sus orígenes, la caracterización del discurso contestatario los ve con características positivas opuestas: trabajadores, leales, aguerridos y orgullosos de sus orígenes mexicano, indígena, hispanohablante y católico.

### 2.3.3 Una voz propia: la música de Lalo Guerrero

Otra fuente importante de discursos alternativos acerca de la definición social de la población de ascendencia mexicana se encuentra en la música de Lalo Guerrero, considerado el padre de la música chicana, quien hace una representación positiva de ella en las letras de sus canciones desde mucho antes de la emergencia del Movimiento Chicano. Entre 1946 y 1952 graba con el Trío Imperial del que formaba parte una serie de canciones que llevan en su título la palabra “pachuco”: “El Pachuco”, “Mujeres apachucadas”, “Maldita suerte del pachuco”, “La boda de los pachucos”, “Las comadritas pachucas”, “El pachuco y el Tarzán”, entre otras. Estas canciones se caracterizan por mezclar español e inglés, hacer uso del caló de los pachucos, así como por exaltar la elegancia del *zoot-suiter*, lo *cool* de su estilo en el vestir, hablar y bailar, su sofisticación y audacia. La letra de *Zoot suit boogie* es representativa de esa exaltación: “Ponte tu *zoot-suit*. Te hace sentir muy rudo, luces como un diamante, brillante, reluciente”.

Durante los años del Movimiento Chicano, el famoso artista graba canciones en las que manifiesta su apoyo a éste, como *El corrido de César Chávez*, y en las que se manifiesta una visión positiva sobre ese grupo que ya denomina “chicanos”. En *El chicano* se lamenta de la discriminación ejercida por angloamericanos en su contra: “los gringos me discriminan como si fuera extranjero a pesar de que esta tierra fue de México primero”. Pero su lamento es aún mayor al hablar de la representación negativa que se ha construido en México acerca suyo: “Para México soy pocho. No me aceptan mis hermanos. (...) Me da mucho sentimiento que en México no me quieran porque a México lo quiero más que a mi tierra”.

Como Corky Gonzáles lo hace en *Yo soy Joaquín*, Lalo Guerreo en *El chicano* expresa identificación con personajes de la historia mexicana: “la sangre que llevo es la de Benito Juárez. (...) Como Emiliano Zapata y también Francisco Villa yo soy revolucionario”. En oposición a los discursos dominantes en Estados Unidos que representan como traidores y cobardes a los miembros de la población de ascendencia mexicana, así como a los discursos dominantes en México que los estereotipan como “pochos” desvinculados y avergonzados de sus orígenes mexicanos, la canción reclama para el grupo un término reivindicatorio, exalta su cercanía con sus raíces mexicanas, enaltece orgullosamente su biculturalidad, su lealtad y valentía: “Yo soy purito chicano, de raza que no se raja. Mis padres me inculcaron desde chavo su cultura, no es mi culpa haber nacido del otro lado del Bravo. (...) Por mi educación bilingüe hablo chicano y gabacho” (...) Unidos a César Chávez, los mexicano-americanos luchamos por justicia por todo el mexicano”.

#### 2.3.4 El teatro de Luis Valdez: Invirtiendo la posición jerárquica del pachuco

Como señala Maciel (1995: 77), desde la década de los veinte en Los Ángeles surgen grupos que escriben y presentan obras teatrales en español que resultan un éxito taquillero. Las obras se presentaban no únicamente en las ciudades, sino también en carpas itinerantes en poblaciones rurales y empobrecidas. Las obras pretendían generar conciencia acerca de las necesidades sociopolíticas de la población de origen mexicano, así como, en muchas ocasiones, reunir fondos para causas favorables a ella.

En los años en que el Movimiento Chicano estuvo en curso, las producciones teatrales chicanas, en español e inglés, tuvieron un florecimiento y fueron vistas como una forma de resistencia frente a la cultura angloamericana dominante, frente a la histórica estigmatización

al uso del idioma español y como un compromiso con la preservación de la cultura mexicana. Entre los principales temas figuraban la inequidad en las condiciones de vida de anglos y chicanos, así como las críticas a las aspiraciones asimilacionistas de una porción de estos últimos.

En el marco del Movimiento Chicano, el trabajo dramático más relevante fue, sin duda, el de Luis Valdez, un joven activista universitario que se une a la UFWOC de Chávez y Huerta tras dejar la compañía de teatro político *San Francisco Mime Troupe* a la que pertenecía. Valdez, proveniente de una familia de trabajadores agrícolas migrantes, sintió inmediata identificación con la lucha que encabezaba Chávez en Delano, el lugar natal del dramaturgo, quien con su hermano Daniel formó en 1965 el *Teatro Campesino*, como la rama cultural de la UFWOC, con la aspiración de formar un teatro popular que respaldara las actividades de la huelga y el boicot de los trabajadores agrícolas popularizando La Causa y reuniendo fondos a su favor. El Teatro Campesino comenzó montando en plataformas de camiones en medio de los campos pequeñas presentaciones a las que denominó “Actos”, los cuales usaban el habla cotidiana de los chicanos con alternación de inglés, español, regionalismos y caló; la mayoría de los actores eran voluntarios sin experiencia previa y se permitía la libre interacción con el público. Entre sus temas prioritarios estaban la sátira de los esquirols, los terratenientes explotadores y la brutalidad de la policía local. Para 1967, El Teatro Campesino ya era bien conocido en la región y se lanza a una gira nacional en busca de apoyo a la huelga de los trabajadores agrícolas (Hernández, 1993: 55; Zaragoza, 2011: 311).

Los *Actos* de Valdez reiteradamente plantean una problemática esencial que atraviesa al chicano y que también es reconocida por Corky Gonzáles en su “Yo soy Joaquín”: la interiorización de los valores dominantes de la sociedad angloamericana, que es precisamente lo que ésta premia, significa para la población chicana la interiorización de una serie de prejuicios en su propia contra –la interiorización de una autopercepción negativa- que justifican y reproducen su posición de marginalidad (Hernández, 1993: 65).

Ante esta problemática, Valdez comparte la posición de Gonzáles: el rechazo total a las posiciones asimilacionistas, las cuales quedan representadas en sus grotescos y ridiculizados personajes de los esquirols y “los vendidos”, aquellos chicanos que con tal de obtener beneficios personales están dispuestos a ponerse del lado de los empleadores angloamericanos y a traicionar a su grupo étnico.

En cambio, en los *Actos* se encuentra la constante prescripción normativa, implícita o explícita, de que “la única conducta ética viable” para los chicanos es la resistencia cultural, mantener la lealtad a su grupo étnico, y por tanto, adherirse a la huelga, “a pesar de las abrumadoras presiones externas que intentan hacerlos volverse en contra de los suyos” (*Ibidem*: 64).

El héroe en los *Actos* no es el chicano que interioriza los valores angloamericanos dominantes y a través de un arduo esfuerzo intencional logra “blanquearse” alejándose de la cultura mexicana y asemejándose a los anglos, asegurándose así una mejora en su situación personal; el héroe en las obras del *Teatro Campesino* es el chicano que resiste a las presiones a la asimilación y, en cambio, reafirma sus orígenes culturales y su vinculación con el grupo “chicano” como distinto del “anglo”. El héroe no es la figura del “mexicano-americano”, sino la del “chicano”.

Valdez, que ya tenía una trayectoria previa como activista estudiantil que le había dado notoriedad social, aparecía para el grupo que se reivindicaba a sí mismo como “chicano” bajo la forma de una figura de autoridad con el reconocimiento suficiente para proscribir la posición asimilacionista y prescribir una de resistencia cultural.

En los *Actos* a menudo se satirizan los valores angloamericanos dominantes y se enaltecen la honestidad y solidaridad que son identificadas como cualidades de los chicanos, para lo cual se usa el recurso dramático de la inversión jerárquica, como ocurre en el primero de los *Actos* representados, *Las dos caras del patroncito*, en donde, por situaciones azarosas, un propietario anglo rico y poderoso cae en desgracia y cambia su identidad con la de un jornalero pobre de ascendencia mexicana (*Ibidem*: 60). Como ha señalado James Scott (2007:67), los integrantes de grupos subordinados suelen desarrollar un “deseo de reciprocidad negativa”, esto es, la fantasía de un “ajuste de cuentas”, de un mundo invertido jerárquicamente, en donde súbitamente los subordinados asumen las posiciones superiores de poder y mando, mientras que los personajes poderosos son rebajados. Aunque quizá no tengan una idea clara acerca de cómo sería una organización social alternativa, son comunes las fantasías de una “completa inversión de la distribución vigente de rango social” (*Ibidem* 107), que son importantes porque generan un “espacio de libertad imaginativa” (*Ibidem*: 200) en el que los criterios de jerarquización institucionalizados dejan de aparecer como naturales,



necesarios, inevitables y eternos<sup>61</sup>. Algo así ocurre en la obra *Las dos caras del patroncito*, que presenta al “Patroncito” como un personaje ridiculizado y humillado, y a los jornaleros chicanos como figuras que recuerdan a la del “esclavo astuto” de la dramaturgia de la Antigüedad griega y romana. Hernández (1993: 61) afirma que esta obra es un punto de inflexión importante en la afirmación de la dignidad chicana.

En 1967 el Teatro Campesino se separa del UFWOC de Chávez, pero continúa sus actividades como la compañía independiente sin fines de lucro “Centro Campesino Cultural” en Del Rey, California. Esto permitió a Valdez expandir la perspectiva de sus obras más allá de los intereses temáticos en torno a la huelga de trabajadores agrícolas y a los problemas de la población chicana rural. A pesar de separarse de la organización de Chávez, la obra de Valdez siguió siendo fundamental en el marco del Movimiento Chicano, pues se convirtió en un pilar central en el “movimiento de afirmación cultural chicana” (*Ibidem*: 62).

A lo largo de la década de los setenta, las producciones teatrales de Valdez mantienen su carácter político, con su posicionamiento anti-asimilacionista, y un objetivo de denuncia de graves injusticias ejercidas contra chicanos. El salto de Valdez a los grandes públicos y al teatro comercial se da en 1978, cuando estrena en Los Ángeles la obra musical *Zoot suit*, que se basa en el homicidio de *Sleepy Lagoon* y los motines del *Zoot-suit*, centrando la historia en Henry Reyna, o Hank, representando a Henry Leyvas, uno de los principales enjuiciados por el homicidio. La obra recrea todo el ambiente en que se dio el pachuquismo en los cuarenta y las manifestaciones culturales que le caracterizaron como la música, el baile, la vestimenta y el caló. La música para la obra fue hecha por el ya muy famoso tío lejano de Valdez, Lalo Guerrero. Las entradas se agotaron 8 semanas antes del estreno, las críticas fueron muy elogiosas, y 9 meses después se presentó en Broadway donde también fue un éxito taquillero. Durante un año tuvieron lleno total todas las noches.

En 1981 Valdez lleva *Zoot suit* al cine con el elenco original. Esta producción sigue un etilo de difusión de mensajes socio-políticos que será recurrente en el cine chicano. Se trata de la primera película comercial chicana realizada por los estudios Universal de Hollywood. Por primera vez llegaba a un espacio de difusión masiva un discurso contestatario sobre lo sucedido en los cuarenta con los pachucos. *Zoot suit* abre una pequeña puerta de acceso a los chicanos al teatro, cine y televisión estadounidenses, y mucho más allá de eso, se ha definido a

---

<sup>61</sup> De acuerdo con Scott (*Ibidem*: 200), estas fantasías no son “meros ejercicio abstractos”, sino que “han producido las bases ideológicas de muchas revueltas”.

la pieza como “un acontecimiento clave para la conciencia de una comunidad” (Lavine y Sternburg, 2010: 9; Maciel, 2000: 166).

En México la película, a la que se puso el desafortunado título de *Fiebre latina*, también resultó un éxito en taquilla e incrementó el interés del público mexicano por la población chicana y su cultura.

El juicio que sucedió al homicidio del *Sleepy Lagoon* es mostrado en la obra con todas sus arbitrariedades e injusticias: la parcialidad del juez, la falta de personas jóvenes o de minorías étnicas entre el jurado, la carencia de elementos condenatorios contra los inculpados, la restricción para que éstos pudieran tener acceso a ropa limpia o a cortes de cabello durante el juicio, la prohibición para que se sentaran junto a sus abogados, etc. También se reflejan la brutalidad policial, el acoso contra la juventud de ascendencia mexicana y los prejuicios racistas detrás de ellos.

Un personaje muy relevante en la obra es “La Prensa”; reproduciendo algunos de los encabezados realmente publicados por los periódicos angelinos de mayor circulación en la época, es presentada como la primera protagonista de un linchamiento público, con inescrupulosos intereses comerciales, iniciado mucho antes de los motines del *Zoot-suit*, por el que, con casi nula información acerca de sus condiciones de vida e idiosincrasia, se presenta a los “pachucos” como “mini gánsters” o “mafiosos”, como el enemigo interno a destruir que se halla hermanado con el enemigo fascista externo (Valdez, 2010: 70). A través de sus análisis supuestamente psicológicos y sociológicos acerca del *zoot-suit*, la prensa da un recubrimiento científico a una serie de estereotipos, prejuicios y representaciones negativas acerca de los participantes de esta cultura. En una discusión acerca del traje *zoot*, la Prensa le pelea a El Pachuco:

“PRENSA: Es una afrenta al buen gusto. (...)  
¡Tratan de mejorar a los blancos exagerando la ropa de los civilizados!  
PACHUCO: Porque todos saben que los mexicanos, filipinos y negros pertenecen al guarache y al sombrero de paja y sucio overol.  
PRENSA: Ustedes son unos salvajes que ni siquiera usaban ropa cuando los blancos los sacamos de la selva.  
(...)  
¿Por qué estamos peleando si no es por aniquilar a los enemigos del *American Way of Life*?”  
PACHUCO: ¿Se supone que éstos somos nosotros?  
PRENSA: ¿No sabes que hay una guerra? ¿No sabes que no pueden seguir con esa maldita mierda” (Valdez, 2010: 146 y 147).

Como ligero, pero finalmente determinante, contrapeso a todos estos elementos adversos a los enjuiciados, se reconoce la importancia y el compromiso del Comité de Defensa del *Sleepy Lagoon*, compuesto tanto por anglos como por integrantes de minorías étnicas, que finalmente logró ganar la apelación y liberación de los jóvenes.

Los incidentes del *Sleepy Lagoon* se vinculan en la historia con los motines del *Zoot-suit* porque el objeto de ataque fue el mismo grupo: los *zoot-suiters*, que como ya se ha señalado, fueron reducidos por la prensa angelina a la estereotipada figura de “pachucos” dando al término un sentido muy negativo. A partir de los hechos del *Sleepy Lagoon*, la prensa se lanzó a una campaña negra contra los “pachucos”, generando la animosidad necesaria para que la sociedad angloamericana fuera tras todos esos pachucos que frecuentaban cines, bares y restaurantes de la ciudad en lugar de estar siendo juzgados junto con la pandilla de la calle 38. La conexión de ambos momentos se manifiesta en la historia personal de Henry Reyna, el inculgado que había recibido más atención de los medios de comunicación, y su hermano Rudy, que en el curso de los llamados “motines” es atacado y “pelado”, esto es, despojado del *zoot-suit* que había tomado prestado de su hermano que permanecía en la cárcel.

La historia termina cuando la defensa de los jóvenes chicanos gana la apelación, lo cual es tomado como una victoria simbólica de gran calado, como afirma en la obra Enrique, el padre de Henry Reyna: “Por primera vez los mexicanos han ganado”. Agrega George, el abogado defensor: “Es la victoria más grande que la comunidad México-norteamericana ha tenido en la historia de este maldito país (...) Sólo espero que se den cuenta de que ahora son importantes, muchachos” (Valdez, 2010: 159). Sin embargo, el final de la historia es, al mismo tiempo, una paradoja, ya que para el momento en que los enjuiciados son liberados, el uso del *zoot-suit*, el símbolo de una contra-cultura juvenil propia de minorías étnicas, ya ha sido prohibido. Como le informa Rudy a uno de sus amigos recién liberados: “El *Zoot Suit* murió en acción aquí en Los Ángeles. ¿No lo sabes, pendejo?” (*Ibidem*: 166).

La obra muestra las conflictivas relaciones entre anglos y chicanos, que se manifiestan y atizan a través de los epítetos despectivos que cada grupo usa para denominar y aprehender al otro, y que plantean la relación intergrupala en términos de adversarios Nosotros/Ellos. A lo largo de la obra, para referirse a descendientes de mexicanos, diversos personajes anglos usan términos peyorativos como *greaser*, hispano, *beaner* (frijolero), *mexican* (en sentido despectivo) o “mex”. Como contraparte, personajes de ascendencia mexicana emplean para referirse a

anglos en un sentido desdeñoso etiquetas como gringo, güero, gabacho, bolillo o güerínche (*Ibidem*: 71-73; Madrid-Barela, 1974: 50).

Otro de los elementos centrales de *Zoot suit*, y el de mayor relevancia para ese trabajo, es la recuperación, revaloración y reivindicación que Valdez hace de la figura del pachuco. El dramaturgo narra los dos eventos históricos en que los llamados “pachucos” se vieron involucrados, de los que hace una interpretación alternativa a la de los discursos dominantes de los cuarenta que mostraban a los pachucos como pandillas de peligrosos criminales que asolaban la ciudad generando una merecida animadversión de la población “decente” en su contra. En cambio, Valdez cuenta los eventos desde la perspectiva de los propios jóvenes, buscando los motivos profundos de su heterodoxo comportamiento, para lo cual reconstruye sus condiciones de vida y la problemática de su estatus en Estados Unidos.

Pero el interés del autor no se limita a documentar el fenómeno histórico del pachuquismo, sino mucho más allá de eso, se dirige a revalorar y reivindicar a la figura del pachuco como un ícono de resistencia cultural, pretende erigirlo en símbolo y emblema del anti-asimilacionismo; como advierte El Pachuco al comienzo: “Señoras y señores, la obra que van a ver está construida de hechos... y fantasía”. En contraposición a la imagen del mundo trazada por los discursos dominantes, los pachucos son mostrados como creadores de una original, estilizada y festiva contra-cultura juvenil, audaz reacción al racismo y a la explotación a que los había sometido la sociedad angloamericana. (Valdez, 2010: 48).

En la obra se retoma el término “pachuco” dándole un sentido positivo y de orgullo cultural contrario al uso condenatorio y criminalizante que era dominante durante los cuarenta. El Pachuco, su voz interna, anima a Henry cuando se resigna a estar en la cárcel: “El barrio te necesita, ese. ¡Defiéndete! Enfréntalos con algo de estilo. Muéstrale al mundo que un chicano tiene huevos. Que los tienes bien puestos. Tú puedes hacerlo. Recuerda, ¡Pachuco Yo!” (*Ibidem*: 56).

La obra muestra la polarización que al interior de la población de ascendencia mexicana provocó la figura de los pachucos, el caso del *Sleepy Lagoon* y los motines; polarización que no sólo dividía a la clase trabajadora y a la clase media con una mayor tendencia asimilacionista avergonzada de los pachucos, sino que también fue divisiva en términos generacionales. La pieza retrata el conflicto de estos jóvenes con la generación de sus padres, muchos de los cuales habían nacido en México y emigrado a Estados Unidos, y tenían un precedente de vida rural, por lo que podían llegar a considerar extravagantes e inaceptables las pautas ciudadanas y

estilizadas de sus hijos. La cultura del *zoot-suit* implicaba un distanciamiento y ruptura con partes de la imagen del mundo de sus padres, como se aprecia en una escena de la obra en que los hermanos Reyna pelean con sus papás para que les permitan vestir sus *zoot-suits*.

“HENRY: Ésta no es cualquier noche, jefita. Es mi última oportunidad de lucir mi tacuche.

DOLORES: ¿Tacuche? Pero tu padre...

HENRY: Sé lo que dijo mi apá, amá. Pero de todas maneras voy a usarlo.

DOLORES: (*Suspira*) Mira, hijo, sé que trabajas duro por tu ropa. Y sé lo mucho que significa para ti. Pero por Diosito santo, yo no sé qué ves en esa cochinateda de *Zoot Suit*” (*Ibidem*: 61).

Cuando Enrique, el padre, finalmente llega a casa se confirma lo previsto por su esposa acerca de su reprobación al vestuario de sus hijos. Se dirige con severidad a su hijo Rudy: “Hijo, no vayas con eso. Pareces un idiota, pendejo”. Él le responde orgulloso que su traje es “estilo chicano” (*chicano style*). Enrique enfurece: “¿Chicano? ¡Me lleva la chin...! Les he dicho que no usen esa palabra. Significa que son basura. Ustedes son mexicanos. Me-xi-ca-nos” (*Ibidem*: 65). Y cuando ve a Lupe, su hija, que ya se ha vestido también como *zooter*:

“¡Ah, jijo!! ¿Dónde está la falda?

LUPE: Aquí está.

ENRIQUE: ¿Y lo demás? (...)

Ve y cámbiate esa ropa. Ándale.

LUPE: Por favor, apá.

ENRIQUE: No, señorita.

LUPE: Chihuahua, no quiero parecer como una *square*<sup>62</sup>.

ENRIQUE: Te digo que no. No quiero que mi hija parezca una...

DOLORES: Una puta... quiero decir pachuca” (*Ibidem*: 63).

Como contraparte a este distanciamiento respecto de la generación precedente, el grupo de pares gana centralidad en el mundo del pachuco: la pandilla, el barrio, la raza, en donde la solidaridad y la lealtad al interior del grupo son los valores máximos.

La obra da cuenta de la estigmatización y segregación sufridas por las generaciones jóvenes de las minorías que se identificaron con el *zoot-suit*, de las cuales, la mexicana era la más importante en Los Ángeles. Ante esta situación, la obra, siguiendo la línea de los primeros *Actos* de Valdez, se opone decididamente a la alternativa del asimilacionismo, y en cambio, prescribe el posicionamiento de la resistencia cultural. Sin embargo, se reconoce que asumir un posicionamiento así no resulta fácil para el joven chicano, cuya vida entera ha transcurrido en una sociedad en la que se halla institucionalizada una serie de prejuicios negativos en contra del grupo al que se considera pertenece. Desterrar de uno mismo la pretensión de

---

<sup>62</sup> *Square* en caló pachuco se refiere a alguien convencional, insípido y de carácter rígido.

asimilarse a las pautas angloamericanas dominantes y asumir una posición de resistencia cultural implica reconocer en sí mismo y revalorar características y asociaciones que están estigmatizadas y son consideradas indeseables por el grueso de la población. El posicionamiento de la resistencia cultural, por tanto, muchas veces trae consigo una lucha interna que en la obra se refleja en el conflicto de Henry Reyna con el personaje de El Pachuco, su propio espíritu pachuco o la parte pachuca de su personalidad, conflicto que llega a su punto más álgido cuando en la cárcel Henry toma conciencia de él: “HENRY (*Volviéndose furioso a El Pachuco*): ¿Sabes qué? Ya te tome la medida. Sé quién eres, carnal. Eres el que me metió aquí. ¿Y sabes qué? Tú eres yo. Mi mejor amigo y mi peor enemigo. Yo mismo. No me digas nada. *So Fuck off!* ¡A la verga! ¡Vete a la chingada!” (*Ibidem*: 143).

El conflicto interno de Henry da cuenta de la ambivalencia de los sentimientos de los jóvenes chicanos respecto del país en que habían nacido y del que habían recibido un trato racista. A continuación se reproduce una conversación en la que El Pachuco le cuestiona a Henry sus motivos para enrolarse en la Marina, esto es, en que Henry se cuestiona a sí mismo de sus motivos:

“PACHUCO: Muy Popeye el marino, muy patriótico.  
¡Al extranjero a luchar por tu país!  
HENRY: ¿Por qué no?  
PACHUCO: ¡Porque éste no es tu país, bato! Mira lo que está pasando a tu alrededor. Los japoneses se están echando al plato al Pacífico. Rommel está chingando en Egipto, pero el alcalde de Los Ángeles les está declarando la guerra a los chicanos. ¡A ti! ¿Te curas? (...)  
Qué mamada, ¿no? ¿Por esto quieres ir a morir? Ponte trucha. Esos pinches policías gabachos ya te traen de bajada. Eres un hombre marcado. Piensan que tú eres el enemigo”  
(...) Olvida la guerra de ultramar, carnal. Tu guerra es en este país” (*Ibidem*: 55 y 56).

Como muestra el pasaje, los ambivalentes sentimientos de Hank hacia el país en el que siempre había vivido oscilan entre el apego y el resentimiento. Una parte de Hank desea contribuir con el único país que conoce y que en alguna medida ha hecho suyo, pero su espíritu pachuco es terriblemente realista y aguafiestas y asume que cualquier intento de los chicanos por asimilarse, por “fundirse” en la homogeneidad de la sociedad angloamericana resulta inútil porque la institucionalización de prejuicios en su contra, de antemano les ha condenado a la imposibilidad de integrarse a dicha sociedad.

Es por ello que El Pachuco como personaje que marca una especie de ideal normativo ridiculiza cualquier actitud de Hank que se pueda interpretar como una pretensión de asimilarse para formar parte de la corriente mayoritaria de la sociedad angloamericana, y en

cambio, prescribe la unión con el resto de los chicanos, tal como se aprecia en los siguientes pasajes:

“PACHUCO: ¿Sabes cuál es tu problema Hank? No te soportas a ti mismo y no soportas que te lo diga. (...) Bajo ese exterior de machismo está un mocoso mexicano que mendiga la atención del gringo (...)” (sólo en versión cinematográfica).

En otra escena, en una pelea que Hank tiene con el líder de otra banda de pachucos, El Pachuco lo llama a la cordura:

“Qué mamada, Hank. Esto es precisamente lo que la obra necesita ahora. Otros dos mexicanos matándose a filerazos<sup>63</sup>. ¡Watcha! Todos te están viendo (...)”

Eso es exactamente lo que ellos pagaron por ver. Contrólate Hank.

No odies más a tu raza de lo que amas al gringo<sup>64</sup>” (*Ibidem*: 83).

De manera similar a como se ha visto en “Yo soy Joaquín”, *Zoot suit* reconoce los elementos contradictorios de que se compone la identidad del joven chicano. Como asevera el propio Valdez (*Ibidem*: 14), la obra no pretende “reconciliar los opuestos, sino más bien admitirlos en una gama de posibilidades” que son presentados en los diversos finales de la obra. Primero se presenta la versión oficial del final, enunciada por La Prensa: “Henry Reyna fue de nuevo a la prisión en 1947 por robo y asalto a mano armada. Mientras estaba encarcelado, mató a otro prisionero y no fue liberado sino hasta 1955, cuando ya estaba metido en las drogas. Murió del trauma de su vida en 1972”. Pero El Pachuco interviene de inmediato: “Así es como tú lo ves, ése. Pero hay otra forma de terminar la historia”, dando con esto pauta a que distintos personajes den su propia versión de los hechos. Rudy le depara a su hermano un futuro también dramático pero más heroico: “Henry Reyna fue a Corea en 1950. Lo embarcaron en un destructor y defendió el paralelo 38 hasta que lo mataron en Inchon en 1952, fue condecorado póstumamente con la Medalla de Honor del Congreso de los Estados Unidos”. Alice, miembro del Comité de Defensa del *Sleepy Lagoon* y amiga cercana de Henry, ve para él un futuro más tranquilo: “Henry y Dela se casaron en 1948 y tuvieron cinco hijos. Tres de ellos fueron a la universidad, hablando caló y llamándose a sí mismos chicanos”. El resto de los personajes expone a continuación, uno a uno, la representación que tiene de Henry Reyna, planteando con ello diversos elementos que están presentes en la contradictoria experiencia chicana. Como resultado, Henry Reyna, El Pachuco, es simultáneamente hijo,

---

<sup>63</sup> “Filerero” en caló pachuco significa cuchillo.

<sup>64</sup> La última oración de este pasaje sólo se incluye en la versión cinematográfica.

hermano, novio, “carnal de aquéllas”, *zoot suiter*, “líder nato”, “víctima social” y “guerrero de la esquina”. El último en definir a Henry Reyna es él mismo desde su pachuco interno, quien, en un gesto que recuerda a la frase final “*I will endure*” (Perduraré) de “Yo soy Joaquín”, se define a sí mismo como “Henry Reyna... El pachuco... El hombre... El mito... Aún vive”.

El mensaje final de la obra parece ser una exigencia para que se construyan las condiciones propicias para que los chicanos puedan escribir su propia historia, elegir sus propios caminos y definirse a sí mismos.

A lo largo de la obra se va construyendo una caracterización positiva sobre los pachucos, opuesta a los discursos dominantes de la década de los cuarenta. La obra comienza en un salón de baile lleno de *zoot-suiters*, en su mayoría de ascendencia mexicana, bailando al ritmo de una canción, adaptación de una original de los cuarenta de Lalo Guerrero: “Ponte un *zoot-suit*. /Te hace sentir muy radical, / luce como diamante, brillante, reluciente.../ Todos los muchachos en Harlem usan esa ropa. / Como los pachucos en L.A./ Donde las huisas<sup>65</sup> con sus copes lucen genial/ Será mejor que luzcas en la onda hoy y te pongas un *zoot-suit*”. A ese ritmo, los trajes, vestidos, peinados, bailes, música, vigor y juegos de palabras de estos jóvenes son mostrados como elementos fascinantes con una magia propia que despide originalidad, creatividad, energía, rebeldía y juventud.

El ser pachuco se expone como un motivo de orgullo y de prestigio social entre la juventud. Después de la pieza musical inicial aparece el personaje de El Pachuco para introducir al público en lo que está por ver: “(...) El estilo del pachuco fue un acto de vida. Improvisando su lenguaje como una nueva creación, su voluntad de ser fue una fuerza sublime eludiendo toda documentación. (...) Fue la fantasía secreta de cada bato dentro o fuera de la chicananda de vestirse de pachuco y jugar el mito más chucote que la chingada” (*Ibidem*: 48).

Sin embargo, la caracterización positiva del pachuco va más allá de una valoración estética. Ese estilo envidiado e inigualable es sólo una manifestación de la fortaleza interior del pachuco, es únicamente el estético estuche de un guerrero cultural. Dicho en palabras de El Pachuco: “(...) el ideal del chuco original era lucir como un diamante, lucir filoso; con estilo bonarú<sup>66</sup> encontrar una forma de sobrevivencia urbana en las faldas rurales y los barrios de la metrópoli de bronce de los [Ángeles], cabrón” (*Ibidem*: 146).

---

<sup>65</sup> “Huisa” significa muchacha en caló pachuco.

<sup>66</sup> Bonarú significa en caló pachuco algo así como *cool*.



En el discurso de Valdez, el estilo del *zooter* no aparece como una moda vana, como sugería Octavio Paz, sino que se trata de un acto de sobrevivencia por ser una forma de revalorizarse para los jóvenes chicanos, así como de construir una representación positiva sobre sí mismos. Su estilo es interpretado por el dramaturgo como una respuesta rebelde al segregacionismo de la sociedad estadounidense, al cual no acepta someterse el pachuco, sino que resiste valerosamente autoafirmándose. El pachuco no es exclusivamente presentado por Valdez como un personaje histórico de los años cuarenta, no es visto como una especie de pieza de museo; se le trata como una forma permanentemente vigente de enfrentar la complicada situación del chicano, como una actitud ante la vida y como una imagen del mundo. El personaje histórico del pachuco se ubica en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, pero su característica actitud combativa anti-asimilacionista y de resistencia cultural pervive como posibilidad para cada chicano de cualquier momento histórico. Esto queda expresado cuando El Pachuco se aparece por primera vez con Henry después de mucho tiempo desde que tuvieron una intensa pelea. En el período de separación entre los dos personajes han transcurrido varios sucesos importantes: los motines del *Zoot-suit*, la prohibición del traje y la liberación de los jóvenes acusados por el homicidio en *Sleepy Lagoon*. Henry se alegra de ver a El Pachuco:

“HENRY: Qué gusto verte de nuevo, ése. Creí que te había perdido.

PACHUCO: Um, pues, se necesita un poco más que la marina norteamericana para esfumarme”.

En la obra de Valdez el pachuco no fue aniquilado definitivamente ni con los motines ni con la prohibición del *zoot-suit*, sino que se dice de él que es “un mito” que “aún vive”. El pachuco, como personaje histórico, es transmutado en *lo pachuco* como un posicionamiento siempre vigente de autoafirmación y resistencia cultural.

Igual que en los *Actos*, en *Zoot suit* se desarrolla una serie de inversiones jerárquicas en las que se presenta en posiciones superiores, o con características superiores, a quienes ocupan escaños inferiores en las jerarquías institucionalizadas, y se hace una caracterización degradante de quienes objetivamente se hallan en posiciones superiores. En esta lógica se hace un volteo del estereotipo del mexicano como *greaser*, una de cuyas principales características es el ser traidor, para trasladar esa estereotipación al grupo representado como contrario, esto es, al de los anglos. Como les indica Henry a sus amigos: “No hay ningún gringo en quien podamos confiar” (*Ibidem*: 72). De este modo, se “lanza de vuelta” la estereotipación hacia el grupo que se identifica como adversario uniformando a todo el grupo de “LOS

gringos". Es precisamente ese el estereotipo que los jóvenes acusados aplican a su abogado defensor cuando lo conocen y lo que dificulta la relación con él en un comienzo; sin importar que el abogado formara parte de un gran Comité de Defensa sin fines de lucro, la única etiqueta que podían aplicarle los jóvenes pachucos era la de "gringo", a la que iba unida una actitud hostil por asociarle una caracterización negativa como la de un ser abusivo y traidor en quien no se puede confiar. Esto queda claramente expresado cuando el abogado le pregunta a Henry si confiará en él, y éste le responde con otra pregunta: "¿Por qué debería hacerlo? Eres gringo" (*Ibidem*: 77). En contraposición a este "gringo" en quien en definitiva no se puede confiar, se presenta al chicano de manera muy positiva como alguien valeroso y solidario "que no se raja", como alguien leal que lo da todo por su grupo.

Mientras que los discursos dominantes de los cuarenta presentaban a los pachucos como la antítesis de la sana y prometedora juventud estadounidense representada en los soldados y marinos angloamericanos blancos combatientes, la discursiva de *Zoot suit* voltea esta jerarquización presentando con características superiores a los pachucos, quienes son lo contrario del joven *square*, esto es, convencional, insípido y de carácter rígido. Los pachucos, en cambio, son creativos, originales, *cools*, saben disfrutar de la vida, bailar, jugar con dos idiomas y vestir con estilo. En la representación de los motines, los marinos que van a la caza de El Pachuco le reclaman aireadamente su pretensión de ser superior a los "blancos" y "civilizados" con su "traje de chango" y sus "trapos alegres" (*Ibidem*: 147 y 148). En efecto, como afirma el propio Valdez (*Ibidem*: 31), El Pachuco es presentado como superior a cualquiera, como un héroe mítico e invencible al estilo de "Superman".

Como han señalado especialistas, muchos de los planteamientos fundamentales de la Generación Chicana provienen de ideas de Luis Valdez (García, 2007: 221). Su obra representa una fuente central en la producción de discursos contestatarios a los dominantes que han sido adversos a los chicanos. El chicano en la caracterización de Valdez no es un cobarde ni traicionero *greaser*, todo lo contrario, tiene agallas y es un "carnal de aquéllos", con profundo sentido de comunidad, leal a su banda, su barrio y su familia. Tampoco es un ser con tendencias autodestructivas, sediento de rechazo y autohumillación como el "descrito" por Octavio Paz; es un guerrero que como Joaquín<sup>67</sup> ha luchado para sobrevivir a la marginación, la segregación y la discriminación creando un estilo propio, original y digno de orgullo.

---

<sup>67</sup> Se hace referencia al poema "Yo soy Joaquín" de Rodolfo "Corky" Gonzáles.

Valdez reinterpreta los eventos trágicos en que se vio envuelta la juventud de ascendencia mexicana en la década de los cuarenta como episodios cruciales en la emergencia de la conciencia política chicana. Considera que la característica actitud anti-asimilacionista del pachuco que se siente orgulloso de sus heterogéneos orígenes no dejó de crecer durante los cincuenta hasta que en los sesenta tuvo la fuerza suficiente para hacer emerger el Movimiento Chicano.

#### 2.4 El pachuco en boca de todos...otra vez: Discursos académicos e intelectuales

Como ya se ha señalado, una de las vetas más importantes del Movimiento Chicano de los sesenta fue el movimiento estudiantil, entre cuyos logros estuvo la introducción de diversos programas de estudios chicanos en las principales universidades de California y la ampliación de la matrícula entre esta población. Esto trajo consigo el desarrollo de un importante flujo de trabajos de investigación que reconstruyeron la nunca antes contada historia del pueblo chicano y sus diversos episodios rechazando y denunciando los estereotipos y prejuicios adversos a la población chicana en la que habían sido formadas las generaciones precedentes.

El período de la Segunda Guerra Mundial recibió y actualmente sigue recibiendo especial atención por ser considerado por diversos estudiosos como un momento crucial en la toma de conciencia política y cultural del pueblo chicano, así como de su empoderamiento. Siguiendo el camino de Valdez en *Zoot suit*, historiadores y sociólogos voltearon su atención al personaje del pachuco construyendo una serie de ricas interpretaciones en torno suyo.

Así como a principios de la década de los cuarenta existió una proliferación de discursos adversos a los pachucos, a partir de los setenta, en el marco de la apoteosis del Movimiento Chicano, se da un segundo momento de proliferación de discursos en torno suyo. Los discursos del primer momento, que resultaban adversos a los pachucos, emanaban, en su mayor parte, de grupos dominantes, investidos de reconocimiento social para imponer representaciones sociales sobre otros grupos hasta conformarse como discursos dominantes, en los que se presentaba al pachuco como un personaje cuya principal característica era la de ser un peligroso criminal. La segunda serie de discursos emana de fuentes que también cuentan con cierto grado de autoridad, como intelectuales, académicos, artistas y activistas, algunos muy reconocidos como Luis Valdez, que sin embargo, disponen de una capacidad de penetración e

influencia social mucho menor que aquella de la prensa comercial o de las autoridades gubernamentales, por lo que no alcanzan la adhesión suficiente para ser dominantes y se mantienen en distintos niveles de marginalidad. Estos son discursos que, entre muchas otras cosas, parecen contestar a los simplistas discursos dominantes del pasado que ven al pachuco como un criminal resentido, para ofrecer interpretaciones mucho más complejas, ricas e informadas sobre el personaje. Se tratan de discursos que trazan imágenes del mundo alternativas a las hegemónicas delineadas por los discursos dominantes. Una parte muy importante de esos discursos contestatarios ha provenido de académicos chicanos, por lo que se trata, en gran parte, de un grupo reconstruyendo su propia historia, construyendo un discurso y una representación positiva sobre sí mismo, precisamente a través de lo cual se conforma en grupo.

En contraposición a la representación que Octavio Paz hace del pachuco como una moda sin rebeldía auténtica, diversos estudiosos han identificado más recientemente una serie de elementos auténticamente transgresores concentrados en la figura del pachuco. Al igual que Paz, décadas después los académicos han prestado especial atención al traje *zoot*, pero esta vez lo interpretaron como algo más que un “adorno bárbaro, caprichoso y grotesco” (Paz, 2004: 18).

Autores chicanos, mexicanos y angloamericanos como Douglas Monroy (1999), Catherine Ramírez (2002), Guillermo Hernández (1993), Mauricio Mazón (1989), George Sánchez (1973), Stuart Cosgrove (1984), José Agustín (1996) y Carlos Monsiváis han identificado en el uso del traje *zoot* un significado más profundo y un fenómeno social mucho más interesante. Al decir de José Agustín (*Ibidem*: 17), el estilo *zoot* constituye una de las primeras muestras de la estética de la antiestética que después sería común en todos los movimientos contraculturales. De acuerdo con Hernández (1993: 47), el traje *zoot* causaba especial incomodidad por tratarse de una escandalosa “deformación de su contraparte normativa, el traje del hombre de negocios”. En una interpretación cercana, Monroy (1999: 182, 183) considera que los holgados pantalones y el larguísimo saco representaban un desafío pasivo a la cultura angloamericana y una muestra de que ésta no era su cultura; pero el autor señala algo más: el traje también era una expresión de que la cultura de sus padres no se había impreso en ellos como una calca. Tanto para los adultos angloamericanos como para los de ascendencia mexicana la ropa debía ser sencilla y cómoda. Para los primeros, como una muestra de obediencia a las políticas de austeridad prescritas por las instancias gubernamentales a causa de la Segunda Guerra Mundial; para los segundos, entre los que

estaban los padres de los *zoot-suiters*, la ropa debía ser funcional y adaptada al trabajo. Lo estilizado del *zoot-suit* lo volvía ostentoso e impráctico negando con agresividad ambos modelos de vestimenta. El uso del *zoot-suit* entre estos jóvenes era una declaración de que no se asumían como “americanos” (no eran “gringos”), pero tampoco como “mexicanos” sin más, y por tanto, no podían ser “mexicano-americanos”. Se trataba de una forma particular de identidad aun al interior de la población de ascendencia mexicana, distinta tanto de aquella sostenida por la población con pretensiones asimilacionistas, especialmente de clase media, como de la más mexicanista y tradicionalista de sus padres de clase trabajadora.

El traje ha sido reinterpretado como una forma de retar al segregacionismo institucionalizado de la sociedad angloamericana; reto que consistía en que las víctimas de la segregación se pavonearan en costosos y vistosos trajes, y precisamente, en un momento de guerra en el que había una narrativa que sostenía que todos debían cooperar con el esfuerzo bélico desde sus propias trincheras, mínimamente con la austeridad cotidiana. Mientras que una proporción importante de la generación precedente asumió como estrategia de sobrevivencia un esfuerzo por pasar inadvertidos y mantener un “bajo perfil”, los pachucos eligieron ser estridentes, llamar la atención con su forma de hablar y vestir, gritar que existían y que eran distintos del estadounidense promedio. Además de un reto a la segregación, coinciden Monroy (*Ibidem*: 183) y Ramírez (2002: 6), el traje, era una forma de rechazo de los jóvenes de ascendencia mexicana a la posición de subordinación en la que siempre habían vivido. Al presumir su capacidad adquisitiva a través de su lujoso traje *zoot* estos jóvenes sugerían que los miembros de su grupo étnico podían ascender socialmente sin tener que someterse a los cánones angloamericanos de clase media, con ello, además señalaban la inestabilidad de las jerarquías y categorías de clase y de raza. De modo que la ostentación y estilización del traje también resultaban subversivos de las jerarquías económicas.

Como ya sugería Valdez en *Zoot suit*, el traje también se ha interpretado como una forma de rechazo de la supervisión adulta, un distanciamiento de los estándares adultos, y más aún, su transgresión. La moda, baile y argot de los jóvenes pachucos les permitía ostentar cierta superioridad sobre los adultos: eran más libres, creativos, originales y divertidos que ellos. Esto resultaba subversivo de la jerarquía establecida entre adultos y jóvenes donde el criterio de lo que se representa como adulto suele reconocerse como superior.

Por su parte, la pachuca ha sido interpretada como transgresora de los arquetipos de la feminidad estadounidense de la Segunda Guerra Mundial, representados en la figura de la

“patriota femenina” y en la de “*Rose the rivetier*” (*Ibidem*: 16), de las que ya se ha hablado el capítulo precedente. La actitud de las pachucas con sus minifaldas, o bien, con sus trajes *zoot* masculinos transmitían una autonomía, seguridad y confianza en sí mismas que distaba de la vulnerabilidad, sumisión e inocencia que exigían las normas de género de la época para las mujeres.

En suma, décadas después a su existencia como fenómeno histórico, el pachuquismo y su característico estilo han sido reinterpretados como una forma de transgresión en diversos sentidos: su ostensión ha sido vista como una transgresión al institucionalizado segregacionismo de la sociedad estadounidense; lo costoso del traje como una transgresión a las jerarquías económicas establecidas; su extravagancia como una oposición a los posicionamientos asimilacionistas de los mexicano-americanos, como una confrontación a los valores del mundo adulto y a los estándares de decencia tanto de la clase media como de la trabajadora, y con ello, a las expectativas de sus propios padres, que no encontraban en esos adolescentes de largos sacos y faldas cortas a los hijos respetuosos y obedientes que deseaban; el uso del traje tanto entre hombres como entre mujeres, además, se ha leído como una transgresión de los estándares normativos de género.

Mauricio Mazón (1989: 7) concluye que el uso traje *zoot* en Los Ángeles enfatizaba la distancia entre sus usuarios y el resto de la sociedad aportando una herramienta fundamental en el proceso de construcción de una identidad original y separada de cualquiera otra. El *zoot suit*, sin duda, era un símbolo de distinción; pero también se ha reconocido en él un importante símbolo de agrupación. Como señalan Ramírez (2002: 27), Griswold (2008: 36) y José Agustín (1996: 18), su uso daba a miembros insatisfechos de diversas minorías étnicas de clase trabajadora y víctimas de la institucionalizada discriminación estadounidense, una experiencia compartida y generaba entre ellos un sentido de colectividad con una seña de identidad. En ausencia de un discurso político con clara dirección y ante la falta de acceso a vías institucionales de manifestación y participación política, el estilo *zooter* constituía una forma central de expresión política en términos oposicionales.

De este modo, desde los sesenta hasta la fecha se ha dado una nueva oleada de interpretaciones de parte de académicos e intelectuales acerca del fenómeno del pachuquismo, que en contraposición a una parte de los discursos dominantes de la década de los cuarenta que presentaba al *zoot -suit* como una moda vana y vacía, lo han visto como un fenómeno auténticamente crítico y transgresor merecedor de un análisis más sesudo. De

acuerdo con José Agustín (*Ibid*), por ejemplo, constituyó todo un fenómeno contracultural y de autoafirmación de jóvenes que repudiaban al sistema que los rechazaba.

Hay amplia coincidencia en que los sucesos del *Sleepy Lagoon* y los motines del *Zoot -suit* despertaron entre importantes sectores de la población de ascendencia mexicana la conciencia de constituir una minoría étnica discriminada, y con ello, iniciaron un proceso de politización y de revaloración de sus ricas particularidades culturales que conduciría a la generación chicana comenzada en la década de los 60, que desde un posicionamiento anti-asimilacionista, reivindicó su identidad proscrita, ahora sí, con manifestaciones discursivas inequívocas. Así, se ha reconocido a los pachucos de los 40 como precursores de los chicanos de los 60 en adelante. Douglas Monroy (1999: 182) considera que el pachuco es algo así como la negación del asimilacionismo mexicano-americano y que, en cambio, representa una manifestación temprana de la identidad “chicana”. Se ha identificado una continuidad entre ambos momentos por la que el pachuquismo ejerció una influencia importante en activistas chicanos de la postguerra, de los cuales, el más notable es Luis Valdez (Monroy, 1999: 182; Cosgrove, 1984: 15). José Agustín (1996: 18) considera que los pachucos contribuyeron de manera muy importante a construir las condiciones para que surgiera el Movimiento Chicano. Octavio Romano y Rodolfo Acuña (1976: 252), por su parte, han considerado a los pachucos como la primera expresión separatista del Movimiento Chicano que lucha por la autodeterminación del pueblo chicano.

Se reconoce la influencia de la reconstruida figura del pachuco en el activismo político chicano a partir de los sesenta; sin embargo, autores como Arturo Madrid-Barela (1974: 52), José Manuel Valenzuela (1998: 266) y José Agustín (1996: 18), han señalado que una representación heroica del pachuco también ha ejercido influencia en identidades juveniles chicanas, urbanas y marginales anti-asimilacionistas tales como las de los vatos locos y cholos que han reivindicado orgullosamente a los pachucos como sus antecesores y los han elevado al nivel de ideal normativo recuperando preceptos que se considera provienen de su subcultura, tales como el carnalismo, el amor por el barrio, la afirmación de su diferencia étnica y cultural, la agresividad como medio de enfrentar la vida, la actitud de confrontación a los estándares de lo que se considera la “buena sociedad” y la organización de la vida cotidiana en torno a redes informales de solidaridad que suplen el abandono por parte de las instituciones formales. Ya que muchas de las condiciones de marginación y discriminación que dieron origen al pachuco se mantienen, también lo hace su impronta, la cual partir de la década de los 60 ha alcanzado una manifestación discursiva (Madrid-Barela, 1974: 57).

En sus análisis de los pachucos, la mayoría de los autores antes mencionados hacen alusión crítica directa a las declaraciones de Octavio Paz que, como ya se ha desarrollado aquí, eran convergentes con las de los discursos dominantes de la década de los cuarenta. De modo que se tratan de discursos de académicos e intelectuales contestando al discurso de otro intelectual muy autorizado. Unos y otro representan al mismo grupo de una forma diametralmente distinta. Mientras que Paz veía en los pachucos la expresión más clara de “pochos” sedientos de aceptación de los angloamericanos y desesperados por encontrar su lugar en la sociedad estadounidense aunque fuera como víctimas, los académicos e intelectuales que han escrito en torno suyo desde la época del Movimiento Chicano, todo lo contrario, han encontrado en ellos la manifestación de un posicionamiento anti-asimilacionista. Donde el primero ha visto un provocador, los segundos han identificado una forma de expresión política, o incluso, un movimiento contracultural. El primero discurso resulta adverso a los pachucos, los segundos no.

### **3. De la infrapolítica pachuca a la discursiva chicana**

A principios de los cuarenta, cuando proliferaron y se llegaron a establecer como dominantes discursos adversos a los “pachucos” que con mucha facilidad se extendían a toda la comunidad de ascendencia mexicana, ésta aún no había desarrollado una conciencia clara de constituir una minoría étnica discriminada, y su acceso al discurso público era prácticamente nulo, por lo que en el momento no existió una réplica discursiva clara e influyente de su parte<sup>68</sup>. Parecería entonces que los pachucos mantenían algo así como una “heteropraxis” sin heterodoxia, esto es, una actitud anti-asimilacionista y rebelde frente a las normas dominantes sin desarrollar paralelamente discursos contestatarios que le acompañaran. Sin embargo, aun cuando no se tratara de una forma abierta de protesta política con discursos explícitos, considero posible interpretar al pachuquismo como una manifestación política en sí misma, aunque quizá disfrazada, del tipo que James Scott (2007) ha denominado “infrapolítica”, que es capaz de dar cimientos a la emergencia no sólo de

---

<sup>68</sup> Como narra Griswold (2008: 69), un grupo de pachucas escribió al editor del periódico *Eastside Sun* para desmentir sus “informaciones” de que eran prostitutas, consumidoras de marihuana y “traidoras culturales”. La carta decía: “Somos chicas graduadas del bachillerato con honores... que ahora trabajan en plantas de defensa para ayudar a ganar la guerra... que tienen hermanos, primos y novios en las fuerzas armadas estadounidenses. *No hemos podido contar nuestra versión de la historia*” (El subrayado es mío).



discursos contestatarios, sino de una acción política material abierta. Se habla de una forma de resistencia “disfrazada” porque el traje *zoot*, la forma de hablar y en general la actitud desafiante de los pachucos permanecían un paso antes de la rebelión abierta y manifiesta, además de reducirse a redes informales como la pandilla y la comunidad en vez de adquirir una organización formal, por lo que, aquello que privaba eran, a lo sumo, liderazgos informales como el de Henry Leyvas.

Como Scott (2007: 217, 218 y 233) señala, el término de “infrapolítica” resulta adecuado en el mismo sentido que en el ámbito del comercio se habla de infraestructura para hacer referencia a componentes que lo hacen posible, tales como el transporte, los bancos o la moneda. De un modo similar, la infrapolítica, como la que se puede ubicar en la heteropraxis de los pachucos, contiene parte de los “cimientos culturales y estructurales” de la acción política abierta y de los discursos contestatarios que se desarrollan con toda plenitud en el curso del Movimiento Chicano. Parafraseando a Émile Durkheim, Scott (*Ibidem*: 236 y 237) afirma que la infapolítica proporciona “las formas elementales de la vida política” que dan los cimientos de la “acción política más compleja e institucionalizada” que no podría existir sin ellas.

A pesar de que la infrapolítica al estilo de la pachuca resulte fundacional, como ha señalado Scott (*Ibidem*: 147), también es preciso que ésta se encauce discursivamente, porque los grupos subordinados, como el chicano, se enfrentan a discursos dominantes complejos que justifican y fundamentan la desigualdad, la segregación, la marginación, la discriminación, etc. La resistencia, por tanto requiere de una réplica de un calado aún mayor que vaya más allá de prácticas fragmentarias, lo que requiere de una comunicación y coordinación dentro del grupo subordinado, que es precisamente lo que se logra con el Movimiento Chicano<sup>69</sup>. “La resistencia contra la dominación ideológica requiere de una contraideología –una negación- que ofrecerá una forma normativa general al conjunto de prácticas de resistencia de los grupos subordinados”. De modo que la organización, sistematización y encauzamiento discursivo de la resistencia le da a ésta una forma normativa que la fundamenta y alienta.

Este punto fue alcanzado por la comunidad chicana durante la década de los 60 en que emerge el Movimiento Chicano, en cuyo contexto un conjunto heterogéneo de fuentes artísticas, políticas y académicas, con distintos niveles de reconocimiento social, dio vida a

---

<sup>69</sup> Los discursos contestatarios son discursos sociales, y por lo tanto, resultado de las relaciones entre subordinados (Scott, 2007: 149).

discursos que ofrecían una contestación a los discursos dominantes adversos. Respecto del pachuco, activistas, artistas y académicos ofrecen datos y argumentos que cuestionan los discursos dominantes de los cuarenta que los presentaban como criminales de alto calado que causaban grandes perjuicios a la ciudad de Los Ángeles y a sus habitantes. En general, estos discursos contestatarios contruidos décadas atrás cuestionan la representación de los pachucos como criminales para reinterpretarlos, primordialmente, como rebeldes culturales. El traje *zoot*, no es visto como esa “aberración” descrita por la prensa de los cuarenta, sino como un atavío que hace lucir al pachuco como el diamante que es (Valdez, 2010: 50), o bien como una forma de resistencia al segregacionismo estadounidense (Monroy, 1999: 183; Ramírez, 2002: 6). El estilo de hablar de los pachucos que es visto por los discursos dominantes como una plétora de grotescos errores provenientes de su deficiente conocimiento del inglés y del español, o bien de “pochismos”, siguiendo el término usado en México, es entendido desde los discursos contestatarios como una notable aptitud bilingüe, como una creatividad única para alternar ambos idiomas con caló y neologismos improvisados, que es “descrito” por Valdez (2010: 20) como un “sutil y poético bilingüismo”. Lejos de ser vistos como “provocadores” (Paz, 2004: 17), décadas después los pachucos se han considerado jóvenes “llenos de vida”, que no estaban dispuestos a aplazar su necesidad de expresarse y que “defendían la libertad de ser” (José Agustín, 1996: 18).

Se ha efectuado algo así como una reconstrucción discusiva sobre los pachucos en la que se ha quitado la carga negativa al término e incluso se ha hecho una abierta reivindicación heroica de la figura. En esa re-significación, los discursos contestatarios a los antes dominantes han reconocido en los pachucos una de las herencias de los chicanos. Por lo que la reinterpretación de la figura del pachuco ha sido uno de los insumos centrales en la construcción de una representación positiva de los chicanos actuales y en la de discursos que contesten los dominantes en la sociedad angloamericana que tienen el potencial de generar entre la población de ascendencia mexicana la asimilación de una autopercepción negativa.

Aquello que los discursos dominantes adversos a los chicanos han caracterizado como una “orfandad cultural” que genera en ellos problemas de identidad, ha sido reinterpretado por los discursos contestatarios como una valiosa biculturalidad por la que conocen las pautas culturales de dos sociedades, y aún más, como una destreza para construir códigos culturales propios y originales. En contraposición a la noción de “pocho” en el sentido de “agringado” tan recurrente en México, los discursos contestatarios refutan que una parte muy importante de los descendientes de mexicanos siguen teniendo muy presente su país de origen y muestran

diversos niveles de adhesión a elementos culturales mexicanos (Hernández, 1993: 154; José Agustín, 1996: 18). En oposición a la representación negativa, estereotipada y muy difundida en la sociedad estadounidense del *greaser*, que caracteriza a los mexicanos y sus descendientes como salvajes, traidores y cobardes, discursos contestatarios han representado al chicano como alguien fiel a principios éticos elevados como la lealtad y la solidaridad enarbolada en el concepto de “carnalismo”, como alguien con la destreza y astucia para sortear las adversidades de la vida estadounidense, un sobreviviente a experiencias migratorias, a la pobreza, marginación y discriminación (Valdez, 2010: 171; Gonzáles, 1967).

Figuras que gozaban de amplio reconocimiento al interior de la comunidad chicana reconstruyeron un término definitorio para ellos en una pretensión por suplantar la “descripción” sobre su grupo habían hecho los discursos dominantes con sus propios discursos que contraponían otra “descripción más adecuada y válida” acerca suyo y que se pretendía presentar como más fiel a la realidad. En esos discursos contestatarios que se presentaban como descriptivos, al igual que como hemos identificado en los discursos dominantes, se encontraba un más o menos abierto elemento normativo que prescribía, en este caso, la resistencia cultural y el rechazo a las actitudes asimilacionistas. Como señala Scott (2007: 226), los discursos contestatarios son un “terreno político que lucha por imponer, superando grandes obstáculos, ciertas formas de conducta y resistencia en las relaciones con los dominadores”. Esos discursos contestatarios que delineaban imágenes del mundo alternativas en las que los chicanos no aparecían en posición de subordinación o minusvalía como lo hacían en las imágenes del mundo hegemónicas, alcanzaron un nivel importante de transmisión (o “transcripción” en el vocabulario de Korinman y Ronai) tanto entre la población chicana como entre la sociedad estadounidense en general, impulsando un conjunto de manifestaciones políticas, artísticas, académicas y culturales que dieron forma al llamado Movimiento Chicano que trajo consigo una mejora en la posición de los chicanos en Estados Unidos.

La construcción de discursos alternativos entre los grupos subalternos coexiste con el fenómeno de la autopercepción negativa y con los deseos de asemejarse a aquellos que se hallan en las posiciones superiores. Como señala Tajfel, en todos los grupos hay una tendencia a desarrollar un interés por diferenciarse del resto valorizando lo que les resulta distintivo (1984; León, 1999: 51). La orientación de los miembros de grupos subalternos hacia los jerárquicamente superiores no se reduce a esa sin duda existente “carrera-persecución” hacia los estilos de vida de estos últimos, como pareciera sugerir Bourdieu en algunos pasajes de *La distinción* (2002: 165), sino que miembros de grupos desacreditados también generan

estrategias para la revaloración de sus cualidades. Si en las estrategias de autodiferenciación la identificación social que se pone en juego se porta con orgullo y se “capitaliza”, en el fenómeno de la autopercepción negativa, la identidad social “pesa”, “se sufre”. Por supuesto, una y otra realidad pueden presentarse con distintos grados de intensidad.

Como se ha revisado aquí, se han construido discursos con representaciones muy polarizadas de los pachucos y los chicanos. La palabra “pachucos” es un significante flotante que se ha usado con diversos sentidos, algunos completamente contrapuestos entre sí, que han oscilado de “describirlos” como colaboradores fascistas o peligrosos criminales violentos a “guerreros sublimes”, héroes y símbolos de la resistencia chicana (Mazón, 1989: 25; Acuña, 1976: 260). Esto muestra que el personaje histórico del pachuco acepta diversas interpretaciones, puede ser captado desde diversos “ángulos de mira” o imágenes del mundo; se trata de un fenómeno que contiene en sí una serie de diversas y ricas potencialidades: la potencialidad de convertirse generaciones después en un “vato loco”, o en un irreverente adolescente de clase media, o en un cholo, o bien en un activista político, o en un poeta que juega con el caló, o en un muralista que cuenta la historia chicana en las paredes de East L.A, o quizá en un académico especializado en estudios chicanos<sup>70</sup>.

El Movimiento Chicano amplió el espectro de posibilidades para representar de maneras alternativas a los pachucos y chicanos, que fue precisamente uno de los logros simbólicos del Movimiento Chicano: despertar conciencia entre la población de ascendencia mexicana de conformar un grupo particular en los márgenes de la sociedad estadounidense con especificidades culturales, lo que históricamente los había hecho objeto de discriminación, segregación y blanco de prejuicios y estereotipos, y contraponer a ello un discurso reivindicatorio con una representación positiva de sí mismos. Pero el Movimiento no sólo consiguió la construcción de discursos contestatarios a los dominantes adversos a los chicanos, también trajo consigo un aumento en el acceso de miembros de esta población al discurso público, a través, por ejemplo, de la implementación de estudios chicanos en los programas universitarios, o por el sensible aumento de producciones cinematográficas y teatrales chicanas; elementos que permiten difundir una imagen del chicano alternativa a la hegemónica con una representación positiva, contribuyendo a que más gente la conozca y se adhiera a ella de modo que se contrarreste o neutralice la difusión y penetración de los prejuicios y estereotipos en su contra que pueden seguir haciendo parte de discursos

---

<sup>70</sup> Una idea cercana a esta parece plantearse en los diversos finales de la obra *Zoot suit*, donde cada personaje da su propia versión acerca del futuro de El Pachuco, escena que fue analizada previamente.

dominantes. Esto ya implicaría un logro material del Movimiento, sin pretender sugerir que sea el único o más importante<sup>71</sup>.

Esa dimensión discursiva del Movimiento Chicano no es secundaria sino que proporcionó parte de los cimientos culturales de la acción política desarrollada en su curso. Los discursos contestatarios contribuyen a constituir prácticas de resistencia o “heteropraxis”. Como afirma Scott (2007: 223, 226), “las práctica y los discursos de resistencia se apoyan mutuamente”. Los discursos contestatarios que se han analizado en este capítulo fundamentaron, alentaron, dieron formas normativas y legitimaron las acciones y producciones del Movimiento Chicano. Los discursos contestatarios son una condición de la resistencia práctica: “la resistencia material y la simbólica son parte de un mismo conjunto de prácticas coherentes entre sí” (*Ibidem*: 218).

Como se ha afirmado a lo largo de este trabajo, los discursos y las prácticas se constituyen mutuamente. Así como los discursos dominantes adversos de la década de los cuarenta dieron un fundamento a los llamados motines del *zoot-suit*, los discursos contestatarios de los sesenta se lo dieron a un movimiento de resistencia.

Como lo muestra este caso, la construcción de discursos contestatarios a los dominantes adversos y denigrantes contra un grupo no necesariamente se da como una reacción inmediata a la emergencia de éstos; muchas veces los aludidos viven una situación de marginación o subordinación que favorece la interiorización de una autopercepción negativa y restringe su capacidad de construcción de imágenes del mundo alternativas, así como su acceso al discurso público, por lo que puede tomar varias generaciones antes de que se conformen discursos contestatarios.

---

<sup>71</sup> El análisis de las múltiples conquistas materiales del Movimiento Chicano evidentemente excede los alcances de este trabajo.

## REFLEXIONES FINALES

Como todo trabajo de investigación, éste ha estado atravesado por muy diversas temáticas adyacentes, una de ellas es la que tiene que ver con las desigualdades sociales. La considero una de las más relevantes debido a que, en efecto, vivimos en un continente marcado por ellas: América Latina es la región más desigual del planeta y Estados Unidos es el país rico más desigual (Pipitone, 2006: 110-112). En este contexto, como señala Bernardo Kliksberg (2005), en todas las facetas de nuestra vida cotidiana está presente la desigualdad. Para que ésta pueda existir y continuarse le hace falta algo así como un “soporte simbólico”, esto es, un elemento de aceptación por parte de la mayoría, un sentimiento compartido colectivamente de que hay cierta necesidad, lógica, justicia o corrección en la situación de desigualdad en que se vive. La falta de acceso para algunos a servicios y recursos básicos resulta tan oprobiosa que hace falta algo fuerte que lo justifique, algo por lo que todos terminen sintiéndose “conformes” y por lo que tanto quienes sufren la precariedad como quienes simplemente los observan estén convencidos de que hay una buena razón para su sufrimiento. Incidir en el lenguaje habitual de la mayoría introduciendo en él representaciones jerarquizadas como prejuicios, estereotipos y motes despectivos por razones étnicas, clasistas, etarias o de género sirve muy bien para ello. Así, recursos lingüísticos y discursivos son usados para justificar el orden social vigente con sus posiciones jerárquicas y las desigualdades materiales que se desprenden de ellas.

Pero incluso en la situación de mayor dominación ideológica, la desigualdad social es objeto de cuestionamiento, crítica e impugnación por porciones de los desfavorecidos, y con ello, también lo son las representaciones jerarquizadas, los prejuicios y estereotipos que le sirven de “soporte simbólico”. Una porción de los excluidos reacciona con una transmutación de valores y significados. En el caso de la juventud chicana urbanita marginada, ante lo inalcanzable que se le presenta el ideal normativo del joven exitoso, una porción rechaza los valores de “la buena sociedad estadounidense” volcándose sobre otro tipo de valores como la solidaridad, el compañerismo, la defensa territorial, el aguante, el valor, la agresividad y el desapego a la vida. Así, la situación material de desigualdad social ocasiona disenso e inconformidad que también se expresan a través de recursos lingüísticos y discursivos. De modo que el lenguaje y su uso cotidiano aportan elementos fundamentales para la generación y conservación de prejuicios y estereotipos que dan un “soporte simbólico” a la desigualdad material, pero también lo hacen para su crítica, impugnación y transformación, lo que hace del

lenguaje un tema político y ético que como estudiosos debemos explorar y como hablantes debemos cuidar.

Termino este trabajo con la convicción de que resulta socialmente deseable el desarrollo de algo así como lo que Emma León (2005: 68) ha llamado “una ética de los sistema de nominación”, por la que considero se debería buscar alcanzar al menos tres puntos cruciales interrelacionados:

1. La concientización sobre el poder y la responsabilidad que entrañan la capacidad del nombrar a los otros, así como de los efectos sociales que puede traer consigo, para de acuerdo con ello, mantener una actitud atenta y crítica frente a nuestro propio lenguaje habitual y a nuestras arraigadas convicciones.
2. Prevenir, evitar y erradicar prejuicios y estereotipos hostiles contra otros grupos, desarrollar sensibilidad hacia los sentires ajenos manteniéndose respetuoso de los términos elegidos por cada grupo para autoidentificarse, y desarrollar disposiciones prácticas que resulten consecuentes con ello.
3. Erradicar y evitar representaciones denigrantes sobre el grupo al que se considera uno mismo pertenece, aun cuando éste se encuentre en condiciones objetivas de subalternidad. Más aún, construir una representación propia y positiva sobre él que no venga impuesta por algún agente poderoso exterior al grupo, pero eso sí, que permanezca abierta, reflexiva, autocrítica y alejada de ideologías de superioridad sobre el resto de las personas y grupos.

En suma, considero que sería deseable que todos los pueblos, grupos y personas estuvieran en condiciones de no sentirse avergonzados de lo que son, así como que fueran juzgados por sus propias decisiones y acciones, y no por estereotipos e imágenes fijas pre-existentes a la interacción intergrupala. Sería deseable quitar a la desigualdad social el “soporte simbólico” que la hace pasar como algo inevitable, necesario, justificable o admisible. Quizá uno de los retos para la convivencia social sea, entonces, aprender a interpretar nuestras relaciones sociales de un modo más igualitario y menos jerarquizado, para ver en el otro a alguien diferente a mí en términos cualitativos pero no cuantitativos, esto es, a alguien diverso a mí, pero no por eso superior o inferior.

Las ciencias sociales, por supuesto, pueden y deben abonar al desarrollo de esa necesaria ética de la nominación haciendo objeto de análisis sistemático aquello que simplemente

solemos dar por sentado en nuestro lenguaje cotidiano. Como señala Pierre Bourdieu (2007: 559), hacer conscientes los mecanismos sociales que están en el origen de las injusticias y del sufrimiento de las personas no significa neutralizarlos o abatirlos; no obstante, “lo que el mundo social ha hecho, el mundo social, armado de este saber, puede deshacerlo”.

Por otra parte, este trabajo pretende hacer una aportación al análisis del fenómeno del pachuquismo, acerca del cual hay pocos estudios académicos escritos en español o traducidos a él, a pesar de que especialistas en estudios chicanos del suroeste de Estados Unidos lo han abordado desde diversas perspectivas que se han concentrado, entre otros, ya en el aspecto de su vestimenta, el del caló, el etario, o el de género. En este trabajo se resalta una dimensión particular del pachuquismo que, aquí se afirma, resultó constitutiva de él y que ha sido poco enfatizada por la literatura especializada en inglés: la proliferación discursiva de que la figura ha sido objeto en distintos momentos.

Dada la vigencia del tema del pachuquismo que se ha argumentado desde la Introducción de este trabajo, quizá sea un tercer momento propicio para discursar sobre los pachucos aprendiendo de las experiencias previas: sin satanizarlos ni criminalizarlos, reconociendo los admirables elementos de resistencia y orgullo cultural que hay en ellos, pero también con una mirada menos idealizada y complaciente que permita hacer una justa e informada crítica a otros menos afortunados de sus elementos como su componente jerárquico, de violencia y machismo.

Como en todo trayecto de investigación, al final de este quedan nuevas interrogantes abiertas: ¿qué tanto pervive en la actualidad de ese discurso adverso a LOS “pachucos” y “chicanos”?, ¿en qué manifestaciones cristaliza?, ¿quiénes son sus nuevos agentes productores autorizados?, ¿qué mecanismos de ocultamiento y eufemización son usados actualmente para disfrazar prejuicios anti-chicanos y darles la cobertura de la aceptabilidad social?, ¿qué tanto pervive del discurso reivindicatorio del pachuco en la población chicana en general, y en particular en manifestaciones contemporáneas de contracultura chicana y fronteriza como el cholismo?, ¿en qué producciones discursivas se objetiva esa representación reivindicatoria?, ¿quiénes son sus agentes productores autorizados?, ¿qué términos nuevos se usan para denominar positiva o negativamente a la población de ascendencia mexicana?, y ¿cómo se siente ésta respecto de ellos?

Este trabajo deja sembradas, además, nuevas inquietudes e intereses, ya que considero que puede ser la base para una investigación posterior de carácter etnográfico



destinada a recuperar los discursos de los propios pachucos aún sobrevivientes. En efecto, en distintos momentos se ha dado una proliferación de discursos sobre los pachucos, pero pocos provenientes de ellos mismos debido a que, como se ha afirmado en el trabajo, el pachuquismo en los cuarenta fue una “heteropraxis sin heterodoxia”, esto es, con poca producción discursiva abiertamente contestataria, por lo que hay escasos testimonios sobre cómo se representaban a sí mismos en los cuarentas y cómo lo hacen el día de hoy. Recuperar esos testimonios el día de hoy permitiría explorar, entre otros aspectos, si sus protagonistas reconocen el pachuquismo como una manifestación política, contracultural o ambas, y contrastar sus testimonios con las interpretaciones de diversos estudiosos que han construido un discurso positivo sobre ellos.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Acuña Rodolfo (1976): *América ocupada. Los chicanos y su lucha de liberación*, Era, México.
- Álvarez Ricardo (1991): *J. Habermas: Verdad y acción comunicativa*, Almagesto, Buenos Aires.
- Austin John Langshaw (1990): *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*, Paidós, Barcelona.
- Balsa Javier (2010): *Hegemonía y lenguaje*, Ponencia presentada en las Primeras Jornadas Debates Actuales de la Teoría Política Contemporánea, Buenos Aires.
- Beck Ulrich y Beck-Gernsheim Elisabeth (2001): *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*, Paidós, Barcelona.
- Bello Baños Kenya (2003): *Lenguaje, conocimiento y sociedad. El lenguaje como problema sociológico*, Tesis de Licenciatura en Sociología, FCPyS/UNAM, México.
- Berger Peter y Luckmann Thomas (2008): *La construcción social de la realidad. Tratado de sociología del conocimiento*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Beriain Josetxo (1990): *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Anthropos, Barcelona.
- Bernstein Basil (1989): *Clases, códigos y control. Estudios teóricos para una sociología del lenguaje*, vol. I, Akal, Madrid.
- Botero Juan J. (2001): "La noción de "Imagen del Mundo" en *El pensamiento de L. Wittgenstein*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Bourdieu Pierre (2010): *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2008): *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2007): *La miseria del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- \_\_\_\_\_ (2003): *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, México.
- \_\_\_\_\_ (2000): "Sobre el poder simbólico" en *Intelectuales, política y poder*, Eudeba, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (2000b): "El mercado lingüístico" en *Cuestiones de sociología*, Akal, Madrid.

- \_\_\_\_\_ (1999): *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, pp. 171-246.
- \_\_\_\_\_ y Wacqant Loic J.D (1995): *Respuestas por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.
- \_\_\_\_\_ (1991): *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1977): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona.
- Camarillo Albert (1984): *Chicanos in California. A History of Mexican Americans in California*, Boyd and Fraser Publishing Company, San Francisco.
- Casaús Marta Elena (2009): "El racismo y discriminación en el lenguaje político de las élites intelectuales en Guatemala" en *Discurso y sociedad*, vol. 3, no. 4, Universidad Autónoma de Madrid.
- Carretero Pasín Ángel Enrique (2003): "La radicalidad de lo imaginario en Cornelius Castoriadis" en *Anthropos. Cornelius Castoriadis. La pluralidad de los imaginarios sociales de la modernidad*, no. 198.
- Chicano Coordinating Council on Higher Education (1969): *El Plan de Santa Bárbara. A Chicano plan for higher education*, La Causa publications, Oakland.
- Cosgrove Stuart (1984): "The Zoot-Suit and Style Warfare" en *History Workshop Journal*, vol. 18, otoño, Oxford University Press, Nueva York.
- Coulter Jeff (2001): "Human practices and the observability of the 'macro-social'" en Schatzki Theodore, Knorr Cetina Karin y von Savigny Eike, *The practice turn in contemporary theory*, Routledge, Londres.
- Crossley Nick (2001): "The phenomenological habitus and its construction" en *Theory and Society*, vol. 30, Países Bajos, pp. 81-120.
- De Certeau Michel (2010): *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México.
- Foucault Michel (2000): *Los anormales. Curso en el Colège de France (1974-1975)*, Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- Gadamer Hans Georg (1977): *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca.
- García y García Esperanza (2007): *El movimiento chicano en el paradigma del multiculturalismo de los Estados Unidos: de pochos a chicanos, hacia la identidad*, Ibero, CISAN, UNAM, México.

- Garfinkel Harold (2003): "¿Qué es la etnometodología" en Páez L; *La sociología estadounidense. Ensayos y textos*, FES Acatlán, México.
- Giddens Anthony (2003): *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Goffman Erving (1970): "Sobre el trabajo de la cara" en *Ritual de la interacción*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.
- González Rodolfo (1967): "I am Joaquín".
- Griswold Del Castillo (2008): *World War II and Mexican American Civil Rights*, University of Texas Press, Austin.
- Guevara Ruiseñor Elsa S. (2007): "Intimidad. Los vínculos amorosos y los desafíos de la modernidad" en Zabudovsky Gina, *Sociología y cambio conceptual*, Siglo XXI, UAM-A, F.C.P. y S; UNAM, México.
- Guitián Galán Mónica (2002): "Acción, significación y racionalidad en Alfred Schütz" en Castañeda Sabido Fernando y Guitián Galán Mónica (coordinadores), *Instantáneas de la acción*, ediciones Casa Juan Pablos, FCPyS, UNAM, México.
- Gumperz John (1997): "On the interactional bases of speech community membership" en Guy Gregory, Feagin Crawford et. al; *Towards a social science of language. Social interaction and discourse structures*, Vol. 2, John Benjamins, Philadelphia.
- Habermas Jürgen (2008): *Teoría de la acción comunicativa I*, Taurus, Madrid.
- Halliday Michael A. K. (2005): *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hartnack Julius (1977): *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Ariel, México.
- Heller Ágnes (1970): *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona.
- Hernández Guillermo E. (1993): *La sátira chicana. Un estudio de cultura literaria*, Siglo XXI, México.
- Hernández Martínez Laura Adriana (2005): "Poética y retórica del discurso marginal" en *Razón y palabra*, núm. 42, diciembre-enero, México.
- \_\_\_\_\_ (2004): "A propósito de la violencia del argot" en *Razón y palabra*, núm. 39, junio-julio, México.

- \_\_\_\_\_ (2002): "La formación de conceptos en kaló" en Hodge Bob, Lema Rose y Saettele Hans (ed.), *Discurso, sociedad y lenguaje: una anamorfosis en el nuevo milenio*, Lincom Europa, Munich.
- \_\_\_\_\_ (1995): "Lenguaje marginal: libertad y poesía" en *Signos. Anuario de Humanidades*, año IX, UAM-I, México.
- Husserl Edmund (2009): *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.
- \_\_\_\_\_ (2004): *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- \_\_\_\_\_ (1988): *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, UNAM, México.
- \_\_\_\_\_ (1984): *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folio ediciones, México, párrafos 33-38, pp. 125-151.
- Ibáñez García Tomás (1988): *Ideologías de la vida cotidiana*, Senda, Barcelona.
- Islas Azais Héctor (2005): *Lenguaje y discriminación*, Cuadernos de la igualdad, vol. 4, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, México.
- José Agustín (1996): *La contracultura en México. La historia y el significado de los rebeldes sin causa, los jipitecas, los punks y las bandas*, Grijalbo, México.
- Keny Anthony (1982): *Wittgenstein*, Alianza Universidad, Madrid.
- Kliksberg Bernardo (2005): "América Latina: La región más desigual de todas" en *Revista de Ciencias Sociales*, vol. II, no. 3.
- Korinman Michel y Ronai Maurice (1990): "El modelo blanco" en Chatelet Francois, *Historia de las ideologías. Tomo III.- Saber y poder (del siglo XVIII al XX)*, Premia.
- Lalli Pina (1989): "The imaginative dimensión of everyday life: Towards a hermeneutic reading" en *Current Sociology. La Sociologie contemporaine*, vol. 37, no. 1, Asociación Internacional de Sociología, pp. 104-114.
- Lavine Steven D. y Sternburg Janet (2010): "La conciencia de una comunidad... y más allá" en Valdez Luis, *Zoot Suit*, Jus, México.
- Ledesma Alberto (1999): "Cruces indocumentados. Narrativas de la inmigración mexicana a Estados Unidos" en Maciel David y Herrera-Sobek María (coord.), *Cultura al otro lado de la frontera*, Siglo XXI, México.

- León Vega Emma (2011): *El monstruo en el otro. Sensibilidad y coexistencia humana*, Sequitur, UNAM, CRIM, México.
- \_\_\_\_ (1999): *Usos y discursos teóricos sobre la vida cotidiana*, Anthropos, CRIM, UNAM, México.
- \_\_\_\_ (2005): *Sentido ajeno. Competencias ontológicas y otredad*, CRIM, UNAM, Anthropos, México.
- Luckmann Thomas (1996): *Teoría de la acción social*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- Maciel David R. (2000): *El bandolero, el pocho y la raza*, CONACULTA, Siglo XXI, México.
- \_\_\_\_ (1995): "México y lo mexicano en Aztlán: el pueblo chicano y la cultura mexicana, 1900-1940" en *Cuicuilco*, vol. 2, núm. 5, septiembre-diciembre, México.
- Madrid-Barela Arturo (1974): "In Search of the Authentic Pachuco: An Interpretive Essay" en *Aztlán. Chicano Journal of the Social Sciences and the Arts*, primavera, UCLA, Los Ángeles, pp. 31-60.
- Marcuse Herbert (1993): *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología en la sociedad avanzada*, Planeta-Agostini, México.
- Martí Josep (1997): "Los burakumin en la sociedad japonesa" en *Revista Internacional de Sociología*, no. 16, enero-abril, Barcelona.
- Mazón Mauricio (1989): *The Zoot-Suit Riots. The psychology of symbolic annihilation*, University of Texas Press, Austin.
- Merino Ma. Eugenia (2006): "Propuesta metodológica de Análisis Crítico del Discurso de la discriminación percibida" en *Signos*, vol. 39, no. 62, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.
- Monroy Douglas (1999): *Rebirth. Mexican Los Angeles. From the great migration to the great depression*, University of California Press, California.
- Moscovici Serge y Hewstone Miles (1984): "De la ciencia al sentido común" en Moscovici (ed.), *Psicología social II. Pensamiento y vida social, psicología social y problemas sociales*, Paidós, Barcelona.
- Myles John F (2004): "From doxa to experience: Issues in Bourdieu's adoption of husserlian phenomenology" en *Theory, culture and society*, no. 21, Nottingham Trent University, pp. 91-107.

- Natanson Maurice (1974) "Introducción" en Schütz Alfred, *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Ng Sik Hung (2007): "Language-based discrimination. Blatant and subtle forms" en *Journal of Language and Social Psychology*, vol. 26, no. 2, junio, Universidad Hong Kong.
- Orwell George (2005): *1984*, Planeta, México.
- Palomar Vereá Cristina (1998): "Pierre Bourdieu y los estudios de género: convergencias y divergencias" en *Revista Universidad de Guadalajara*, número 8, diciembre.
- Parsons Talcott y Shils Edward (2000): "Los dilemas de la orientación y las variables patrón" en Silva Ruiz Gilberto *et. al.* (compiladores), *Antología. Teoría Sociológica Clásica. Talcott Parsons*, FCPyS, UNAM, México.
- Pipitone Ugo (2006): *El temblor interminable. Globalización, desigualdades, ambiente*, CIDE, México.
- Paz Octavio (2004): *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Pilleux Mauricio y Merino Ma. Eugenia (2004): "El prejuicio étnico desde una perspectiva del análisis del discurso" en *Onomázein*, vol. 9, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Poblete Claudia (2011): "Estrategias de legitimación del discurso de los diputados en la Acusación Constitucional en contra de la Ministra de Educación de Chile" en *Signos*, vol. 44, no. 76, julio, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.
- Raiter Alejandro y Zullo Julia (2008): *Lingüística y política*, Biblos, Buenos Aires.
- Raiter Alejandro (2003): *Lenguaje y sentido común. Las bases para la formación del discurso dominante*, Biblos, Buenos Aires.
- Ramírez Catherine (2002): "Crimes of Fashion. The Pachuca and Chicana Style Politics" en *Meridians. Feminism, race, transnationalism*, vol. 2, no. 2, Wesleyan University Press, Estados Unidos, pp. 1-35.
- Reboul Oliver (1986): *Lenguaje e ideología*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rocca Marcela (2010): "Lenguaje, oralidad y discriminación étnica, en *Asuntos públicos*, informe no. 841, Centro de Estudios del Desarrollo, Santiago de Chile.

- Rodríguez González Félix (1996): "Lenguaje y discriminación racial. En torno a la negritud" en *Letras de Deusto*, vol. 26, no. 7, Bilbao.
- Sabido Ramos Olga (2009): *Sociología del extraño. Una perspectiva teórica desde el sentido y el cuerpo*, Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.
- \_\_\_\_\_ (2008): "«Imágenes momentáneas *sub specie aeternitatis*» de la corporalidad. Una mirada sociológica sensible al orden sensible" en *Estudios sociológicos*, vol. XXVI, núm 3, COLMEX, México, pp. 617-646.
- \_\_\_\_\_ (2007): "El cuerpo y sus trazos sociales. Una perspectiva desde la sociología" en Zabudovsky Gina (coord.), *Sociología y cambio conceptual. De la burocracia y las normas al cuerpo y la intimidación, siglo XXI*, UAM-A, F.C.P y S-UNAM, México, pp. 208-247.
- Sabucedo José Manuel, Barreto Idali, et al (2004): "Deslegitimación del adversario y violencia política: El caso de las FARC y las AUC en Colombia" en *Acta colombiana de psicología*, vol. 12, Colombia.
- Said Edward W. (2009): *Orientalismo*, De bolsillo, México.
- Sánchez George J. (1993): *Ethnicity, culture and identity in Chicano Los Angeles 1900-1945*, Oxford University Press, Nueva York.
- \_\_\_\_\_ (1973): "Pachucos in the making" en Rosaldo Renato, Calvert Robert y Seligman Gustav, *Chicano: the evolution of a people*, Winston Press, Minneapolis.
- Sapir Edward (1954): *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (1949): *Culture, language and personality. Selected essays*, University of California press, Berkeley, Los Ángeles, Londres.
- Schatzki Theodore R. (2001): "Practice mind-ed orders" en Schatzki Theodore, Knorr Cetina Karin y von Savigny Eike, *The practice turn in contemporary theory*, Routledge, Londres.
- Schütz Alfred y Luckmann Thomas (2003): *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Schütz Alfred (1974a): *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires.



- \_\_\_\_\_ (1974b): *Estudios sobre teoría social*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Scott James C. (2007): *Los dominados y el arte de la resistencia*, Era, México.
- Searle John R. (1997): *La construcción de la realidad social*, Paidós, México.
- Simmel George (1986): *Sociología. Estudios sobre la socialización*, Alianza, Madrid.
- Szurmuk Mónica y McKee Irwin (2013): "Hegemonía" en Szurmuk y McKee (coord.), *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*, Instituto Mora, Siglo XXI, México.
- Tajfel Henri (1984): "Aspectos cognitivos del prejuicio" en *Grupos humanos y categorías sociales: Estudios de psicología social*, Herder, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ y Fraser Colin (1978): *Introducing social psychology*, Penguin education, Estados Unidos.
- Throop Jason C. y Murpky M. Keith (2002): "Bourdieu and phenomenology: A critical assessment" en *Anthropological theory*, vol. 2, pp. 185-207.
- Tomasini Bassols Alejandro (1998): *El pensamiento del último Wittgenstein. Problemas de filosofía contemporánea*, Trillas, México.
- Valdez Luis (2010): *Zoot Suit*, Jus, México.
- Valenzuela Arce José Manuel (1998): *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*, Plaza y Valdés, Ibero, Colegio de la Frontera Norte, México.
- Van Dijk (2003a): *Racismo y discurso de las élites*, Gedisa, Barcelona.
- Van Dijk (2003b): *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*, Gedisa, Barcelona.
- Verano Gamboa Leonardo (2009): "Sentido encarnado y expresión en Merleau-Ponty" en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III, Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Vigotsky Lev (1992): *Pensamiento y lenguaje. Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*, Quinto sol, México.
- Whorf Benjamin-Lee (1971): *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barral editores, Barcelona.
- Willis Paul (1988): *Aprendiendo a trabajar. Cómo los chicos de la clase trabajadora consiguen trabajos de clase obrera*, Akal, Madrid.

- Winch Peter (1994): *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (1990): *Ciencia social y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Wittgenstein Ludwig (2006): *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2003): *Investigaciones filosóficas*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México
- Zaragosa Vargas (2011): *Crucible of struggle. A history of Mexican americans from Colonial Times to the Present Era*, Oxford University Press, Nueva York.
- \_\_\_\_\_ (2007): *Labor rights are civil rights. Mexican American Workers in the Twentieth-Century America*, Princeton University Press, Princeton.