

20461



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS
PROFESIONALES "ACATLAN"

EL MOVIMIENTO CHICANO EN EL PARADIGMA
MULTICULTURAL DE LOS ESTADOS UNIDOS:
de Pochos a Chicanos, hacia la identidad

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
MAESTRA EN ESTUDIOS
MEXICO-ESTADOS UNIDOS

P R E S E N T A

ESPERANZA GARCIA Y GARCIA



MEXICO, D. F.

2004



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.

INDICE

Introducción.....	i
CAPITULO UNO: La identidad cultural como un proceso y la configuración étnica de las trece colonias.	
1.1 Identidad, etnicidad y cultura.....	1
1.1 Percepción del Nuevo Mundo: colonización o conquista.....	9
1.2 Percepción del Nuevo Mundo: sus pobladores.....	10
1.3 Presencia previa de otras culturas.....	19
1.4 Relación con España y trasplante de la leyenda Negra.....	20
1.6 Problemas socio-económicos.....	22
1.7 Movimientos Migratorios por Región	
17.1 El Sur.....	25
1.7.1.1 Interrelaciones con Africanos.....	33
1.7.2 Las colonias centrales.....	37
1.7.3 El Norte: los puritanos.....	41
CAPITULO DOS: La herencia cultural y la asimilación	
2.1 El ethos Puritano.....	50
2.1.1 La burguesía y racionalismo económico	51
2.1.2 El determinismo teológico: la salvación	54
2.1.3 El convenio puritano.....	58
2.1.3.1 El convenio puritano en Norteamérica.....	61
2.1.3.1.1 La profecía.....	61
2.1.3.1.2 La predestinación y el modo de vida.....	63
2.1.3.1.3 El nuevo convenio.....	64
2.1.3.1.4 El gran despertar o la nueva luz.....	66
2.1.3.1.5 El pragmatismo: el arminianismo.....	68
2.1.3.1.6 La congregación de Norte América y la democracia.....	70
2.2 La secularización de la ética protestante.....	78
2.3 La herencia cultural y la nueva raza.....	82
2.3.1 La vieja y la nueva migración.....	86
2.3.2 La nueva raza y el futuro.....	92
2.3.3 La nueva raza y el crisol étnico.....	92
2.3.4 La presencia del multiculturalismo.....	101
2.3.5 El credo americano.....	106
CAPITULO TRES: La Población mexicana en Estados Unidos, los méxico-americanos	
3.1 La población mexicana del Norte de México de 1598-1848.....	111
3.2 La leyenda Negra y la formación de estereotipos.....	134
3.3 El Tratado de Guadalupe Hidalgo y la población mexicana.....	140
3.4 Los acomodados y las rebeliones.....	148

3.5 La Revolución Mexicana y el tiempo de la segregación.....	159
--	-----

CAPITULO CUATRO: La identidad chicana enmarcada en la lucha y la marginación.

4.1 La violencia, y el “sueño americano”.....	176
4.1.1 La violencia y los grupos.....	181
4.1.2 La violencia institucional.....	186
4.2 Las respuestas a la segregación y la búsqueda de la asimilación.....	187
4.2.1 La asimilación y la Segunda Guerra Mundial.....	195
4.2.1.1 Los motines “pachucos”.....	196
4.2.1.2 El Programa Bracero y la inmigración mexicana.....	201
4.3 La segunda post guerra y el derrumbe del “sueño americano”.....	204
4.4 La violencia de la década de 1960.....	207
4.4.1 EL movimiento de los derechos civiles.....	210
4.5 El movimiento chicano y los precursores.....	212
4.6 La radicalización y la búsqueda de raíces.....	214
4.7 La identidad.....	215
4.7.1 La identidad y el modelo del colonialismo interno.....	223
4.8 El pluralismo y los Estados Unidos.....	225
4.9 La identidad chicana y el paradigma multicultural de los Estados Unidos.....	236
REFLEXIONES FINALES.....	241

“...si examinamos cuidadosamente el estadio social y político de América, después de haber estudiado su historia, estaremos convencidos de que no existe una opinión, una costumbre, una ley, yo diría incluso ningún evento registrado que el origen de ese pueblo no explique”.

Alexis de Tocqueville

INTRODUCCIÓN

Este trabajo está dirigido a examinar el proceso de toma de conciencia de identidad étnico-cultural de una parte de la población de origen mexicano en el sudoeste de los Estados Unidos. Me he limitado a esta región por ser esta en la cual permanecieron aproximadamente cien mil mexicanos en los territorios perdidos por México al término de la guerra con los Estados Unidos y por ser la región a donde han emigrado mayoritariamente los y las mexicanas desde entonces.

Es también en esta región en donde una minoría de estudiantes, ex combatientes de la Segunda Guerra Mundial, profesores, descendientes de inmigrantes de la Revolución Mexicana y descendientes de los mexicanos de los territorios perdidos llevan a cabo un movimiento de disidencia socio-política con el estado norteamericano mediante el cual buscan reivindicar no sólo sus derechos civiles sino su derecho a afirmar su identidad étnica y cultural mexicana. La otra parte de la comunidad México-americana, posiblemente la mayoría, sigue un derrotero diferente: ha preferido el camino de la asimilación parcial o de la asimilación total a la cultura estadounidense y utilizar los términos más homologadores y menos definitorios de la condición de mexicano como "latino", "hispano" o en todo caso "México-americano", términos que no tienen una connotación contestataria ni un supuesto latente compromiso con la nación mexicana.

Puedo decir que la selección del tema de la identidad chicana frente a la cultura estadounidense tuvo dos vertientes. Una es el convencimiento de que existen razones válidas, no sólo de orden académico sino de interés nacional, para ampliar nuestros conocimientos acerca de las comunidades México-americanas en los Estados Unidos. Hasta la década de los setentas la comunidad México-americana fue un grupo social discriminado y marginado por parte de la sociedad norteamericana y auto devaluado en su interior a pesar de ser la minoría más grande en el sudoeste de los Estados Unidos. Hasta muy recientemente ha sido un grupo social descalificado por la sociedad mexicana por

considerar que está formado por individuos que oscilan entre el mundo mexicano y el estadounidense sin una identidad cultural definitoria. En esta discriminación y descalificación se ubican de manera implícita o abierta, estereotipos provenientes de ambas culturas que tienen que ver con los procesos devaluatorios y / o de asimilación a la sociedad estadounidense y a su autodefinición en relación con México.

La postura de asumirse como minoría étnica, afianzando sus raíces mexicanas y su identificación cultural con México y de plantear una identidad cultural y política fuera del "mainstream" (corriente mayoritaria) norteamericano como protesta por el estado de discriminación, segregación y marginación en el cual se encontraba la comunidad de ascendencia mexicana lleva a los integrantes del movimiento Chicano a intentos de aproximación con México a diferentes niveles, incluyendo el político, mas en ese momento no hubo interés del estado mexicano por un acercamiento con ellos.

Sin embargo, el constante flujo migratorio hacia los Estados Unidos ha hecho que el estado mexicano vuelva la mirada política hacia las comunidades méxico- americanas bajo el supuesto de que representa un capital político y económico explotable. En el acercamiento con México se busca afianzar los lazos con estas comunidades en sus aspectos cultural, político y económico. Es el gobierno de Carlos Salinas de Gortari el que lo inicia estableciendo dentro de la Secretaría de Relaciones Exteriores el "Programa de las Comunidades Mexicanas en el Extranjero" para promover enlaces culturales y de otros tipos como comerciales y de inversiones; programas deportivos para jóvenes, intercambios de profesores de primaria mexicanos y estadounidenses. Una de las medidas para propiciar estos enlaces fue el establecimiento de institutos culturales en ciudades claves como San Antonio, Los Angeles, Chicago y San Francisco; hoy expandidos a Houston, Denver y Miami.

En un segundo momento, el interés de la política exterior de México se hizo patente ante la posibilidad de que se pudiera obtener el apoyo de las comunidades para el

cabildeo en favor del Tratado de Libre Comercio, ante el supuesto de que los vínculos culturales y / o de identificación con México los hacia proclives a ser agentes mediadores en favor de México en la relación bilateral.

Sin embargo, es muy importante la delimitación de los intereses y elementos definitorios de identidad de los diferentes grupos de méxico-americanos. La comunidad de ascendencia mexicana en Estados Unidos, es por principio muy heterogénea y es sólo la autodenominada "chicana" la que se propone en la década de los setenta establecer una identidad étnica-cultural que la relaciona con México y que traza su antecedente histórico a 1848 y sus antecedentes mítico-étnicos en Aztlán.

Es la cada vez más creciente inmigración mexicana a los Estados Unidos lo que hace que la comprensión de la identidad autodenominada "chicana", "latina" o "hispana" sea de suma importancia. Sólo disipando los mitos y abandonando los estereotipos a través de esta comprensión se podrán empezar a deslindar objetivamente los puntos de contacto, de divergencia y de colaboración con la comunidad chicana, tanto a nivel socio-cultural, como a nivel diplomático-político. La interpretación equívoca de los orígenes y desarrollo de la "chicanidad" puede llevar a conclusiones erróneas acerca del capital político a favor del estado mexicano que en general pueda tener la comunidad, pues a pesar de que el camino de auto afirmación étnica-cultural los lleve por senderos que pueden parecer aquellos de una radical afirmación de su "mexicanidad", hay muchos elementos que matizan esta afirmación o reafirmación.

La búsqueda de estos elementos, lo que configura el cuerpo de este trabajo, se ha dado a través de muchas experiencias. Mis relaciones profesionales dentro de los programas internacionales de la Universidad Iberoamericana me llevaron a establecer una colaboración con el Programa de Comunidades en el Extranjero de la Secretaría de Relaciones Exteriores y a participar en los Congresos Nacionales de la Asociación de

Maestros Bilingües de los Estados Unidos. Estas participaciones me enriquecieron con las exposiciones y las experiencias de dichos maestros en los Estados Unidos.

También a través de mi vida académica he tenido acercamientos con académicos mexicanos que se especializan en temas chicanos como el Dr. Axel Ramírez, quien me introdujo al tema y posteriormente con participantes del mismo movimiento como fueron David Maciel, José Antonio y Cecilia Burciaga, Ricardo Romo y Rodolfo de la Garza entre otros. A través de conversaciones informales con ellos he tenido la posibilidad de escuchar de fuentes primarias la importancia de la búsqueda de identidad y de los esfuerzos sostenidos por mantener vivas las tradiciones y lengua de un grupo de México-americanos que se sentía rechazado tanto por la cultura hegemónica estadounidense como por la mexicana.

La Maestría de Estudios México- Estados Unidos, al ser interdisciplinaria, me refirió nuevamente al tema de la alteridad cultural referida a México y a los Estados Unidos. Aunque yo había incursionado en lecturas de literatura chicana, los estudios de la maestría generaron en mí el interés de profundizar en la dinámica de los factores histórico-culturales que incidieron en esta toma de conciencia colectiva y de tratar de forma sistémica e interdisciplinaria las siguientes interrogantes:

¿Existe una cultura de los Estados Unidos que aglutine a los diferentes grupos étnicos que han conformado el país? De ser así: ¿Cuáles son sus rasgos predominantes? ¿Cómo surge la necesidad de establecer otra identidad distinta a la del aislamiento impuesto y / o la del asimilado? ¿Cómo es el proceso de la consolidación de la identidad chicana? ¿Existe en los Estados Unidos un paradigma pluricultural, entendido este como un estado conformado con diferentes grupos étnicos autónomos.

Las interrogantes anteriores surgieron de la siguiente hipótesis: ¿Es la identidad cultural que plantea el movimiento chicano una parte del paradigma pluricultural o multicultural contemporáneo de los Estados Unidos? Tomando en cuenta esta hipótesis y

estas interrogantes, al proponerme esclarecer la dinámica de esta identidad y su lugar paradigmático en la cultura de los Estados Unidos para poder disipar los mitos y los estereotipos que la rodean, ha sido necesario plantear claramente tanto los orígenes étnico-culturales de los Estados Unidos como su posterior desarrollo.

A pesar de la heterogeneidad de la comunidad México-americana y en virtud de hacer más claro el camino que he seguido para describir el proceso que lleva a la consolidación de la identidad chicana describo la modalidad que ésta comunidad ha adoptado a través de la historia: el arraigo y el acomodo, entendido el primero como el apego a las raíces culturales y modo de vida originario en una primera etapa después de 1849 y el segundo como la adaptación a ciertas formas culturales anglo sajonas principalmente en el ámbito político económico en la etapa de 1920 a 1940. La asimilación o el desechar las raíces étnico culturales originarias para adoptar las anglo sajonas y ser reconocido como un auténtico norteamericano es una modalidad que puede ser identificada de 1945 al presente. Se han hecho estos desgloses para mayor claridad de este trabajo, sin pretender que pueden ser aplicados a toda la comunidad México-americana.

El uso de los términos “pochos” y “chicanos” no están usados de ninguna manera peyorativa a pesar de que hoy en día, en algunos casos, ambos se utilizan de esa manera. El primero es utilizado después de la guerra de México y los Estados Unidos por los mexicanos que de pronto se vieron separados de lo que consideraban sus raíces y su cultura, pero por los mexicanos de este lado de la frontera como un término despectivo para identificar a aquel que se había acomodado a la cultura estadounidense. “chicano” era utilizado por los “pochos” o los que habían llegado antes, para definir a los recién llegados de México. Con el tiempo éste adquirió un carácter despectivo pues se refería al origen reciente y el desfase cultural de los recién llegados respecto a los que ya establecidos en los Estados Unidos. Hoy en día el término “chicano” en algunos círculos

asimilacionistas de la cultura México-americana es utilizado para describir una radicalización política indeseable de algunos individuos de la comunidad. Pero llevado con orgullo por otros que desean asumir una identidad propia al margen tanto de la norteamericana como de la mexicana.

Esta tesis no refleja estudio de campo formal y por el hecho de ser una tesis de una maestría interdisciplinar, he recurrido a fuentes bibliográficas y hemerográficas de diferentes disciplinas. Para establecer el proceso de colonización de los Estados Unidos y las premisas básicas con las cuales se enfrentaron los colonizadores a otras etnias utilicé diversas aproximaciones de autores estadounidenses y mexicanos. Me pareció de suma importancia las aportaciones de la obra del Instituto de Historia Mora en México D.F. sobre los Estados Unidos así como el libro de Juan Ortega y Medina que cito en la bibliografía.

Para abordar el tema de la cultura fundacional o el paradigma anglocéntrico de los Estados Unidos he utilizado el marco conceptual de Max Weber, ampliándolo con observaciones de Gunnar Myrdal y autores norteamericanos como Samuel Huntington, Daniel Bell, Louis Hartz e Immanuel Wallerstein, cuyos libros cito en la bibliografía. Recurrí a estos autores por que todos tratan el tema de una manera analítica; Huntington, Hartz y Wallerstein en diferentes niveles de una manera crítica. Los que tratan el tema desde el espacio histórico-cultural lo abordan de una manera un tanto simplista y reduccionista.

He utilizado tanto fuentes hemerográficas y bibliográficas angloamericanas como chicanas para los capítulos que abordan el tema de la etnicidad fundacional de Estados Unidos y chicanas para los temas fundacionales de la etnicidad chicana. Para los capítulos que tratan el entorno cultural genérico mexicano de los chicanos he recurrido tanto a autores mexicanos como a autores chicanos y norteamericanos.

Encontré dificultades en encontrar autores norteamericanos que aborden el tema del proceso de toma de conciencia de identidad étnico-cultural del movimiento chicano. Fuera de Joanne Moore, Carey Mc Williams y Jack Forbes, los que lo hacen solo hacen aproximaciones desde el relato histórico. La mayoría de las fuentes norteamericanas no abordan el tema o lo mencionan brevemente desde el espacio de la lucha por los derechos civiles. También ha sido difícil encontrar fuentes estadounidenses que aborden el tema del multiculturalismo de manera no polarizada.

En el primer capítulo he creído necesario examinar el proceso de la colonización inglesa de Norte América dentro del contexto socio-cultural genérico de los colonos y su imaginario de otras etnias-culturas particularmente la española y el transplante del sistema político representativo-contractual inglés. Este imaginario no solo marcó sus relaciones con los que ya habían colonizado las Américas sino aquellas con las otras dos etnias en las trece colonias: la indígena y la africana. Posteriormente lo haría con la población mexicana. Considero que la configuración étnica de los colonos es muy importante para comprender que dentro de la aparente heterogeneidad de los asentamientos existían los suficientes factores comunes para facilitar la posterior homogenización; en particular la hegemonía del protestantismo reformado calvinista ante el anglicismo.

En el segundo capítulo hago énfasis en los preceptos que considero ser los más importantes de la ética fundacional de los Estados Unidos. Me limito a aquellos que se considera constituyen el marco consensual en que se inscribe la identidad cultural de Estados Unidos. Buscamos ubicar a los colonos dentro de esta ética primordial especialmente a aquellos que los historiadores norteamericanos consideran ser los fundacionales, *los puritanos*. Es a través del desarrollo del protestantismo reformado de estos puritanos que los principios básicos se propagan a las otras colonias y se convierten, una vez secularizados en los homologadores. Reviso el proceso por medio del cual la moral puritana o la "ética protestante" consolida la ideología que conforma el llamado

"credo norteamericano" así como el papel que esta ideología desempeña en el postulado del "caldero o crisol étnico" que propone que todas las culturas de los migrantes se amalgaman en una, dejando atrás su identidad originaria. De esta manera queda establecido tanto el marco genérico de la cultura estadounidense como sus patrones de inmigración y de asimilación.

Para establecer el marco genérico-cultural chicano, por razones de claridad y de rigor histórico, decidí no intercalar la colonización de los territorios nortños de la Nueva España y posteriormente de México, sino tratarla por separado en el capítulo tres. Para poder abordar de manera clara la estructuración de la identidad chicana, en él hago una revisión de los dos grupos que el movimiento chicano considera como sus ascendentes: los mexicanos que permanecieron en los territorios perdidos por México ante los Estados Unidos en 1848 y los que emigraron a raíz de la Revolución Mexicana. Reviso la manera en que estos grupos al introyectar los estereotipos construidos por los norteamericanos van estructurando su auto imagen. Examino los diversos intentos de los México americanos de formar grupos de apoyo a su etnicidad; intentos, tanto formales como informales; las luchas y los intentos asimilatorios hasta la inmigración por la Revolución Mexicana.

El capítulo cuatro describe la génesis y el desarrollo de la llamada "identidad chicana" dentro de la fractura social de los Estados Unidos en las décadas 1960-70. Para entender esta fractura examino el lugar que ocupa tanto la violencia grupal como la institucional y sistémica en generar estas fracturas dentro de la sociedad; cuestionando el paradigma de la evolución pacífica.

Este examen me remitió a la manera en que el paradigma hegemónico del crisol étnico generaba una presión cultural asimilatoria sostenida sobre aquellos grupos que no habían desechado en su totalidad la identificación étnica cultural; pero siempre en condiciones de desigualdades civiles y sociales. Particularmente importante es este ámbito

de discriminación y desigualdad manifiesta para estos grupos. La fractura socio-política de los Estados Unidos de estas dos décadas posibilita el surgimiento de los movimientos negros que en un momento dado se polarizan: el movimiento de los derechos civiles, de orden asimilatorio, y que reunía varias corrientes e instituciones dirigido por el Dr. Martin Luther King Jr. y el movimiento de los “musulmanes negros” aislacionista, representado por Malcom X. Ambos buscan la eliminación de la desigualdad y la discriminación para la población negra por diferentes caminos. Malcom X, aunque después modifica su postura, a diferencia de Luther King, no busca una igualdad de tipo asimilatorio a la población blanca, sino el retorno a los orígenes africanos. Ante la imposibilidad de poderlos rescatar histórico-culturalmente por razones obvias, recurren a la afirmación más obvia de su identidad: el color negro, el pelo y el vestir a las varias usanzas africanas, la auto defensa de la comunidad, la aspiración al autogobierno y al carácter simbólico que representa el islam, religión mayoritaria en el continente africano, vis a vis el cristianismo, religión del amo blanco.

En ambos movimientos por la defensa de los derechos civiles de los negros así como en el movimiento chicano se desata la violencia varias veces, lo cual me remite a la tradición de violencia en la que se han inscrito los movimientos contestatarios y / o reformistas de los Estados Unidos, tradición que refuta la tesis de la evolución pacífica que esgrime el estado. Dentro del marco de esta tradición contestataria analizo la dinámica de la consolidación de la identidad del movimiento chicano.

Abordo la crítica que se ha hecho desde diferentes enfoques al postulado del caldero étnico para llegar al postulado del paradigma multicultural y dos de sus variantes: la de la inclusión y la del separatismo. Asimismo examino cómo el paradigma multicultural contemporáneo estadounidense es una forma reduccionista del paradigma pluricultural. Para finalizar el capítulo examino el lugar que ocupa la identidad del

movimiento chicano en el paradigma multicultural de los Estados Unidos señalando su reduccionismo.

Considero que como resultado de la elaboración de esta tesis he encontrado respuestas satisfactorias a las interrogantes antes planteadas. Considero que al mismo tiempo que en este proceso de investigación si se han resuelto algunas interrogantes, han surgido otras como: ¿Cuál es el lugar que ocupan los paradigmas del crisol étnico y el del multiculturalismo en las relaciones de poder de los Estados Unidos y cómo se ven afectados en el mundo de la globalización? ¿Ha habido una corporativización del movimiento chicano? Y si la respuesta es afirmativa, como sugieren algunos participantes del movimiento, ¿Cuál ha sido la dinámica de la corporativización y que significa? ¿Cuáles han sido, si es que existen, las modificaciones? ¿Cuál es el lugar que puede ocupar dentro de las relaciones de poder de los Estados Unidos el grupo con identidad chicana como parte de uno o de otro paradigma? Empero dichas interrogantes serán el tema de otra investigación.

Consciente de que los términos “norteamericano y americano” no son los estrictamente correctos para adjetivar lo proveniente de los Estados Unidos de América y debido a la usanza generalizada y la dificultad de utilizar otros, por razones de claridad utilizo el calificativo “norteamericano” para los temas coloniales; para evitar la redundancia utilizo tanto “estadounidense” como “americano” para designar a los individuos que representan el núcleo anglo-sajón, su cultura y demás componentes a partir de la independencia de esa nación. Con el mismo propósito designo como méxico-americanos y méxico-estadounidenses a los miembros de la población estadounidense de ascendencia mexicana. Para diferenciar el periodo histórico anterior a la Guerra de México y los Estados Unidos utilizo las palabras: “Tejas”, “tejanos” y “californios”; para el periodo anterior a la independencia de Texas y al Tratado de Guadalupe Hidalgo a la usanza de los historiadores chicanos. “Texas”, “texanos” y “californianos” a la usanza

moderna establecida posteriormente a los eventos antes mencionados. Las citas de los textos en inglés son traducciones libres mías.

“En el momento en que queremos decir quién es alguien, nuestro mismo vocabulario nos induce a decir qué es ese alguien. . . . con el resultado de que su específica unicidad se nos escapa.”

Hanna Arendt

CAPITULO UNO: La identidad cultural como un proceso y la composición étnica de los Estados Unidos.

1. 1 Identidad, etnicidad y cultura

El hablar de identidad, etnia y cultura no sólo nos lleva a la imposibilidad filosófica, sino a terrenos propicios para la ambigüedad conceptual, razón por la cual consideramos necesario indicar el camino que vamos a seguir respecto a los significados y los significantes de estos términos.¹

Cabe señalar que para la construcción conceptual relativa a la identidad hemos seleccionado, esencialmente aunque no exclusivamente, material paradigmático de las realidades históricas y simbólicas significadas por la historiografía chicana. De igual manera hemos seleccionado el tipo ideal de la identidad estadounidense, así como el tipo ideal de la identidad propuesta por el movimiento chicano sin dejar de tomar en cuenta de que lo que manejamos es solo una parte del amplio espectro que abarca el término identidad étnica-cultural.

Pensamos útil referirnos a ciertos aspectos fundamentales del proceso psico-social de la formación de la identidad planteados por Eric Erikson en su libro: Identity, Youth and Crisis. Señala que identidad e identificación no sólo tienen raíces comunes lingüísticas sino psicológicas también. Entonces, ¿en qué difiere la identificación de la identidad? ¿es la identidad únicamente la suma de las identificaciones primarias? o ¿es la identidad el agregado de las identificaciones posteriores? Este autor argumenta que el mecanismo de la identificación temprana, o la introyección (incorporar la imagen del otro) particularmente con figuras

como la de los padres tiene sus limitaciones por la inmadurez del sistema de comprensión y de valoración, pues ambas tienden a sobrevalorar o a menospreciar las figuras modelo y su actuar.

Posteriormente al ampliarse el círculo social habrá identificaciones con parientes, maestros, amigos, etc. Estos modelos sí proveen la posibilidad de ir formulando y jerarquizando expectativas futuras acerca de sí mismo. Al terminar la utilidad de las identificaciones a las que nos hemos referido, se inicia la formación de la identidad del individuo.

Por medio tanto del repudio como de la asimilación de identificaciones previas emerge una nueva configuración, que a su vez depende del proceso por medio del cual la comunidad en cuestión identifica al individuo, reconociéndolo como uno que tuvo que convertirse en lo que es y que siendo como es se acepta como tal. En este sentido, nuestro planteamiento es que el chicano no es aceptado, tal y cómo es, dentro del macro cosmos europeizante y mucho menos dentro del micro cosmos anglo-protestante.

De esta manera la forma en que la comunidad identifica al individuo se conjunta con las maneras en que el individuo se identifica con los otros. Si el individuo es reconocido como uno que causa disgusto o desaprobación, estas percepciones se tornan como un espejo en el cual éste se ve reflejado cuando interactúa con esa comunidad. Como parte de este proceso desaprobatorio, la comunidad puede sugerir de diversas formas, que el individuo cambie. "Sin embargo siempre planteará que el cambio depende simplemente de la intencionalidad y buena voluntad del individuo. A pesar de que para este los cambios sean discordantes con lo que el considera ser *idéntico a si mismo*." (Erickson, p. 162)

Esta lógica se puede observar en las diversas apreciaciones estadounidenses acerca de la falta de asimilación del mexicano a la cultura de los Estados Unidos, como si esto fuera o una

característica inherente o bien un acto volitivo de negación en todos los casos. En un grupo étnico se comparten, además de orígenes, valores sobre estos orígenes y la apreciación positiva de estos valores son parte importante en la formación de la identidad de individuo dentro de ese grupo.

Es por esto que Erikson postula que el cambio cultural e histórico es traumático para la formación de la identidad de una persona. La identidad no es únicamente el fenómeno individual sino también el fenómeno de grupo; es un proceso que se localiza en el núcleo del individuo y en el núcleo de su cultura común. El cambio cultural e histórico puede, y consideramos que así sucede en el caso de los chicanos, fracturar la coherencia interna de esas expectativas que se han formado en el proceso de identificaciones.

No es el ámbito de esta tesis el adentrarnos más en la psicología de un grupo que busca su madurez e identidad cultural desde un espacio de derrota y de marginalidad, sino únicamente señalar como factor importante que el proceso puede llevar a la confusión:

“ el sentimiento consciente de tener una identidad personal se basa en dos observaciones simultáneas: la auto percepción de *ser en si mismo* dentro de una continuidad en el espacio y tiempo y la percepción de que otros lo reconocen y se reconocen en ese “ser idéntico” y en su continuidad. (Erikson, p.160)

Nosotros, por ende, planteamos que la formación de la identidad es un proceso dialéctico en el cual no solo intervienen las semejanzas sino también las diferencias que separan de los “otros”, los exógenos al grupo.²

“Este ser que se es, o que se busca ser se reconoce y se identifica por semejanzas en un proceso que lo coloca invariablemente en relación con el “otro”, “lo otro” subsiste, persiste; es hueso duro de roer en donde la razón se deja los dientes” (Antonio Machado en Octavio Paz, 1970).

La afirmación personal también pasa por la negación de lo “otro” que a pesar de ésta se resiste a desaparecer: Para el estadounidense que reclama ser poseedor de la verdadera

identidad, en diferentes momentos de su historia “el otro” ha sido el amerindio, el irlandés, el judío, el mexicano.

A estas puntualizaciones de la identidad grupal podríamos agregarle lo que Patterson (1977) distingue como dos tipos de solidaridad grupal: solidaridad existencial y solidaridad etnocéntrica. La solidaridad “existencial” asume la unión física de los miembros del grupo como una realidad. Es un “ser en el mundo” de cada uno de los miembros; un “ser en el mundo” como parte de la colectividad pero sin el concepto de Heidegger de la conciencia individual de “ser en el mundo”. Para Patterson la conciencia individual en el sentido de diferenciarse uno de otro alteraría la verdad grupal, pues la conciencia individual, en el sentido de diferenciarse uno de otro no es inclusiva ni del otro ni de lo otro en la realidad humana. Consideramos que en el movimiento chicano hubo componentes tanto de solidaridad existencial como grupal.

Hablaremos en el sentido amplio antropológico de cultura como las creencias, costumbres, rasgos materiales y formaciones sociales de un grupo étnico. Incluimos entre costumbres y formaciones sociales la lengua y la religión: en el caso de los México-americanos el español y el catolicismo “guadalupano” y en el caso de los estadounidenses el inglés y el protestantismo calvinista., pues coincidimos con Weber en que tanto la comunidad del lenguaje y la homogeneidad de reglamentación ritual que está condicionada por la religión son elementos sumamente importantes en el sentimiento de afinidad “étnica” fuerte y que la comprensión del sentido de la conducta ajena es el elemento primordial para el proceso de “comunización”. (Weber 1984, p.320) Llamamos grupos étnicos a los México-estadounidenses y en particular a los chicanos como paradigmáticos del supuesto de que fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez en

recuerdos de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común.

En nuestro caso abordamos este tema desde la perspectiva desde la cual el factor aglutinador de la nación estadounidense es la adhesión a una serie de valores cívico-políticos traídos de Inglaterra por los primeros colonos anglo-sajones y a un modo de vida particular de la cultura puritana.

También consideramos que la cultura, entendida como una cosmovisión o una combinación de cosmovisiones, una o un conjunto de etnias, una tradición lingüística, y movimientos religiosos específicos, se puede volver a reinventar, y está siempre en un proceso de cambio, no solo temporal, sino sustancial. En este sentido se va configurando a través de todo un siglo la cosmovisión del movimiento chicano: desde el arraigo cultural, el acomodo, la asimilación y el retorno a los orígenes dentro de una pluralidad.

Wallerstein explica que la particularidad de la cultura anglo americana, en especial la de los Estados Unidos, reside en el hecho de que los Estados Unidos separan estado de nación. (Wallerstein, 1999) Estamos de acuerdo con este planteamiento. En la medida en que los Estados Unidos heredan de Inglaterra, la tradición contractual del estado y el principio del *commonwealth*, o el “bienestar común” no crean una nación-estado en los términos europeos a pesar de los valores anglicistas y la identidad etnocéntrica muy clara de sus fundadores. El “modo de vida americano” está basado originalmente en fundamentos ideológicos político-religiosos. .

Por medio de la influencia de la Ilustración Francesa y un proceso de secularización se establece una entidad política que no está basada en valores culturales específicos, como la religión, sino que tiene como objetivos ciertos ideales libertarios e igualitarios a los cuales todos, por lo menos teóricamente, pueden aspirar si bien, no necesariamente lograr. Crean un

sistema político el cual con el tiempo integra a los inmigrantes de varios orígenes nacionales y mucho después a los que habían sido excluidos en primera instancia, los amerindios y los afro-americanos. Sin embargo tanto para los puritanos como para los padres fundadores de los Estados Unidos, estos objetivos libertarios y egalitarios están fuertemente asociados a una tradición anglicista de pureza de sangre y a orígenes comunes religiosos y políticos anglosajones.

Pensamos que la cultura nacional, si es que existe, está muy lejos de ser un modo de comportamiento coherente, bien definido y relativamente invariable. Pero, a pesar de esto, coincidimos con el supuesto de Weber de que la convicción de la excelencia de las propias costumbres y la creencia de la inferioridad de las ajenas es lo que alimenta el honor “étnico” de la masa y nosotros agregaríamos el honor “nacional”. Este honor “étnico” y “nacional” es accesible a todo el que pertenece a la comunidad de origen. Es el que reclaman los México-americanos cuando regresan a los Estados Unidos de pelear en la Segunda Guerra Mundial, pero que les es negado porque la mirada del otro les niega el reconocimiento del origen y la identificación común.

Durante este período de nacionalismo triunfalista en que la “asimilación”, entendida como el desechar los rasgos culturales originarios para adoptar los de la cultura anglicista, fue el valor más importante de los México-americanos, la identificación como “mexicanos” se vio más que nunca como un valor negativo que había que evitar. Ante el constante rechazo de reconocimiento y la falta de acción comunitaria racional se despierta y se va formando, tal y como afirma Weber una conciencia de comunidad mayor y una hermandad personal sobre el supuesto de la existencia del grupo étnico que culmina en el movimiento chicano. Esta conciencia se constituye en un límite para el intercambio social, que puede ser una de las razones de la no participación chicana en el movimiento de los derechos civiles de los afro-

americanos. La estrecha y excluyente afinidad se basa en la creencia de que el grupo tiene el mismo fundamento: la creencia en un “honor” específico—el honor étnico. Esto sucede con la comunidad que se afianza en un bien cultural específico, particularmente el lenguaje, de ahí la importancia de la recuperación del español para el movimiento chicano.

Weber también plantea que el sentimiento étnico específico es muy persistente en donde por cualquiera razón ha persistido vivo el recuerdo del nacimiento de una comunidad exterior por una escisión, pacífica o no, de la comunidad matriz. Este sería el caso de las comunidades mexicanas en territorio estadounidense después de 1849. El recuerdo histórico de los chicanos se mantiene vivo a través del lazo con las “comunidades culturales” originarias a través del constante intercambio cultural con la comunidad matriz y de relaciones permanentes con ésta por medio del constante flujo migratorio. Esto nos podría explicar porqué en el caso de los México-americanos es más persistente el factor étnico-cultural que en otros grupos étnicos de Estados Unidos. En donde faltan estos contactos y estas relaciones culturales permanentes, el sentimiento étnico se diluye y la afinidad de sangre se vuelve indiferente. Pero recordemos que enfrentados al mismo tiempo al trauma del cambio cultural e histórico, como nos señala Erickson, también se fractura la coherencia interna de las expectativas formadas en el proceso de identificaciones. Estos factores, aparentemente contradictorios, que incluyen tanto la dimensión de la conciencia identitaria como de la contra distinción forman parte del proceso dialéctico que mencionamos antes.

Este sería el caso en México de Chiapas y de otras regiones en donde diferentes etnias indígenas están aglutinando su identidad étnica indígena y exigen su derecho a la autonomía de usos y costumbres, y a su reconocimiento como “indios” primero y marginalmente como “mexicanos”.

El concepto de integración cultural se maneja de manera ambigua y muy vagamente en los textos estadounidenses particularmente ahora que uno de los significantes de globalización es una especie de integración cultural a niveles mundiales. Tiene connotaciones negativas y positivas dependiendo de quién lo utilice y para que fines. Una de las interpretaciones de los aspectos negativos acerca de la integración cultural enfatiza la degradación de la cultura original; una de las positivas y en especial referente a la cultura estadounidense es que todos accederemos a la modernidad. Una y otra nos parecen parciales pero al no ser el tema de este trabajo, no abundamos en ello pues nos llevaría a otro asunto relacionado con la arbitrariedad del hecho histórico y cultural y su representación en el imaginario popular o nacional.

El factor racial también juega una parte importante en el proceso de identificación del movimiento chicano., así como lo ha tenido en la construcción del imaginario identitario estadounidense. En este sentido entraría en lo que hemos llamada “lo otro” o la “otredad” tanto del núcleo blanco eurocéntrico, como del negro africano, principalmente. La característica del repudio está basada principalmente en el aspecto exterior que le es desagradable al grupo hegemónico. Ha sido también un factor importante para la aglutinación del primer grupo, como homogéneo.

Finalmente hablamos de la identidad étnica-cultural sin relativizar el término, sino como una que se mide dentro de los límites de su propia estructura y valores dentro de un amplio espectro. La veracidad de esta premisa de un grupo singular histórico, étnico y cultural puede ser cuestionada, pero concordamos con Patterson de que su importancia radica no en el hecho contundente de que el grupo comparte una única y unificada tradición cultural, sino en el hecho de que cada miembro está convencido de que lo hace. (Patterson, 1987, p.82)

Para entender la formación de la identidad cultural norteamericana moderna que puede parecer en extremo complicada por la diversidad de grupos étnicos y ubicar el lugar que busca la comunidad chicana, es importante remitirse al origen de esa nación y los caminos que establecen los colonos originarios para su interrelación con otros grupos étnicos.

1.2 Percepción del Nuevo Mundo: colonización o conquista

El término colonización, privilegiado por historiadores norteamericanos implica la existencia de un territorio vacío. Es posible que al favorecer este término visualicen la imagen que conjuró Alexis de Tocqueville y con ello sigan significando el sentido de la ética protestante que examinaremos posteriormente.

“Aunque el vasto territorio que he descrito estaba habitado por numerosas tribus indígenas, se puede decir con justicia, que al momento de su descubrimiento por europeos, formaba un gran desierto. Los indios lo ocupaban sin poseerlo. Es por medio del trabajo agrícola que el hombre se apropia de la tierra, y los primeros habitantes de Norteamérica vivían de la caza. Sus prejuicios implacables, sus pasiones sin control, y tal vez aún más, sus virtudes salvajes, los condenarían inevitablemente a su destrucción” (Tocqueville p.2)

Lo cierto es que en esta misma cita está implícito el otro término: conquista. La llamada colonización de los Estados Unidos es en rigor una conquista, si bien con rasgos diferentes, al igual que la española de México. Fue de hecho una colonización basada en una conquista paulatina del territorio por diversos métodos: usurpación pacífica, tratados territoriales violados, y usurpación violenta. Por ello, no podemos iniciar un estudio de la cultura norteamericana sin examinar esta primera relación intercultural con los pueblos indígenas.

Al llegar los primeros colonos a las costas del este de Norteamérica, los habitantes del área de lo que hoy conocemos como Estados Unidos se constituían en alrededor de 200 tribus, que hablaban más de 50 lenguas. Los cálculos varían entre historiadores acerca de la

población indígena de los Estados Unidos, pero se encuentran entre cinco y doce millones. Étnicamente, las tribus compartían características tales como el color de piel bronceado, el pelo y los ojos oscuros, los pómulos salientes. Culturalmente no eran homogéneas. Había tribus sedentarias y nómadas, unas eran pacíficas, otras guerreras. Sus *habitats* eran diferentes, y sus viviendas se adecuaban a ellos en el caso de las tribus sedentarias. Su desarrollo técnico era rudimentario. La representación simplista del indígena norteamericano como nómada, es en el mejor de los casos, sencillamente falsa. Los indios *pueblos* tenían aldeas permanentes, los *iroqueses* semi permanentes, y los *apaches* que, contrario al estereotipo de indios de las llanuras que han adquirido, tenían sistemas de irrigación. A la llegada de los ingleses, los *miami* habitaban la región de los Grandes Lagos y practicaban en alguna medida la agricultura. Todos compartían el profundo respeto por la tierra y sus elementos, por lo que a nadie se le permitía tenerlos como posesión personal. (Mora v. 1, p.25)

1.3 Percepción del Nuevo Mundo: sus pobladores

En un principio las relaciones fueron cordiales, hasta amistosas, pero esta situación no duró mucho. Los colonos se volvieron más exigentes en cuanto a los abastos que les proporcionaban los indios, y estos más intransigentes al ver que su presencia no era estática sino que buscaban la expansión. Tres años después de la llegada de los puritanos, su tribunal determinó que los indios sólo tenían derecho natural a la tierra que hubieran mejorado o que pudieran mejorar. Todo lo demás estaba a la disposición del que pudiera aprovecharla. (Mora v. 8, p.60)

Dado el poco interés de los colonos ingleses por compartir el territorio con los indios y el todavía menor de integrar aspectos culturales de éstos, no podemos hablar de las colonias como universos multiculturales en relación con las culturas indígenas. Fue una relación en la

cual el mundo indígena ejerce cierta influencia en la vida cotidiana de los colonos, pero que sobretudo, marca una manera de éstos de relacionarse y de estereotipar a otras etnias para establecer una distancia jerárquica.

Algunos intelectuales ingleses adoptaron los argumentos de Bartolomé de Las Casas para proponer el tipo de relación que debían llevar con los indios y que distinguían entre dos tipos de colonias. Las fundadas con el consentimiento de los naturales y las que no contaban con éste. Siempre se debía usar primero la persuasión con pláticas o razones, llevándoles fundamentalmente la tranquilidad y la paz para quitarles la desconfianza tradicional, además de chucherías que los españoles encontraron eran de su agrado. Si faltaba el consentimiento, entonces se podía pasar al segundo tipo y usar la fuerza. Pero la fuerza, en todo caso no fue un argumento propagandístico de la colonización.

Desde el punto de vista inglés estaban justificados a repeler las agresiones de los indios y ejercer todo tipo de represalias, porque era legítimo repeler violencia con violencia en la llamada *guerra justa*.³ era legal posesionarse de sus tierras si una vez convertidos renegaban de grado o por fuerza de la religión cristiana. La Biblia les daba ejemplos de fuerza y justificaba tanto la conquista de América como la de Irlanda, empresas coetáneas. (Ortega y Medina 1985 p. 45).

La opinión de los varios autores consultados acerca de la colonización inglesa de Norteamérica se expresa en el sentido de que se basó en la experiencia de la colonización de Irlanda que se inició en el siglo XII y de la posterior invasión en el siglo XVI. Hacia finales del siglo XIII, los anglo normandos controlaban dos terceras partes de la isla. Sin embargo, poco a poco, los irlandeses fueron reconquistando territorio y para finales del siglo XV el dominio inglés se redujo a Dublín y sus alrededores. Durante el reinado de Enrique VIII, la corona inglesa emprendió una política con el objetivo de reconquistar el territorio perdido e

intentó acercar a los irlandeses a la legislación y a las costumbres inglesas por medio de la persuasión bajo el programa de *Surrender and Regrant*,⁴ el cual convertía a los jefes irlandeses, que accedieran al sistema inglés, en señores feudales. En esa etapa de la reconquista se creía que lo que dividía a Irlanda e Inglaterra no era de carácter étnico o cultural sino legal y constitucional y que al acercar a Irlanda al sistema económico y legal inglés, al darle al pueblo irlandés acceso a la *ley común* se podría convivir en paz; no tomando en cuenta que aún así, la falla de tales programas de aculturación radicaba en la conquista, misma que el pueblo irlandés nunca aceptó. El programa procedió con cierta aceptación de algunos de los jefes de los clanes, los cuales al no tener un título de propiedad, cedían formalmente ésta al rey de Inglaterra, que a su vez, les otorgaba títulos nobiliarios y les cedía la tierra de manera inmediata. Los clanes rechazaron este sistema y se rebelaron en contra de sus jefes, pues con este programa desaparecía la posesión vitalicia del clan a la tierra, al poder el nuevo señor feudal heredarla al primogénito.

En realidad, el problema era cultural pues en la sociedad gaélica tradicionalmente la tierra era inalienable. Solo podía cederse por el acuerdo unánime de todos los miembros del clan. Sin embargo la tierra y otros bienes de éste, como el ganado, podían ser rentados a otras familias. En el feudalismo inglés, el monarca era el dueño de todo el reino, otorgaba derechos y títulos de propiedad a los señores feudales. Estos, por su parte, rentaban estas tierras a otros. En la sociedad gaélica, en cambio, era el pueblo quien entregaba la tierra al jefe del clan. De acuerdo con la ley de Irlanda, los jefes no tenían derechos sobre las propiedades de los miembros del clan. Por otro lado, en el sistema feudal, el señor heredaba sus propiedades al primogénito. En la Irlanda gaélica, el puesto del jefe del clan era electivo, y las tierras que se le entregaban eran únicamente de posesión vitalicia.

Para cuando Isabel I asciende al trono es evidente que este programa, si bien no había fracasado del todo, era muy costoso para la corona no solo económicamente, sino por los conflictos que generaba y que atizaban la rebelión en contra de los ingleses. Se decidió, entonces, que al ser muy difícil la convivencia y muy costoso y lento el proceso de aculturamiento, la cultura irlandesa debería ser exterminada e Isabel emprendió "...un programa decidido y sistemático para subyugar totalmente, desmoralizar y colonizar a fondo toda la isla." (Fallon, p.4) Aunque el punto de mayor fricción con los irlandeses fue, al igual que con los indios americanos, la tenencia de la tierra la falta de aceptación de los irlandeses del sistema político y legal inglés fueron elementos importantes para la decisión de aplastar con mayor violencia a Irlanda.

La religión también fue un factor pero de menor importancia para los ingleses. La Reforma no tuvo gran éxito en Irlanda y el gobierno inglés no tuvo interés de llevarla a cabo de manera sistemática. A pesar de que se promulgaron algunas leyes en contra de los católicos, Isabel frecuentemente usaba su prerrogativa real para dispensar a los descendientes de los primeros ingleses de ciertos requisitos por considerarlos leales a la Corona. Durante la rebelión, los irlandeses, de hecho, solicitaron ayuda a Felipe II de España y al Papado para librarse de la invasión inglesa. Por diversas razones concordantes con los intereses de éstos, el apoyo que dieron fue insuficiente para lograr la independencia de Irlanda.

Debido a este fracaso de asimilación cultural en Irlanda y por intereses de otra índole como el expansionismo, ni los ingleses ni los estadounidenses posteriormente tuvieron ningún interés en intentar la evangelización ni la asimilación de la población indígena. La experiencia que dejó la conquista de Irlanda en el sentido de no poder absorber a los nativos, los llevó a desplazarlos en el proceso de transplantar una colonia inglesa en su totalidad desde un principio. "La colonización inglesa de Virginia fue una continuación lógica de la conquista

Isabelina de Irlanda.” (Divine 1991, p.28) El agravamiento de las relaciones entre los indios y los colonos por la continua expansión de los segundos, a pesar de la firma de tratados de paz, fue desencadenando el estado de *guerra justa* con resultados desastrosos para los amerindios. Colateralmente se transfiere el estereotipo del irlandés como bárbaro, salvaje, flojo y traicionero a la población indígena.

En 1619, la Asamblea recién constituida de Virginia declara la necesidad de mantenerlos alejados por su calidad de traicioneros:

“...respecto a la instrucción de atraer a algunos de los indios mejor dispuestos a conversar con nuestra gente, y vivir y trabajar entre ella, la Asamblea, que conoce bien sus disposiciones, opina que conviene prohibir, o por lo menos aconsejar, a quienes habitan la colonia, que ni los rechacen ni los atraigan totalmente. Pero en caso de que ellos acudan voluntariamente a lugares bien poblados para desempeñar un servicio de matanza de venado, pesca, desgrane de maíz y otros trabajos, entonces se podrán admitir cinco o seis en cada lugar, y no más, y eso con el consentimiento del gobernador. Con tal de que se les vigile bien durante la noche, porque por lo general (aunque algunos han demostrado ser buenos) son la gente más traicionera y huyen rápidamente cuando han cometido una villanía. Y sería conveniente construir una casa para ellos para que se alojen por separado... Asamblea de Virginia 1619”. (Mora v.8, p 127) “...En cuanto a los nativos de este país, los encuentro totalmente salvajes y primitivos, ajenos a toda decencia; más aún, incivilizados y estúpidos como estacas de jardín, expertos en todas las perversidades e impíos, hombres endemoniados quienes no sirven a nadie sino al diablo; es decir, al espíritu que en su idioma llaman Menetto (Manitou), cuyo nombre abarca todo aquello que es sutil y taimado y está más allá de toda habilidad y poder humano. Tienen tanta brujería, adivinación, magia y hechizos que difícilmente se les puede mantener amarrados con abrazaderas y grillos. Son tan raterillos y traicioneros como altos, y respecto a su crueldad son verdaderamente inhumanos, más que bárbaros, sobrepasando por mucho a los africanos. Jona Michaëlius 1628”. (Mora v.4, p. 58)

La visión de los colonos hacia los amerindios no estaba sin embargo desprovista de cierta ambigüedad, aunque tampoco es muy claro si estos testimonios no obedecen más bien a razones de orden utilitario respecto a la tenencia de la tierra y no a sentimientos igualitarios.

“Solo dejaré entrever algo que debimos haber hecho y que no hicimos al establecer nuestra primera colonia entre ellos, y que desde hace mucho debimos haber aprendido de la práctica de nuestros enemigos, los franceses. Estoy convencido de que no hemos infringido el cumplimiento de los tratados, pero como hemos obtenido el territorio por concesión y no por conquista, debimos habernos casado con ellos, lo que nos hubiera unido realmente a ellos, y debimos haber hecho de ellos fieles amigos; lo que es todavía de mayor importancia debimos haber hecho de ellos, buenos cristianos. Pero a esto nuestros hábiles políticos en la madre patria pusieron un alto obligatorio al comienzo de nuestra instalación aquí, pues cuando ellos se enteraron del casamiento de Rolfe con Pocahontas, se deliberó en el Consejo si él no había cometido alta traición al hacerlo, es decir, al casarse con una princesa india. De no haber interferido ciertos problemas que detuvieron la investigación, el pobre hombre hubiera sido ahorcado por hacer lo más natural, justo, generoso y atinado que se haya hecho jamás de éste lado del océano...Ahora, si en lugar de la costumbre abominable, de tomar mujeres negras, que ha contaminado la sangre de los nuestros, hubiéramos comenzado por tomar esposas indias, a ellas les hubiera significado cierta compensación por sus tierras. Constituyen un pueblo libre y sus descendientes no hubieran nacido bajo el estigma de la esclavitud. Nos hubiéramos convertido en herederos con derecho a sus tierras y no habríamos manchado nuestra sangre, pues los niños al nacer son tan blancos como los españoles o los portugueses; y si no fuera por la costumbre de andar desnudos durante todo el verano y untarse con grasa de oso y otras cosas en el cuerpo, ellos continuarían siendo blancos. Y si hubiéramos pensado en que estaba bien aceptarlas a ellas como nuestras esposas, hubieran adoptado nuestras costumbres de usar ropa todo el año. Y haciéndoles justicia a estas pobres gentes, paganas, ciegas a la luz, hubiéramos introducido la Cristiandad entre ellas. Peter Fontaine en 1757” (Ibid., p .58)

Las consecuencias de esta relación cada vez más antagonica de ambas partes no se dejan esperar y en 1622 los *powhatan* atacan a los colonos de Virginia tras varias escaramuzas entre ambos. La relación de la matanza de los colonos por estos indios marca la actitud a tomar por los colonos ingleses a partir de entonces:

“...nuestras manos que antes estaban atadas por la amistad y las buenas costumbres, han sido liberadas por la violencia traicionera de estos salvajes... Así, nosotros, que solo poseíamos el suelo que ellos no utilizaban, y que debíamos comprarlo al precio exorbitante que nos exigían, podemos ahora invadir el país y

destruir a quienes quisieron destruirnos, como nos lo autoriza la ley de la guerra y la ley de las naciones. Y de ese modo podremos apoderarnos de sus tierras cultivadas y apropiarnos el fruto de los trabajos ajenos. En adelante los terrenos que nos han demostrado en sus aldeas (y que son los más fértiles del país) serán ocupados por nosotros...

Conquistarlos es mucho más fácil que civilizarlos por la suavidad, pues son un pueblo rudo, bárbaro y desnudo... Además la victoria puede lograrse de muchas maneras: por la fuerza, por la sorpresa, por la hambruna si quemamos sus canoas, si destruimos e incendiamos sus barcos... y sus casas, si rompemos su material de pesca, si los atacamos cuando están cazando, lo cual es su principal fuente de subsistencia en el invierno, si los seguimos a caballo, lanzamos nuestras jaurías contra ellos y los hacemos devorar por nuestros molosos, que confunden a esos salvajes desnudos, bronceados y deformes con las bestias salvajes, y que son tan feroces cuando los atacan, que ellos los temen más que a su viejo diablo..."(Ibid., p 28)

A su vez los puritanos de Nueva Inglaterra habían firmado un tratado de paz con los indios *wampanoagas* en el cual reconocían límites territoriales y el derecho de éstos a su territorio. Aunque declaraban que la tierra no cultivada les pertenecía por derecho natural, habían respetado el tratado. John Winthrop estableció que los indios solo habían recibido de Dios el derecho natural de posesión; pero no el derecho civil, que implicaba el mejoramiento del suelo, la cría de ganado y la multiplicación de cosechas. Ellos, los puritanos, tenían ambos derechos pero los indios vivían solo conforme al derecho natural. (Ortega y Medina p.76)

A la muerte del jefe *wampanoaga*, su hijo Felipe reunió a otras tribus para atacar a los ingleses por el cambio de actitud y las continuas extorsiones de tierra "...hermanos, esos hombres venidos de un mundo desconocido derribarán nuestros bosques; destruirán nuestra caza y nuestros plantíos y nos alejarán, a nosotros y a nuestros hijos, de las tumbas de nuestros antepasados y de las hogueras de nuestros consejos; esclavizarán a nuestra mujeres y a nuestros hijos." Felipe declara la guerra en 1675. Los puritanos que habían neutralizado a otras tribus con alianzas derrotaron a los *wampanoagas*, exterminándolos. Ese mismo año,

en otra guerra en Virginia se acabó con los *powhatan*.(Mora, v.3 p.36) La situación de los indios se volvía cada vez más difícil a medida de que la expansión continuaba. A pesar de los múltiples tratados signados por el gobierno de los Estados Unidos con las diversas tribus indias existió un estado de guerra que no terminó sino hasta 1890 con la derrota en el paraje de *Wounded Knee* y la posterior internación de las últimas tribus en reservaciones.

Al interior de las primeras trece colonias hubo dos excepciones a esta visión negativa de los indios y su cultura. La primera fue la de Roger Williams en la colonia que establece de Rhode Island. Williams llega a Nueva Inglaterra en 1631, poco después de su arribo se manifiesta en desacuerdo con las reglas de intolerancia vigentes en Massachussets y es expulsado de Salem y Boston. Decide fundar una colonia propia que obtiene mediante la compra de terrenos a los indios. Se manifiesta siempre en el sentido de que los indios tenían el derecho a su tierra y de que la única posesión legal de ella que pudieran tener los colonos era por medio de su compra. Deja asentado en su proclamación acerca de la libertad de conciencia y la separación de la iglesia y el estado que: los indios no estaban exentos de la legitimidad de sus instituciones ni de la libertad de conciencia que ellos, los puritanos, reclamaban por el hecho de ser de otra raza y cultura. El interés de Williams por la cultura indígena lo lleva a compilar la primera guía de costumbres y lenguaje de los indios de las colonias inglesas.

“La doctrina de persecución por razones de conciencia ha sido encontrada culpable de todo el derramamiento de sangre de las almas que clamaban venganza ante el altar...es voluntad y mandato de Dios, desde la llegada de su Hijo, (nuestro Señor Jesucristo), que se garantice a todos los hombres, en todas las naciones y países la licencia de manifestarse como paganos, judíos, musulmanes o de conciencia anticristiana así como el ejercicio del culto; y que solo podrán ser combatidos con esa espada que es la única, en cuestión de almas, capaz de conquistar y de juzgar la espada del espíritu divino, la palabra de Dios ...No puede negarse por su propia garantía, que ni siquiera los más salvajes de los indios de América dejan de aceptar ciertas formas

de gobierno (y en muchos grados y estilos las tienen) algunas más laicas, generalmente en ciudades, y otras menos. Ni tampoco que sus gobiernos civiles y terrenales son tan legales y verdaderos como cualquier otro gobierno del mundo ni por lo tanto y consecuentemente que sus gobernadores son custodios de la Iglesia y también de las Tablas (si alguna Iglesia de Cristo pudiera surgir o aparecer entre ellos) ni, por último (si Cristo hubiese confiado y encargado a la Iglesia el poder civil) que deben juzgar de acuerdo con sus conciencias indias o americanas, pues no se puede suponer que tengan conciencias de otro tipo. (Mora v.1, p.77)

La otra excepción es la de los *cuáqueros* de Pennsylvania. William Penn compra parte de la tierra de la colonia a los indios *delaware*. En 1700 un *cuáquero*, Pastorius deja constancia de los cimientos de esta buena relación con los *delaware* y los *shawnee*.

“... tienen cabello negro y lacio, el cual cortan casi al ras de la cabeza, dejándose un mechón parado del lado derecho. Untan a sus hijos con la grasa de los osos u otros animales, para que su piel se torne oscura, ya que por naturaleza serían bastante blancos. Cultivan entre ellos la más escrupulosa honestidad, son muy firmes guardando promesas, no defraudan ni insultan a nadie, son muy hospitalarios con los extraños, obsequiosos con sus invitados, e incluso fieles hasta la muerte con sus amigos. Sus chozas o tiendas, las hacen doblando varios árboles jóvenes y cubriéndolos con corteza... pensé para mí mismo que estos pobres salvajes, quienes jamás oyeron de las doctrinas y máximas de contentamiento y templanza del Salvador, son muy superiores a nosotros, llamados cristianos, por lo menos en lo que éstas virtudes concierne.

Por otra parte, son muy serios y reservados, hablan poco y usan pocas palabras, y se sorprenden mucho cuando oyen demasiada conversación inútil y tonta, así como chismes entre nosotros los cristianos.

Son sinceros y fieles en sus relaciones matrimoniales, y aborrecen en grado sumo el libertinaje. Sobretudo detestan el engaño y la falsedad. No tienen ídolos, pero adoran a un gran espíritu bueno, quien mantiene sujeto al demonio. Creen en la inmortalidad del alma y, de acuerdo a cómo han vivido en este mundo, esperan un premio o castigo en el futuro.

Les encanta oírnos hablar del Creador de los cielos y de la tierra, y de su sabiduría y poder divino, y especialmente oyen con emoción la narración de la vida del Salvador y sus sufrimientos; pero es de lamentarse profundamente que aún no estemos lo suficientemente compenetrados con su lengua para explicarles en su totalidad el gran plan de salvación. Se comportan con gran

respeto y decoro siempre que asisten al culto público de nuestras iglesias, y creo firmemente que muchos de estos pobres salvajes norteamericanos resucitarán para el Juicio en el Gran Día junto con los de Tiro y Sidón, en contra de nuestra débil y perversa generación.” (Mora v. 4, p. 50)

Los cuáqueros, consecuentes con el pacifismo de su secta, vivieron en armonía con ellos hasta 1757. Como era de esperarse, la corriente de hostilidad que permeaba a las demás colonias en contra de los indios y la alianza de éstos últimos con los franceses durante la guerra franco india llega hasta Pennsylvania. El consejo gobernante declara la guerra a los *delaware* y *shawnee*. A raíz de esto, poco después los cuáqueros miembros del consejo renuncian y a partir de ese momento la política de Pennsylvania hacia los amerindios se asemeja a la de las demás colonias.

1.4 Presencia previa de otras culturas

Los españoles y los franceses son los otros dos grupos étnicos que llegaron a Norteamérica antes de los0 ingleses. Entre ellos y los indios, también hubo un intercambio cultural que dejó su sello en algunas regiones de los Estados Unidos. Antes de la fundación de Jamestown, existían tres asentamientos españoles en el territorio ahora de Virginia, unas once iglesias en poblaciones de indios de Nuevo México, e igual número en lo que es ahora Florida y Georgia. En 1526, Lucas Vázquez de Ayllón estableció el asentamiento de San Miguel Gualdape en la actual Virginia. Estaba ubicado en el río llamado por los españoles Salado, después llamado James. Llamaron Santa María a la bahía ahora de Chesapeake, y a la región Jacoma o Jacán. Todavía en 1609, los indios de Carolina seguían llamando a la región Galdape, indicativo de la relación que habían establecido con los españoles. A la muerte de Vázquez de Ayllón el rey otorgó la región a Pedro Menéndez de Avilés como provincia de la Florida. (Mora v. 8 p.30)

Al Norte del Río Bravo en 1519 Alonso Álvarez de Pineda fue el primer europeo en explorar las costas de Texas; seguido por Álvaro Núñez Cabeza de Vaca en 1536, que llega hasta Nuevo México. En 1542, una pequeña flota comandada por Juan Rodríguez Cabrillo entra a la ahora Bahía de San Diego en California y unos cuantos meses después a la Bahía de San Francisco, pero no es sino hasta 1602 que Sebastián Vizcaíno da nombre a lo descubierto. La región no es colonizada por los españoles, sino hasta finales del siglo XVIII.

Por parte de Francia, en 1523, un marino florentino, Verrazano, comisionado por Francisco I explora gran parte de la costa Atlántica, pero no hay colonización. En 1534 Jacques Cartier dirige una expedición por el río San Lorenzo y recorre territorio no antes reclamado por España. En 1564, Juan Francisco de la Roque funda un fuerte en Québec, cuya duración es efímera. Finalmente Samuel Chaplain, entre 1608 y 1615 funda Québec y Montreal. Desde allí penetraron los franceses en lo que ahora es Wisconsin, Illinois y el Valle de Ohio. A fines del siglo XVII, Ferdinand de la Salle reclama en nombre de Francia el territorio de Luisiana, que posteriormente pasa a España por algunos años, como reparación de guerra y vuelve a pasar a Francia antes de ser vendido a los Estados Unidos por Napoleón I.

1.5 Relación con España y transplante de la leyenda Negra

Si bien es cierto que ni España ni Francia estaban firmemente establecidas en los territorios al norte de la Nueva España a la llegada de los ingleses, también es cierto que habían sentado bases en ese territorio y que la rivalidad y enemistad entre España e Inglaterra tiene como parte de su escenario a América. Ésta se convierte en la base del saqueo organizado de piratas ingleses a los barcos y posesiones españolas, de la lucha por territorio y del trasplante de la *Leyenda Negra de España*.

A raíz de la Apología escrita por Guillermo de Orange antes de su muerte, libreto que detalla los supuestos crímenes de España en los Países Bajos y de los acontecimientos arriba

mencionados, los ingleses a través de panfletos emprenden una campaña pública de desprestigio de España, conocida como la *Leyenda Negra*, que postula una España racial, religiosa y culturalmente inferior.

Ya a principios del siglo XVI, Enrique VII de Inglaterra manda en diferentes expediciones a los hermanos Caboto a explorar el norte del continente Americano, en violación tanto de la Bula Papal como del Tratado de Tordesillas que dividía a América entre Portugal y España. A la muerte de éste, los problemas políticos de Enrique VIII le impiden renovar estos intentos y no es sino hasta 1578 cuando Isabel I emprende nuevamente los intentos de colonización.

En ese momento, Inglaterra enfrentaba problemas directamente relacionados con el poder español en Europa, particularmente en los Países Bajos. En 1580, el trono de Portugal, aliado importante de Inglaterra, pasa a manos de España. Guillermo de Orange, protestante, había unificado a los neerlandeses en contra del dominio de España, logrando reducir su ingerencia a las provincias del sur. Pero éste es asesinado en 1584, e Inglaterra acusa a España de haber fraguado el crimen. Por otro lado en Francia, en 1585, Enrique III accedió finalmente a que la sucesión monárquica fuese católica, agravando la situación inglesa, pues esto equivalía a perder un aliado potencial. Todo esto supone para Inglaterra que España está en condiciones de lanzar una invasión en su contra y que debe salvaguardar su soberanía por todos los medios posibles.

Aunque por algún tiempo Isabel se había negado a intervenir directa y militarmente en los Países Bajos a favor de estos en su rebelión en contra de España, sí había otorgado préstamos a los neerlandeses. También había permitido que ciudadanos ingleses combatieran a favor de la liberación de los Países Bajos. Para Inglaterra era de suma importancia que éstos tuvieran independencia política para poder seguir comerciando con

ellos, cosa que no sucedería mientras estuvieran bajo el control de España, aunque fuera nominalmente. Finalmente en 1585 Inglaterra interviene militarmente y en 1588 derrota a la “Armada Invencible” española, lo cual marca el fin de esta guerra no declarada. (Mora v.8 p.10).

1.6 Problemas socio económicos y migración

Para contrarrestar las dificultades que estaba enfrentando en su comercio con los Países Bajos, Inglaterra, necesitaba desarrollar mercados, especialmente para su lana. Necesitaba nuevos territorios para resolver los problemas de sobre población que estaba enfrentando y el problema de desempleo. Para favorecer la cría de ovejas, se habían establecido grandes latifundios por lo cual hubo migraciones masivas de campesinos a las ciudades agravando el problema de desempleo.

Examinando la política de migración inglesa llegamos a la conclusión de que en esa coyuntura convenía a sus intereses el promover que emigraran los sujetos indeseables de una isla sobre poblada: prisioneros, vagabundos, disidentes políticos y/o religiosos, huérfanos e indigentes. Por otro lado, como bien apunta Robert Beverly, aquellos que gozaban de seguridad económica no iban a arriesgarse a lo que pudiera ofrecerles el nuevo mundo. Una de las usanzas más comunes fue la de la venta de deudores por el valor de la deuda y del pasaje. Un inmigrante alemán de Pennsylvania nos describe el procedimiento de estas transacciones:

“La venta de seres humanos en el mercado, a bordo de los barcos, se efectúa de esta manera: cada día, ingleses, holandeses, y alemanes llegan de la ciudad de Filadelfia y de otros lugares, en parte cubriendo grandes distancias, digamos veinte, treinta o cuarenta horas de camino, y suben a bordo del barco recién llegado, que ha traído y ofrece en venta a pasajeros de Europa, y seleccionan entre los sanos, a aquellos que les parecen adecuados para sus negocios, y regatean con ellos el tiempo que han de servir para cubrir el dinero de sus pasajes, que la mayoría aún debe. Cuando llegan a un acuerdo, resulta que los adultos se han comprometido por escrito para servir tres, cuatro, cinco o seis años por la cantidad que adeudan, de acuerdo con su edad y

fortaleza. Pero la gente muy joven, de diez a quince años, deben prestar servicio hasta que cumpla veintiún años..Muchos padres deben vender e intercambiar a sus hijos como si fueran cualquier cabeza de ganado, porque si los niños toman a cuestras su propia deuda, los padres pueden abandonar el barco con libertad y sin restricción alguna; pero debido a que los padres frecuentemente no saben a dónde ni con qué gente van a parar sus hijos, a menudo sucede que esos padres e hijos, después de abandonar el barco, no se vuelven a ver durante muchos años, quizá jamás en toda su vida. Cuando llega gente que no puede conseguir su libertad pero tiene niños menores de cinco años, los padres no pueden liberarse comercializándolos, ya que tales niños se deben dar a alguna persona, sin compensación, para que los eduque, debiendo además prestar servicio a cambio de su crianza hasta que cumplan veintiún años...los niños de más de diez años pueden tomar la deuda de sus padres.

Una mujer debe tomar el lugar del esposo si este enferma, y de la misma manera, un hombre debe hacerlo por su mujer enferma y responsabilizarse de la deuda que corresponda a él o a ella, y así servir cinco o seis años, no solamente por su propia deuda sino también por el cónyuge enfermo. Pero si ambos están enfermos se les envía del barco a la casa para enfermos pero solo hasta que parezca probable que no habrá ningún comprador. Tan pronto como están bien otra vez, pueden prestar servicio para pagar su pasaje o pagarlo si tienen medios para hacerlo. Si alguien se fuga de la casa del amo por un día, como castigo habrá de prestar servicio durante una semana; por una semana, un mes; y por un mes, medio año". Gottlieb Mittelberger (Mora v.8 p.32)

Otra estrategia para promover la emigración, fue a través de numerosos folletos en los cuales se subrayaban las posibilidades de grandes ganancias económicas. En ellos se exhortaba a emigrar por la sobre población y se ofrecían grandes recompensas de tierra. Como parte de esta promoción, se utilizaban argumentos, acerca de la superioridad de los ingleses en relación con los españoles vinculados a la Leyenda Negra. Para entonces ésta se empezaba a sistematizar integrando elementos mesiánicos acerca de la colonización inglesa.

Edward Hayes, cronista de la época, aboga por la colonización, no sólo por razones económicas o políticas de la propia Inglaterra, o para hacer contrapeso a las colonias de su rival España, sino también por razones religiosas en el sentido de que la colonización era el mandato divino para expandir el protestantismo a las nuevas tierras.

El cariz profético de los puritanos que emigran a América no es un punto de referencia abstracto ni exclusivo de los puritanos como muchos historiadores norteamericanos nos quieren hacer creer (Divine et al, p.47) sino que se ubica en el centro de la rivalidad anglo-española de la época. El hecho de que España no hubiera podido colonizar el área al este de Norteamérica, significaba para muchos que Dios reservaba estas tierras para Inglaterra.(Ortega y Medina p.76)

Este discurso, expresado por uno de los cronistas de la época es planteado en varios planos, el económico, el social, y el religioso:

“...Cuando un reino comienza a ser agobiado por la carga excesiva que representa una gran multitud de personas (como sucede actualmente en Inglaterra y Escocia), el tener un lugar adecuado donde establecer colonias no es precisamente un pequeño beneficio: y tales son las partes noreste y este de América, entre los grados 25 y 45 de latitud norte, las que en este momento se nos ofrecen para que las protejamos de la conocida crueldad de los españoles, excesivamente cercanos.

...aquellos a quienes se envía fuera del país, pueden (con la bendición de Dios), en corto tiempo y en legítima recompensa por su aventuranza, dar a cambio a este reino, provisiones de plata y oro, perlas y piedras preciosas, puesto que sin lugar a dudas... tal tesoro ha de haberse si no ahí, sí en lugares remotos, en donde hasta ahora el reino español no tiene nada que ver. Y en caso de que tal reino fuera un problema para nuestras plantaciones, o (como se concibe generalmente) se le considere enemigo de este reino, no hay otro camino más conveniente para proteger a Inglaterra que teniendo una fuerte flota ahí, por la cual podamos compartir, si no es que despojarlo completamente de ese vasto territorio indio, por el cual prendió fuego a una parte tan grande del mundo cristiano, corrompió a muchos consejeros de estado, apoyó al papado y, en general confundió a todas las iglesias reformadas...

... Y lo que es aun más, nuestra ida con un consenso general en la causa de Dios, para la divulgación del evangelio, y el engrandecimiento de su iglesia, puede asegurarnos una protección y dirección más que ordinarias. . . William Castell 1641” (Mora v.4, p.24)

1.7 Movimientos migratorios por región

1.71 El Sur

La política de la reina fue de comisionar a los mismos bucaneros que habían estado atacando los galeones y las colonias españolas para establecer colonias en Norteamérica. Aunado al interés de colonizar estaba también el interés de tener bases permanentes desde donde pudieran salir los barcos bucaneros. En 1568 otorga a Sir Humphrey Gilbert el permiso de explorar y colonizar Terranova. Pero sus intentos fracasan. La reina, entonces, otorga la misma patente a Sir Walter Raleigh en 1584 con instrucciones específicas de establecer una colonia real. Después de cinco expediciones, logra en 1578 establecer una pequeña colonia, Roanoke, en la región que llama Virginia y que los españoles han llamado Jacoma. Los indios se muestran belicosos y esto aunado al mal clima y falta de abastecimiento no permite que la empresa triunfe.

Isabel I muere en 1603. La situación económica de Inglaterra sigue necesitando de la expansión del comercio, pues la creciente comercialización de la agricultura repercutía en pérdidas para los campesinos que crecientemente migraban a las ciudades.

La acumulación de capital también favorecía la búsqueda de expansión. En 1600 Sir Thomas Smyth, uno de los más grandes capitalistas de la época había creado la Compañía Inglesa de las Indias Orientales. Esta se organiza tanto como una corporación como un cuerpo político. (Mora v.8 p.38) La compañía se gobernaba por un presidente, un consejo de 24 asistentes y una asamblea general de todos los accionistas. Obtiene el monopolio de todo el comercio inglés en las tierras hacia el este, y el poder de licenciar este comercio a otras compañías. Tiene prerrogativas de multar y encarcelar a los transgresores de la ley; de tener sus propios soldados y flotas armadas. Este modelo de un gobierno dentro de otro, con gran

autonomía, sería el que se seguiría con todas las otras compañías mercantiles a las cuales se les otorgó cédulas para llevar inmigrantes a las colonias. (Mora v. 8, p.38)

Ante el fracaso de la colonia de Roanoke, queda la convicción de que para que triunfara cualquier intento se debería contar con medios sólidos, no sólo de organización, sino para costear los gastos y el establecimiento de los asentamientos.

En 1603 Jacobo I asciende al trono y aunque sus relaciones con España son buenas, decide renovar los intentos de colonizar Virginia y en 1606, dos compañías colonizadoras la de Plymouth y la de Londres logran obtener una cédula real para esos efectos. Siguiendo el modelo de la Compañía de las Indias Orientales, establecen un consejo privado para la colonia –compuesto por 13 hombres que la administrarian en nombre de la Corona. Sus accionistas deberían proporcionar el capital y reclutar colonos, designar al gobernador de la colonia y decidir la política de futuras colonias. Ambas compañías, mandan expediciones con colonos ingleses. La Compañía de Plymouth fracasa en su primer intento, pero la de Londres triunfa y con el tiempo llega a ocupar toda la parte de Virginia. Posteriormente, la Compañía de Plymouth se establece en las costas de Massachussets.

Virginia se funda como una empresa mercantil y la inmigración se explica mediante las relaciones de recursos físicos, trabajo y capital. Al establecerse el primer asentamiento se estipula que los colonos y sus descendientes conservarían sus derechos de ingleses, podrían comprar tierra, establecer comunidades, legislar su gobierno y comercio, mantener soldados y flotas para su protección. (Mora v.4, p.35) En este primer intento mueren la mayoría de los colonos por lo que la compañía mercantil pide más inmigrantes y por un tiempo paga a los que están dispuestos a emigrar y castiga a los que pretenden regresar a Inglaterra.

La situación cambia con la rentabilidad de las cosechas de tabaco y en 1616 la compañía ofrece grandes extensiones de tierra a grupos de ingleses que reclutan trabajadores

convirtiéndose esto en el principio del sistema de plantaciones, muy particular a la región del sur de las trece colonias originales.

En esta primera colonia, la política de inmigración fue abierta. La política inglesa de migración era dejar ir a las colonias a todos los que quisieran emigrar por las razones ya expuestas. Como necesitaban gente para poblar, en un principio las compañías asumieron la obligación de pagar el transporte o al que los transportaba. En los casos en que este fuera el arreglo, los que emigraban se escrituraban para trabajar y así pagar el costo del pasaje. Entre los escriturados había voluntarios y secuestrados. Se dice que los secuestrados eran unos diez mil al año. Los redimidos o rescatados eran los que para pagar su pasaje se vendían al capitán del barco que a su vez los vendía temporalmente. (Mora v.8, p. 20)

En 1617 el Consejo Real autoriza el traslado de prisioneros a Virginia para que pagaran sus condenas mediante contratos de trabajo-sirvientes escriturados. Un siglo después todavía se seguía implementando esta práctica. Para 1619, era evidente que el futuro de la colonia era promisorio y se llevaron las primeras mujeres para formar familias:

“... Los que al principio fueron a esta tierra fueron hombres solteros que no tenían el impedimento de mujer e hijos en Inglaterra; y si los tenían, no los expusieron a las fatigas ni a los peligros de un viaje tan largo, hasta ver cómo se las arreglaban ellos mismos. Por ese motivo sucedió que cuando estaban instalados de tal manera que podían sostener cómodamente a una familia, sintieron la desventura de desear tener una esposa, y quienes habían dejado esposas en Inglaterra, enviaron por ellas; más los solteros tenían que ingeniárselas como podían. Sin embargo rechazaban las mujeres indias porque eran paganas y por temor que pudieran conspirar con los de su propia nación para aniquilar a sus esposos...” (Mora v.4, p.45)

Con el aumento considerable de la población, la compañía fundadora introduce la ley común de Inglaterra, convoca una asamblea a la usanza inglesa y modelo precursor del gobierno representativo de los Estados Unidos; también en 1619 llega a Virginia el primer cargamento de negros. Al mismo tiempo que se inicia la representatividad política se inicia

también la exclusión *de facto* de la población africana pasando después a ser *de jure* basada en la diferencia racial. Esto se formalizaría cincuenta años después.

Como mencionamos con anterioridad las relaciones con los indios, después de un inicio favorable, con la expansión constante de los colonos, tomaron un giro de hostilidad y cuando la colonia de Virginia fue casi exterminada en 1622 por un ataque de los *powhatan* el rey Jacobo I revocó la cédula de la Compañía de Londres al considerarla incompetente para la protección de los colonos. Virginia entonces pasó a ser una colonia real. (Ibid., p.123)

Por otro lado, la política interna de Inglaterra y el conflicto religioso afecta los patrones de inmigración. El primer partido político inglés que se forma en 1628 se compone mayoritariamente de puritanos. En 1642 estalla la guerra civil en Inglaterra, desencadenada por la revolución puritana ante la disolución del parlamento por Jacobo I en 1611. Esto detiene en parte a elementos puritanos de la gran migración. Muchos de los que anualmente migrarían a las colonias se quedaron a dar la batalla. En 1649 se establece un gobierno puritano bajo Oliverio Cromwell: *el parlamento de los santos*.⁵

Por otro lado, la guerra civil inglesa causó un éxodo de los monárquicos hacia las colonias del sur, de tal manera, que Virginia triplicó su población en el periodo de 1642 a 1644. Durante el gobierno de Cromwell, salieron exiliados a Maryland y a Virginia miles de monárquicos.

En 1650, el gobierno puritano restablece la emigración e introduce medidas para cambiar la orientación cultural de las colonias del sur a la suya enviando a grupos de escoceses, hugonotes franceses e irlandeses protestantes a Virginia y a Maryland. La mayoría de éstos durante la restauración se mudaron a Nueva Inglaterra. como el testimonio de Robert Beverly de 1705 nos indica:

“ . . . Así, en la época de la rebelión en Inglaterra, varias familias de caballeros vinieron aquí para escapar de la tiranía del

usurpador. Y así, también, durante la época de la restauración, mucha gente del partido opositor se refugió allí para salvarse del resentimiento del rey. Pero no hubo muchos de éstos que perduraran, porque la región era famosa por su apego a la familia real durante más tiempo que ninguna otra de todos los dominios ingleses; razón por la cual la mayoría de los puritanos, *roundheads*, se fueron a Nueva Inglaterra como lo hizo la mayor parte de los que durante el reinado de Carlos II fueron perseguidos por su religión, aunque algunos de ellos deseaban igualmente compartir Virginia. En cuanto a los malhechores condenados a ser transportados, siempre se recibieron muy pocos, y durante muchos de los últimos años, sus leyes han sido sumamente severas en contra de ello. (Mora v.4, p.45)

Sin embargo, existen otras descripciones posteriores de los colonos sureños que no son tan benévolas:

“Los hombres enviados a Virginia eran buscadores de oro, aventureros sin recursos y sin ningún carácter, cuyo desasosiego y espíritu turbulento pusieron en peligro la existencia de la pequeña colonia, e hicieron que su futuro fuese incierto. Los artesanos y agricultores llegaron después; y aunque eran una raza de hombres más morales y ordenados, de ninguna manera estaban en ningún aspecto por encima de las clases inferiores inglesas. . . Ninguna visión de altura, ninguna concepción espiritual, presidió la fundación de estos nuevos asentamientos...” (de Tocqueville, p.31)⁶

A excepción de Virginia, que como hemos comentado fue fundada por una compañía mercantil, Maryland, las Carolinas y Georgia fueron donaciones de los reyes de Inglaterra sus amigos. (Mora v.8 xxxii) Maryland se establece en 1634 y difiere de las demás colonias no sólo por el hecho de que se establece como una donación de Carlos I a George Calvert, Lord Baltimore, sino porque Lord Baltimore al ser católico buscaba establecerla como un refugio para católicos. Sin embargo no se puede en rigor inscribir en el grupo de colonias “religiosas” pues este intento de colonizar únicamente con católicos fracasa económicamente y Baltimore se ve en la necesidad de reclutar otros colonos sin importar que religión profesen. Debido a esto, Lord Baltimore prohíbe la discriminación religiosa mediante la primera ley de tolerancia religiosa en las colonias:

“...y considerando que la coacción de una ley sobre la conciencia en asuntos de religión con frecuencia han provocado peligrosas consecuencias en aquellas comunidades de naciones en las que se ha practicado, y en pro de un gobierno más tranquilo y pacífico de esta provincia y por la mejor preservación mutua del amor y amistad entre sus habitantes, que por lo tanto sea decretado y ordenado (salvo que en esta presente acta haya sido anteriormente declarado y expuesto), también por medio del señor concesionario de la colonia con el consejo y consentimiento de esta Asamblea, que ninguna persona o personas, cualesquiera que sean y estén dentro de esta provincia o en las islas, puertos, bahías, arroyos o fondeaderos que le pertenezcan, y que profesen creer en Jesucristo, a partir de este momento sean molestadas, incomodadas, o condenadas por o debido a cualquier aspecto de su religión, ni por el mismo ejercicio de la misma dentro de esta provincia o de sus islas, ni sean obligados a la creencia o ejercicio de cualquiera religión contra su consentimiento, mientras no sean desleales al señor concesionario de la colonia o molesten o conspiren contra el gobierno civil establecido o por establecerse en esta provincia a su mando o el de sus descendientes.” (Mora v.1,p. 120)

El parlamento puritano depone a los representantes de Lord Baltimore y nombra un consejo puritano que va cancelando los privilegios que ya tenían los terratenientes, en su mayoría católicos, a favor de pequeños agricultores protestantes. Con la restauración esas medidas se echan para atrás y el sur sigue su desarrollo, no solo como una economía diferente sino como una cultura diferente a la del norte. Las diferencias de orden religioso, así como el clima en estas colonias son otros factores que contribuyen al desarrollo económico desigual y a la separación ideológica de ambas regiones de los Estados Unidos. Por otro lado estos mismos conflictos también contribuyen al desarrollo económico desigual y a la separación ideológica de ambas regiones pues medidas como la ley de comercio de Cromwell de 1651, contribuyen a afianzar la economía del norte, en cuando debilitan la del Sur. Esta división ideológica y cultural entre ambas regiones causa un gran clima de desconfianza entre ellas.

En 1658 Carlos II es restaurado al trono y se vuelve a promover la colonización a través de propietarios como Lord Baltimore. (Mora v.1, p.75) Las Carolinas se fundan mediante otra donación, esta vez a Sir John Colleton en 1663 de un territorio reclamado, aunque no ocupado, por España. A partir de 1685 llegaron hugonotes y calvinista franceses. Se atrajo tanta migración que para 1700 contaban con más de 50,000 habitantes provenientes de Massachussets, Virginia, Barbados e Inglaterra. Colleton y su socio le pidieron al filósofo John Locke les redactara las “Constituciones Fundamentales de Carolina”.(Mora v.1, p. xxxiii)

Estas proponen un orden feudal, una estructura social definida y un sistema de juzgados señoriales. Se reconoce y legaliza la esclavitud desde su inicio. Sin embargo al no haber interés de la nobleza de trasladarse a las colonias, a los prospectivos colonos se les asegura una completa libertad religiosa, asamblea representativa y carta de derechos individuales. Estos, una vez allí, ignoran las provisiones feudales, con el apoyo de la asamblea. Las Carolinas se dividen posteriormente. Desde un inicio se establece el monocultivo del arroz y se importan negros para la mano de obra. Las Carolinas fueron las colonias con la mayor cantidad de esclavos de las colonias del Sur.

La última colonia en fundarse es Georgia en 1733. Se establece también como donación. Su propósito era triple. El de proporcionar un colchón entre las colonias inglesas y españolas, el de acoger a presos deudores de Inglaterra y el de conseguir materias primas. No prosperó sino hasta una vez llevada a cabo la independencia de Estados Unidos. (Mora v.1, p. xxxiv)

Las colonias del Sur, tuvieron como rasgos característicos ser predominantemente rurales, esclavistas y con estratificación de clases. A pesar de la importancia real que adquirieron las mujeres, no podían votar ni poseer tierra. No había ninguna autoridad

centralizadora. La economía de plantíos de tabaco, y después el algodón y el arroz descentralizaban la colonia e impedían un desarrollo urbano real.

A decir de varios autores, con excepción de Virginia, el sur fue la región que menos contribuyó a la formación del mundo de los Estados Unidos. Para estos historiadores norteamericanos, esta región representa: colonos con una gran ambición económica; explotación descarada de las tierras de los nativos y de los africanos; gran heterodoxia en los tipos sociales de la población; ninguna conciencia colectiva y pocos hombres cultos; los inmigrantes venían por tierras y por motivos lucrativos: “No surgió nada especialmente creativo u original, con excepción de su estilo general de vida; para la cómoda clase de los blancos era difícil imaginar un lugar más agradable para vivir.” (Crunden, p.87)

La mayor parte de ellos, pertenecían a la Iglesia Anglicana, pero llevaban la religión de manera muy informal y tendían hacia un protestantismo no ritualista. Convivían evangélicos, liberales, deístas y anglicanos en un ambiente de tolerancia general sin las presiones congregacionales de Nueva Inglaterra o como la de los cuáqueros de Pennsylvania. Existía un grupo de evangelistas que eran el remanente de los escoceses puritanos que llegaron en el siglo XVII. Muchos de ellos recibían su educación en Edimburgo o asistían al colegio presbiteriano de Princeton. En el siglo XVIII estos fueron ganado prestigio social en cuanto los anglicanos empezaron a decaer. Paulatinamente, con la expansión del calvinismo durante el segundo “Gran Despertar” los bautistas y metodistas se extendieron por toda la región. (Mora v. 8, p.56)

Cada granjero constituía una unidad cultural, y los que recibían educación formal casi siempre era en el extranjero. Los más acaudalados compraban biblioteca, pagaban tutores y los servicios de un clérigo para la educación de sus hijos. Posteriormente los que obtenían una educación superior lo hacían fuera del país. Todos estos factores contribuían a que el

desarrollo cultural fuera en sí pobre, y aún más comparado con el del norte. Esta división ideológica y cultural entre ambas regiones causa un clima de desconfianza entre ellas.

Esto puede parecer estar con contradicción con la influencia que ejerció la clase política sureña en la creación de la nueva nación y su sistema. De hecho la vida intelectual tenía pocas posibilidades de florecer y no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XVIII cuando los virginianos empezaron a desarrollar una vida intelectual parecida a la del norte. Como hemos ya apuntado, al inicio de la colonización, los colonos, en particular los de Virginia, se originan en las capas inferiores de Inglaterra. Después de 1700, en la medida que se tornan más afluyentes, los virginianos desarrollan una cultura local que aspiraba y emulaba a la de la aristocracia campirana inglesa.

El éxito material del terrateniente sureño generalmente iba acompañado de la posesión de grandes extensiones de tierra. El esclavismo le permitió a esta aristocracia jerarquizar de tal manera las relaciones sociales que no solo los grandes propietarios sino todos los blancos podían constatar su superioridad por medio del color de su piel, sin necesidad de otras categorías sociales, morales o religiosas. El compartir el cristianismo con los esclavos fue más un mecanismo de control que de convicción evangélica. (Genovese p.84)

1.7.1.1 La interrelación con los africanos

Al no haberse podido apropiarse de la suficiente mano de obra indígena, el modo de producción esclavista se estableció para pequeños y grandes propietarios en el sur. Desde 1670 en las Carolinas se habían capturado y vendido amerindios en el tráfico de esclavos. Fueron las únicas colonias que establecieron este tráfico con base en secuestros. Las colonias del Norte importaron amerindios de Carolina hasta 1715, aunque fue prohibido por su creciente agresividad, siguió siendo parte de la vida colonial hasta su independencia. (Mora v. 1, p. 85)

El negro, llevado involuntariamente como esclavo sufrió una suerte similar a la del amerindio. En ambos casos fueron despojados de ser sujetos de derecho en las colonias. El amerindio al ser miembro de la nación india, quedaba totalmente desprotegido dentro de la colonia; en ambos casos la estereo-tipificación tuvo el mismo carácter de brutalidad. En ambos casos estuvo al servicio del despojo, pero en el caso del africano también el despojo de sí mismo como ser humano:

“En vista de que las plantaciones y las propiedades de esta provincia no pueden administrarse y utilizarse bien y suficientemente, sin el trabajo y servicio de los negros y en cuanto los antedichos negros y otros esclavos, traídos a la gente de esta provincia con ese propósito, son bárbaros, cerriles, de naturaleza salvaje y de tal carácter que los descalifica totalmente para ser gobernados por medio de las leyes, las costumbres y las prácticas de esta provincia, para su buena reglamentación, ya que reprimirían desórdenes, rapiñas y crueldades, hacia lo cual están propensos y se inclinan en forma natural, y también asistirán con la protección y la seguridad de la gente de esta Provincia y sus propiedades; para el cual propósito...” (Mora v.4, p.75)

La visión más generalizada del sur y de la esclavitud es que después de 1680 esta prosperó porque se dieron leyes permitiendo la compra de enormes extensiones de tierra para el cultivo del tabaco y se requería de mucha mano de obra para trabajarlas. Esta visión es parcial, más bien las continuas concesiones de tierra a los inmigrantes favorecieron que la población de pequeños granjeros fuera creciendo y que muchos de ellos fueran poseedores de por lo menos uno o dos esclavos. Un factor de la adquisición de tierras era el agotamiento de las mismas por la clase de cultivos.

El pequeño agricultor no progresaba fácilmente sin ellos, pues tenía que competir en el mercado de tabaco. Si podía, compraba esclavos que le ayudaran a trabajar para poder competir. Si no, era obligado a vender su tierra y a trasladarse al interior del país al convertirse en “*white trash*” o “basura blanca”.⁷ Es interesante notar que durante el siglo XVII, los servidores blancos eran más numerosos que los negros y que estos no fueron

introducidos por millares sino hasta el siglo XVIII. Para entonces la tierra había subido de precio y solo el más adinerado podía tener grandes extensiones de la misma. (Huberman p.34)

La mitad de los esclavos del sur vivían en pequeñas granjas, no en plantaciones, comúnmente definidas como unidades de 20 esclavos o más. Si definimos una gran plantación como una unidad de 50 esclavos, entonces solo una cuarta parte de los esclavos vivían en plantaciones grandes. Esto a diferencia del Caribe o Brasil en donde una plantación se definía con 100 o más esclavos. (Genovese, p. 7)

La modalidad principal de tenencia de la tierra en las colonias de Virginia, Maryland y las Carolinas eran estas pequeñas granjas; el sur de estas colonias, el “sur profundo”, como llegó a llamarse, fue la región en donde había más plantaciones, pero sin llegar a ocupar éstas la mayor parte de la tierra. (Genovese, p. 27)

Tomando esto en consideración podemos asumir que el número de esclavos creció de manera tan rápida debido a que el modo de vida del sur se desarrolla primero alrededor del cultivo de tabaco, y después del de algodón - estos requieren mano de obra intensiva - y segundo a través de una jerarquización del trabajo que acompañaba a las relaciones de subordinación racial, que con el tiempo impedía al blanco trabajar al lado del negro o al igual que este. A pesar de las medidas legales que se tomaron respecto a la fraternización y connubio la variación étnica, racial, religiosa, inter e intra colonial que impera desde un principio en el sur propicia la fraternización, no sólo respecto a las relaciones de trabajo, sino también respecto a relaciones de connubio:

“Se decreta que... todos los negros y otros esclavos a ser importados de aquí en adelante a la provincia servirán de por vida. Y todos lo hijos nacidos de cualquier negro u otro esclavo serán esclavos como sus padres lo fueron por el término de sus vidas. En cuanto a las mujeres inglesas nacidas libres que olviden su libre condición y para la deshonra de nuestra nación se casen

con esclavos negros por medio del cual también puedan surgir diversos juicios, tocantes a la progenie de tales mujeres y gran perjuicio sobre caerá en los amos de tales negros para prevención de lo cual con el fin de frenar a semejantes mujeres nacidas libres de tales uniones se decreta además por medio del consejo y consentimiento de la antedicha autoridad que cualesquier mujer nacida libre que se case con cualquier esclavo desde y después del último día de esta presente Asamblea servirá al amo de dicho esclavo durante la vida de su marido y que toda progenie de dichas mujeres nacidas libres así casadas serán esclavos como lo fueron sus padres. Y se decreta además que toda progenie de mujeres nacidas libres inglesas u otras que ya se han desposado con negros servirán a los amos de sus padres hasta que cumplan los treinta años de edad y no por más tiempo.” Maryland 1664. (Mora v.4 p. 179)

El principio del derecho sagrado de la propiedad que traen consigo los colonos, se transfiere a los esclavos. Tan importante es este principio este que el acto de asesinar a un esclavo se declara inexistente como crimen. Siendo el razonamiento en 1669 y hasta 1821, cuando Carolina del Sur es el último estado en revocar la ley, que un hombre nunca atentaría volitivamente en contra de su propiedad, por lo tanto aún cuando causara la muerte de alguno de sus esclavos como resultado de castigos corporales, no existía como tal ese crimen. Este razonamiento despoja a los negros de su condición de seres humanos.

“En vista de que la única ley en vigencia para el castigo de sirvientes indóciles que opongan resistencia a su amo, ama o capataz no pueden infligirse a los negros, ni tampoco puede ser suprimida la obstinación de muchos de ellos por otros medios que no sean los violentos, se decreta y declara por medio de esta Gran Asamblea, que si cualquier esclavo opone resistencia a su amo (o a otro que lo corrige por orden de su amo) y por lo extremoso de la corrección llegase a morir, que su muerte no será considerada delito mayor, sino que se absolverá al amo de toda molestia, puesto *que no puede suponerse que la malicia premeditada* (que de por sí convierte al asesinato en delito mayor) *llegará a inducir a cualquier hombre a destruir sus propios bienes...*” Virginia:Leyes para los esclavos-1669. (Ibid.,p.178)

1.7.2 Las Colonias Centrales

A las colonias intermedias llegaron colonos de varias nacionalidades. Nueva Holanda fue fundada por la Compañía Holandesa de las Indias Orientales en 1623. La Compañía aceptó hugonotes franceses, al igual que otros extranjeros que residían en Holanda. Fue la única colonia internacional y poliglota desde un principio; sin reglas que coartaran la libertad individual, incluyendo la religiosa. Sin embargo no estaba libre de viejos prejuicios heredados de Europa. En Nueva Amsterdam los colonos se negaron a servir en la milicia al lado de los judíos. Para solucionar el conflicto se decidió exentar a estos últimos del entrenamiento y servicio militar, pero por estar exentos, deberían pagar un impuesto adicional al municipio. Alrededor de 1637 la Compañía de la Nueva Suecia, emprende una expedición para establecer una colonia sueca. Fundan en 1638 una llamada Fuerte Cristina, que prospera y con el tiempo pasa a ser la colonia inglesa de Delaware. (Ibid., p.65)

A las colonias inglesas se agregaron en 1664 los holandeses y suecos que vivían en Nueva Amsterdam y Delaware por conquista. Los ingleses nunca aceptaron el derecho de los holandeses de establecerse y en 1664, el rey Carlos II otorgó las posesiones holandesas a su hermano el Duque de York. En nueva Holanda había tantas religiones, que el Duque de York ordenó que en cada comunidad se eligiera una iglesia protestante que sería mantenida por un impuesto general. (Mora v. 8, p. 112.)

En 1664, mientras Nueva Holanda se convierte en Nueva York, Sir George Cateret y Lord Berkeley obtienen del Duque de York la tierra comprendida entre los ríos Hudson y Delaware y llaman al nuevo asentamiento, Nueva Jersey. En 1667 Berkeley vende su parte, y la colonia se divide en Jersey oriental y occidental. Ésta última es vendida a Pennsylvania.

A fines del siglo VII tuvo lugar un nuevo éxodo: los cuáqueros, que buscaban libertad religiosa y civil se establecieron en una nueva colonia que llamaron Pennsylvania. Los

cuáqueros fueron una facción religiosa radical del protestantismo que surgió en el siglo XVI, y que fue rotundamente rechazada por los puritanos que la consideraban una desviación hereje.

William Penn, su líder, nació dentro de la Iglesia Anglicana pero fue influenciado por sus compañeros puritanos de Oxford, lo cual le causa una crisis religiosa de tal manera que cumple una condena en la Torre de Londres por blasfemia y al salir se convierte en un líder cuáquero. La mayoría de los cuáqueros provenían de la clase artesanal, aunque había también algunos ricos terratenientes como William Penn. Al morir su padre recibe una donación de tierra del rey Carlos I en pago por una deuda por servicios navales que el monarca tenía con aquel. Esta concesión se encontraba entre Nueva Jersey y Maryland. Penn se propuso establecer un refugio para los perseguidos por convicciones religiosas y por medio de folletos difundió la noticia por toda Europa. (Crunden p. 66)

Al igual que todas las expediciones de los ingleses a América, la de William Penn buscaba administrar la colonia como compañía por acciones, financiada por pudientes cuáqueros londinenses. Desde un principio Penn esperaba mantenerse como la autoridad principal de la colonia, para así nombrar a los funcionarios más importante y lograr que la colonia fuera financieramente rentable. Logró el consenso de la gente que lo siguió para llevar a cabo la colonización de esta manera. Partiendo de principios de tolerancia y rechazando cualquier postura dogmática, los cuáqueros no pudieron definir claramente sus principios que con el tiempo resultaron ser inconsistentes

Penn se vió empantanado con problemas administrativos, se ausentaba con frecuencia y la maquinaria del gobierno quedaba en manos de los primeros colonos, que administraban en beneficio propio. Estos esperaban que tanto los recién llegados cuáqueros así como los no cuáqueros se plegaran a la acumulación de su experiencia, sabiduría y riqueza. El voto se restringía a hombres adultos y con una cantidad suficiente de propiedad confiando en que

estos pudieran elegir a candidatos de altura. Además de estas consideraciones de tipo elitista la presión de los inversionistas para hacer rentable la colonia impidió que la colonia se desarrollara de manera liberal. A principios de siglo XVIII hubo intentos de rebeldía para democratizar el gobierno, pero con el tiempo se estableció, al igual que en Massachussets una próspera vida provinciana que favorecía el *statuo quo*. (Crunden p. 68)

Desde un principio en Pennsylvania se estableció una política de inmigración abierta y la colonia pronto estuvo habitada por residentes de varias nacionalidades. Penn implantó el principio de la tolerancia con otras sectas. La tolerancia y la necesidad de hacer rentable la colonia los llevaron a aceptar a colonos de otras nacionalidades y convicciones con el resultado práctico de que entre 1710-1770 22, 500 alemanes, llamados redimidos, se asentaron allí:

“El día 24 de octubre de 1685 partí yo, Francis Daniel Pastorius, con los deseos y cooperación de nuestro gobernador, proyecté y diseñé un nuevo poblado, al que llamamos Germantown, o Germanoópolis... He obtenido así también 15,000 acres de tierra para nuestra compañía, en una sola extensión, bajo esta condición: que se establezcan en ella, por lo menos, treinta familias dentro del término de un año; y así con la bendición de Dios, habremos de tener una provincia alemana separada, en la cual todos podamos vivir juntos y unidos.” 1700 - Pastorius: *Immigrantes Alemanes en Pennsylvania* (Mora v.4, p. 34)

Es interesante notar que este grupo de alemanes no llega a Pennsylvania con ningún propósito de asimilarse a la población inglesa y que pronto la colonia estuvo poblada por una mayoría que no era cuáquera. No pudieron en principio mantener a estos colonos bajo la disciplina cuáquera y esto fue motivo de desavenencias entre ambos. A pesar de los conflictos suscitados entre los cuáqueros y no cuáqueros por la dificultad de universalizar principios, es un hecho de que la población heterogénea hizo posible la convivencia de varias étnias y que esto liberalizó a esta sociedad y la libró de los prejuicios más comunes de la convicción

puritana. Pennsylvania se convirtió en una región habitada por gente de muchas nacionalidades, aunque predominó el espíritu cuáquero. Esta colonia llegó a formar una región próspera, cosmopolita, tolerante y comercial, siendo con el tiempo Filadelfia uno de los dos puertos más importantes del tráfico comercial de Estados Unidos.

Aparte de la buenas relaciones que promovieron con los amerindios, los cuáqueros resaltan por su condena de la esclavitud. Como hemos mencionado antes, el comercio de esclavos se llevó a cabo en todas las colonias, no únicamente en el Sur. Este comercio era una costumbre en Pennsylvania y Nueva Jersey. Desde el principio la trata de negros era tema obligado de sus reuniones. El problema aparecía no tanto en el comercio mismo, pues este se podía proscribir, sino en el hecho de que muchos cuáqueros o habían heredado a esclavos por pago de deudas o se habían casado con esposas con esclavos. Como en todas las otras colonias, la propiedad estaba sobre protegida y esto impedía que se les emancipara, pues quebrantaba el principio sagrado de la propiedad. Además, algunas propiedades dependían de la mano de obra esclava.

Entre otros el pensador cuáquero, John Woolman estaba rotundamente opuesto a que la institución de la esclavitud permaneciera en Pennsylvania. En reuniones muy conflictivas ejerció gran presión y finalmente determinaron que para el año de 1758 los esclavos tenían que ser liberados por ley y que todos aquellos que no lo hicieran serían expulsados de la secta. Los debates del grupo continuaron y lentamente despertaron la conciencia social y política. Este tal vez fue el mayor legado cuáquero.

A pesar de esto la primera realidad de las colonias era que la mayoría de los colonos no llegaban gozando de libertad sino que estaban comprometidos a trabajar hasta pagar la deuda del pasaje a las nuevas tierras, ni siquiera a Pennsylvania:

“ La venta de seres humanos en el mercado a bordo de los barcos, se efectúa de esta manera: cada día ingleses, holandeses, y alemanes

llegan de la ciudad de Filadelfia y de otros lugares, en parte cubriendo grandes distancias, digamos veinte, treinta o cuarenta horas de camino, y suben a bordo del barco recién llegado, que ha traído y ofrece en venta a pasajeros de Europa, y seleccionan entre los sanos, a aquellos que les parecen adecuados para sus negocios, y regatean con ellos el tiempo que han de servir para cubrir el dinero de sus pasajes, que la mayoría aun debe... muchos padres deben vender o intercambiar a sus hijos como si fueran cualquier cabeza de ganado, porque si los niños toman a costas su propia deuda, los padres pueden abandonar el barco con libertad y sin restricción alguna; pero debido a que los padres frecuentemente no saben a donde ni con qué gente van a parar sus hijos menudo sucede que esos padres e hijos, después de abandonar el barco, no se vuelven a ver durante muchos años, quizá jamás en toda su vida.”

(Mora v.4, p. 32)

Pennsylvania nunca vio el tipo de intolerancia y la discriminación que Massachussetts. Un ejemplo de esto es que mientras en Salem se quemaban más de una docena de personas acusadas de brujería en Pennsylvania, el único caso de brujería se manejó como caso de locura y no como crimen de herejía. (Crunden p.68).

1.7.3 El Norte: los puritanos

Para 1620 las colonias se componían de cuatro clases de inmigrantes: los virginianos que habían llegado con fines lucrativos, las mujeres en búsqueda de matrimonio, los negros, inmigrantes forzados, y los disidentes religiosos llegados a Plymouth. Con el tiempo otros núcleos siguieron llegando, los que iban al sur querían tierras, los que iban al norte querían libertad religiosa, mas únicamente para la fe que ellos profesaban.

En el marco de la Reforma, la Inglaterra del siglo XVI vive una etapa de intensos disturbios religiosos. Para la época Isabelina, el protestantismo anglicano estaba ya fuertemente influenciado por el calvinismo de los discípulos de John Knox, protestante escocés. Estos habían retornado del exilio que habían llevado en Ginebra debido a la

persecución llevada a cabo por María, hija de Enrique VIII y Catalina de Aragón, durante su breve reinado.

En Londres había respaldo para Isabel, pero en otras regiones menos pobladas quedaban remanentes de lealtad al catolicismo y quedaba la duda de cuán dispuestos estaban los rebeldes a luchar en oposición a la monarquía. (Crunden p. 25) Esta amenaza aunada a otros factores, favoreció la indulgencia que Isabel mostró a los disidentes reformadores.

La principal discordancia entre los anglicanos y los disidentes estribaba en que los puritanos mantenían que Dios se oponía a la estructura del episcopado anglicano en la cual el monarca era la cabeza de la iglesia y como tal designaba a los obispos, pues era someter al credo religioso ante la autoridad del monarca. Exigían que se cambiara a la estructura presbiteriana en donde, cada comunidad era independiente, elegía a sus ministros y éstos a los líderes de la Iglesia. Esta totalidad de líderes decidirían acerca de la ortodoxia doctrinaria y la unidad organizativa de toda la iglesia. A pesar del apoyo de Isabel a los puritanos era impensable que la monarquía cediera su poder sobre la iglesia anglicana.

Los puritanos se habían dividido en aquellos que querían romper con la iglesia, anglicana y los que sólo buscaban reformarla; la mayoría en la comunidad puritana no quería abandonar la iglesia ortodoxa: eran anti separatistas. Existían grupos más radicales que querían dejar por completo la iglesia. Los más radicales, los “separatistas” buscaban el rompimiento total con el anglicismo y establecer su propia congregación independiente con un máximo de autonomía local. Los llamados “no separatistas”, que eran la mayoría, querían permanecer dentro de la iglesia anglicana; buscaban reformarla desde adentro y llevaban la vida con relativa tranquilidad pues haciendo uso de la discreción tenían plena libertad de expresión y de actuación.

Los puritanos podían perder posición al ejercer la imprudencia, pero los encarcelamientos o ejecuciones eran escasos. A los predicadores que abogaban abiertamente por el cambio, se les perseguía lo suficiente como para que se dieran aires de mártires sin ser necesariamente encarcelados, exiliados o ejecutados, pues para 1572, el puritanismo tenía suficiente fuerza como para que sus seguidores en la Cámara de los Comunes buscaran legalizar la religión. La indulgencia de Isabel no llegaba a tanto y se opuso declarando que la única iglesia era y debía ser la anglicana. (Crunden p.23)

A la muerte de Isabel y ascenso al trono de Jacobo I, el puritanismo tenía ya cuarenta años de florecimiento. En cuanto Isabel había sido tolerante, Jacobo I resultó ser un monarca intolerante. Suprime el tipo de disidencia que Isabel había permitido y ordena a los puritanos a reconocer la jerarquía anglicana y prestar lealtad a la Corona o salir del país. El cambio de circunstancias vitales ante la persecución de Jacobo logra que se una un grupo bien establecido que era el más hostil. Este grupo estaba conformado por miembros de la clase acomodada, la comunidad de comerciantes, los artesanos independientes; todos en oposición a la corona, la jerarquía eclesiástica, y la aristocracia. (Ibid., p.26)

William Laud, arzobispo de Canterbury, fuerza la situación al extremo con los puritanos respecto al lugar jerárquico de la Iglesia anglicana. Alentado por el rey, los persigue con base en el dogma de que la iglesia, no sola, sino en conjunto con el estado debía ser la responsable de salvar almas. Define, de esta manera, la posición ortodoxa anglicana en defensa del poder del rey y de los obispos como el arma para luchar en contra de la herejía de los puritanos.

El primer grupo de calvinistas en llegar a Massachussets es un grupo de reformistas de convicción mayoritariamente separatista, que había dejado Inglaterra por Leyden, Holanda en 1607. La congregación que se había exiliado durante la persecución de

María, hija de Enrique VIII y Catalina de Aragón, diez años después de terminado su exilio partió al Nuevo Mundo arribando a las costas de Massachussets en 1620. Debido a este auto exilio en Holanda se les apodó “los peregrinos”. Los calvinistas, no separatistas, son conocidos como los puritanos y estos salen de Inglaterra más tarde, durante el reinado de Carlos II. La congregación de Leyden, estaba configurada por artesanos, agricultores y peones. Siguieron el esquema de emigración ya establecido; firmaron un contrato con la Compañía de Virginia, antes de Londres, en el cual se comprometían a mandar pescado, madera y pieles del Nuevo Mundo durante siete años a cambio de que la compañía se comprometiera durante ese tiempo a enviarles lo necesario para su sustento. Los 101 inmigrantes recibieron una acción de la compañía y la opción de comprar más. La expedición fue financiada por un grupo de accionistas de la Compañía. Una vez que el contrato terminara, el capital, las ganancias, tierras, bienes y pertenencias serían divididos entre todos. Su destino era Virginia, pero fueron desplazados por corrientes hacia el norte. El invierno les impidió proseguir su curso y se quedaron. (Mora v.8, p. 55)

Durante la travesía firmaron otro contrato, el del “Mayflower” que era el nombre del barco. Este era de orden social interna que establecía una legislatura representativa como la que Virginia había establecido en 1619. El auto gobierno estaba modelado en la estructura de la compañía mercantil.

La tenencia de la tierra fue comunal en un principio, pero debido a la poca productividad, su líder William Bradford, estableció la propiedad privada en la comunidad. En 1630, compraron los derechos a la compañía y obtuvieron su propia cédula que les confirmaba sus propiedades y límites territoriales. Promulgaron su primer código legislativo en 1636 y eligieron a Bradford gobernador treinta veces.

Todos los hombres libres podían votar y participar en la vida política; es más, tenían que asistir a las asambleas locales y generales, so pena de ser multados. Los escriturados, cuando obtenían su libertad, mediante el cumplimiento de su contrato de trabajo podían también acceder a la vida política de la misma manera. En 1638, debido a los conflictos entre hombres libres y escriturados se decidió que todos podían votar en la elección de gobernador y magistrados. No existía aún el requisito de ser propietario.

Poco a poco los requisitos se tornaron más rígidos. Se excluyeron a los cuáqueros de la colonia y para los nuevos inmigrantes puritanos había un plazo de espera de un año para ser aceptados como residentes, aunque fueran libres, y finalmente se puso el requisito de la propiedad para poder votar. La colonia de Plymouth que en un principio promueve la igualdad política, termina como una sociedad cada vez más excluyente. La utopía dejó de existir. La colonia, al no progresar económicamente, fue absorbida por la congregación de Boston, Massachussets en 1691. (Mora v.8, p.57)

Durante 25 años, el clero anglicano en Inglaterra había tratado de debilitar a los puritanos con pocos resultados. Estos, como mencionamos antes, se movían dentro de la Casa de los Comunes para lograr adeptos y eventualmente obtener la legalización de su religión.

Bajo el gobierno de Carlos I la situación empeoró pues la persecución se sistematizó. Se proclamó rey por derecho divino y por ende sus opositores quedaban condenados por ir en contra de Dios. En 1629 les asesta un fuerte golpe al abolir el Parlamento. Un año después el arzobispo de Canterbury inicia una persecución sistemática, vinculando la represión política con la religiosa. Esta persecución resultó ser mucho más violenta que la de Laud.

La depresión económica por la que pasaba Inglaterra aunada a la represión, motivó a un grupo de puritanos a querer salir de Inglaterra. En 1628, crearon la Compañía de Nueva

Inglaterra y obtuvieron la patente para obtener tierras en Massachussets y New Hampshire. En 1629 obtuvieron la cédula real que creaba la Compañía de la Bahía de Massachussets y ratificaba los derechos a la tierra. A la disolución del Parlamento un gran número de puritanos ingresaron a la compañía como accionistas. Eran abogados, profesores y ricos comerciantes seguros en su actividad profesional y provistos de autoridad en sus respectivas congregaciones:

“... Y, puesto que el buen próspero éxito del asentamiento en las mencionadas partes de Nueva Inglaterra. . . no puede lograrse en el futuro sino con la bendición de Dios Todopoderoso y el apoyo de nuestra real autoridad para el gobierno de las mismas; y con la finalidad de que los asuntos y negocios que puedan, día a día, suceder y surgir, concernientes a dichas tierras y para que su ocupación esté mejor ordenada y administrada, a continuación hemos garantizado y confirmado a nuestros fieles y bien amados súbditos, Sir Henry Roswell (et al) y a todos aquellos que en adelante sean admitidos y liberados de la Compañía y Sociedad más adelante mencionada, que se constituyan, día a día y en todo tiempo de aquí en adelante, en una corporación política de hecho, derecho y nombre. Y confirmamos. . . que tanto ellos como sus sucesores la detendrán a perpetuidad y que tendrá poder, capacidad y licencia para demandar y ser demandados, enjuiciar, acusar, responder y ser cuestionados, en toda clase de juicios, causas, pleitos, y actos de cualquier tipo y naturaleza. También para obtener, tomar, poseer, adquirir y comparar cualquier tierra, vivienda, herencia o cualquier mueble o enseres, así como para arrendar, donar, traspasar, ceder, enajenar, rematar, vender, o disponer de los mismos, como cualquier otro de nuestros vasallos en este Reino de Inglaterra y con las facultades legales de cualquier otra corporación o cuerpo político del mismo Reino. . . Y es nuestra voluntad y deseo que , de aquí en adelante y para siempre haya un gobernador , un asistente gobernador y dieciocho representantes de la misma Compañía que deberán ser periódicamente designados , elegidos y escogidos de entre los hombres libres de dicha Compañía , por el tiempo que sea necesario , de la forma y modo que adelante. . . se señala. . . Y nos concedemos. . . que será legal que el gobernador y el teniente gobernador. . . hagan ordenen y establezcan toda clase de sanas y razonables órdenes, leyes, estatutos, ordenanzas, direcciones e instrucciones que no sean contrarias a las leyes de este nuestro Reino de Inglaterra. . . y también dispongan y ordenen las elecciones anuales de los oficiales. . .” (Ibid., p.30)

Al llegar a las costas de Massachussets, la compañía se transformó en un gobierno civil conservando la misma estructura, una asamblea o consejo y un gobernador. Poco tiempo después, en 1630 comienza lo que más tarde se conocería como la Gran Migración hacia Massachussets. En un año arribaron unos mil colonos y en diez años, la inmigración llegó a los veinte mil.

Boston fue el asentamiento principal alrededor del cual se establecieron aldeas. La idea era de formar pequeñas congregaciones religiosas que se convirtieran en corporaciones políticas de pequeños propietarios.

John Winthrop se convierte en el líder de la compañía de Massachussets. Era el prototipo del puritano, educado en Cambridge, con ciertos medios económicos. Winthrop resultó ser dictatorial. Desde el principio, hay en Boston una preocupación por la educación, sobretodo por la educación de los clérigos. Para ese efecto se instituyen colegios utilizando el modelo de la Universidad de Cambridge. El Colegio de Harvard, que pasaría a ser la Universidad de Harvard se inagura en 1634. (Mora v. 8, p.62)

Roger Williams llegó a N. Inglaterra en 1631, y como ya mencionamos al ser expulsado de Salem y de Boston establece su colonia en Rhode Island.

John Winthrop, hijo, funda un asentamiento en las riberas del río Connecticut, en 1635. Poco tiempo después, Thomas Hooker, con un grupo de individuos se establecen en Hartford. Entretanto, dos miembros de la congregación de Boston fundan un nuevo asentamiento en New Haven. Estos buscan establecer una comunidad que reproduzca fielmente la "verdad puritana", e instituyen un código estricto de conducta basado en el Antiguo Testamento. Los juicios son sin testigos y el adulterio o el blasfemar constituyen ofensas castigadas con la pena de muerte. En 1643 las colonias de Massachussets, New Hampshire, Connecticut y Plymouth se organizaron en la confederación de Nueva Inglaterra para defenderse de ataques

de amerindios, franceses y holandeses. Al estallar la guerra civil en Inglaterra, las colonias de Nueva Inglaterra rompieron relaciones con la Corona declarando su lealtad al parlamento puritano de Cromwell, mismo que les concede cédulas de incorporación como colonias a Rhode Island y a Connecticut. En un principio su actividad principal fue la agrícola, mas durante el gobierno del parlamento puritano extendieron en gran medida sus actividades comerciales, pues este legisla para que replacen a los ingleses en su comercio con las Antillas.

En el norte la inmigración siempre fue restringida. Desde el principio los dirigentes de estas colonias tuvieron una política selectiva. Los nuevos colonos, siempre de convicción puritana, eran puestos en observación durante un mes para ver si su modo de vida era el que se exigía de la congregación. A la muerte de Roger Williams en Rhode Island solo se podían quedar aquellos por los que la congregación votara a su favor. En New Haven se formó un comité para decidir la entrada de extranjeros, con el permiso de azotar a los indeseables.

¹ Según Ferdinand de Saussure significado y significante son las dos partes que une el signo lingüístico: la conceptual y la imagen acústica respectivamente.

² En el manejo de la alteridad me baso en la definición de Jean Baudrillard: "el otro" que define la alteridad individual y "lo otro" que define la alteridad que nos rodea.

³ Este concepto se utilizó desde las incursiones Cristiana en la Tierra Santa, y posteriormente en España durante el período de la Reconquista.

⁴ El programa consistía en que los jefes de los clanes irlandeses al jurar lealtad a la Corona Inglesa, le cedían el título de las tierras pertenecientes al clan. Posteriormente recibían cesiones de tierra y títulos de nobleza.

⁵ Durante el llamado "parlamento de los santos" de Oliver Cromwell se legisla un ley de comercio que abre el comercio entre las colonias de Norteamérica y las Antillas inglesas, lo cual hace prosperar económicamente de manera notable a las colonias puritanas del Norte.

⁶ Crunden concuerda en su descripción de los pobladores de Virginia en que más que otra cosa parecían delincuentes o piratas.

⁷ El término "basura blanca", que todavía se utiliza para describir a blancos pobres, siempre tuvo una clara connotación de clase pues se refería a los blancos sureños que no tenían propiedad o a aquellos que teniendo

pequeñas extensiones de tierra no podían acceder económicamente a comprar esclavos, y tenían que trabajar en las mismas labores reservadas para éstos por los más ricos.

“En cuanto los orígenes de la idea *americana* se remontan al primer asentamiento inglés en tierra firme, esos orígenes son tan conflictivos, inconsistentes y difíciles de identificar, como los componentes de otros grandes episodios de la historia del hombre occidental. Los Estados Unidos de América no descendieron directamente del Edén.” Munford Jones

II. CAPITULO DOS : LA herencia cultural y la asimilación

2.1 El ethos puritano

Los puritanos llevan al Nuevo Mundo la herencia histórica-religiosa cultural inglesa. Del ethos puritano queremos significar la raíz renacentista, el sentido profético, el determinismo teológico y la llamada *democracia-teocrática* al considerar que son estos principios los que van configurando los valores del ethos, en el sentido de sistema de costumbres y moral, y el imaginario estadounidense. Nos interesa tratar con cierto detalle, los orígenes y el desarrollo de la cultura política de Estados Unidos, por considerar que una gran cantidad de las fuentes estadounidenses que tienen la mayor divulgación en nuestro país lo hacen de manera un tanto simplista y reduccionista. No por esto queremos descalificar la cultura de la democracia en ese país, sino contextualizar sus orígenes, lo más objetivamente posible, a manera de poder enmarcar la cultura chicana.

Pensamos que el hecho religioso no se da aislado, por lo cual nos interesa revisar el aspecto político y social del ethos protestante; debido a que una parte importante del fundacional “Credo Norteamericano” se sustenta en un dogmatismo político de corte democrático liberal y a que otra parte de los valores que permean toda la cultura norteamericana, es remitida al ethos protestante.

Como ya mencionamos el anglicismo del siglo XVI, ya influenciado por el calvinismo, adopta el discurso de la profecía para legitimar su presencia en el Nuevo Mundo en el contexto de su rivalidad con España. Esta rivalidad tanto económica como de poder también se enmarca ideológicamente en la Reforma y la Contra reforma. En este

orden profético y espiritual. El informe del viaje de Sir Humphrey Gilbert¹ a Terranova en 1583, planteaba que la razón más importante de este intento era la evangelización de los habitantes idólatras indígenas, que de no ser así estaban expuestos a la influencia satánica española : "...la semilla de la religión cristiana ha sido sembrada entre estos paganos...cosa que debe ser el principal objetivo de toda tentativa que se inicie por tal camino. Porque si se hiciera de otro modo, cualquier cosa que se construye sobre cimientos diferentes jamás alcanzaría éxito ni feliz continuidad ... confío que Dios os ha hecho instrumento para mover a los hombres de algún poder en la tarea de redimir al pueblo de Terranova y a liberar tanto a éste como a los demás de aquellas partes de la cautividad del Diablo." (Ortega y Medina 1989, p. 14) El fracaso de la colonización de Norte América por parte de los españoles se interpretaba como causado por la intervención de Dios para que los ingleses contrarrestaran la influencia malévola de los españoles en el Nuevo Mundo.

2.1.1 La burguesía y el racionalismo económico²

Desde el siglo XIV se había iniciado el proceso que había propiciado la secularización de la vida y la acumulación y manipulación de la riqueza a la manera que Weber llama el racionalismo económico y que culmina en el siglo XVI (Ortega y Medina 1989, p. 85). Según Howard Munford Jones en su libro O Strange New World este proceso de debe en parte a que la Iglesia paulatinamente fue cediendo al estado secular los controles y las normas de gobernar el comercio, las empresas lucrativas y las inversiones. Al retroceder el feudalismo hacia el este del Elba, en los Países Bajos, en el norte de Francia y en Inglaterra la clase comerciante determina más y más la política.

La Guerra de las Rosas que se libra en la segunda mitad del siglo XV, acabó prácticamente con la nobleza inglesa, privó a la Iglesia Anglicana del brazo armado del que había dispuesto, y consolida el absolutismo Tudor en Enrique VII. Las reformas de Enrique

VIII favorecen a una nueva aristocracia más ligada al racionalismo económico que la anterior. Al romper con Roma, rompe el monopolio económico de la Iglesia y se apropia de las tierras abadengas. Esto precipita la creación de una nueva aristocracia, surgida de la creciente burguesía que obtiene poder y status a través de la adquisición de los bienes de manos muertas y que se consolida con Isabel I a través del comercio, la incipiente industria, y las aventuras ultramarinas de piratería. Esta nueva aristocracia se distingue por ser en extremo nacionalista, elitista, minoritaria y burguesa. Se alía lógicamente y naturalmente en defensa del sistema con el poder que hizo posible su movilidad ascendente y mantiene su éxito con esta alianza. Obviamente, es una alianza de intereses mutuos pues Isabel obtiene gran parte de sus ingresos del botín de la piratería, de los impuestos de los negocios e inversiones de sus asociados; algunos puritanos entre ellos. (Ortega y Medina, p. 69)

La indulgencia, ya antes mencionada, de Isabel con los disidentes religiosos y los fallidos intentos del clero anglicano por debilitarlos propicia que estos se fortalezcan paulatinamente, con el resultado que ya para el principio del Siglo XVII el puritanismo contaba con muchos miembros de la clase acomodada: comerciantes, profesionistas y artesanos independientes. El origen de los colonos norteamericanos, puritanos no separatistas, se encuentra en esta burguesía media. La intención de su reforma, por lo menos la manifiesta, era la de purificar al anglicismo de todo lo que pudiera significar remanentes del catolicismo y este afán purificador es lo que les merece el nombre de puritanos.

La congregación puritana se ve motivada a emigrar no solo por exigencias espirituales sino también por exigencias económicas. Para el advenimiento de Isabel, los puritanos se manifestaban en contra de todo lo que fueran privilegios de orden económico de la jerarquía anglicana, como el dispendio de los bienes de la Iglesia, dispendio del cual no participaban.

Weber nos señala que son las regiones más ricas de Alemania, y los países de Europa más avanzados económicamente, que ya habían roto con el tradicionalismo económico, los que acogen al protestantismo y que vinculan la ética religiosa en mayor o menor medida al racionalismo económico; con el resultado de una mayor intervención religiosa que incidía en el adiestramiento de una habilidad personal que desembocaría en una elección profesional y consecuentemente en un destino de vida. (Weber 1985, p.23).

No es de nuestro interés, para efectos de este trabajo profundizar en el tema de la religiosidad estamental o de clase en el mundo protestante en el período que estudiamos, solo queremos establecer que la religiosidad de la Reforma estaba ligada a la pequeña y mediana burguesía y a ciertos grupos artesanales que buscaban una movilidad ascendente. Al haber retrocedido las comunidades de sangre o de clanes en los burgos, estas clases buscaban una significación cultural que encontraron en las asociaciones profesionales y las congregaciones religiosas, ambas creadas y dirigidas libremente. Gracias a su especialización profesional, representaban un “modo de llevar la vida” especialmente homogéneo. Para Weber esta conexión de la burguesía a la religiosidad congregacional no se da necesariamente por la peculiaridad de la economía de la ciudad, sino a que habiéndose alejado de la naturaleza, se alejaban del pensamiento mágico que los fenómenos naturales - no controlables - inducían. Como producto de un pensamiento más racional, llegaron a creer que el trabajo constante y el cumplimiento de sus responsabilidades no podía tener otro fin que la recompensa, en este caso, la ganancia y elaboraron un sistema ético-religioso congruente con esto.

En todo caso, sin entrar en mayor detalle sobre conexión causal, estamos de acuerdo en la acotación de Weber en el sentido de que en aquellas instancias en donde se encuentra la ética racional religiosa y el tipo particular de racionalismo comercial, se puede observar una afinidad entre el racionalismo económico y cierta clase de religiosidad ético rigorista, en

particular la del tipo congregacionista, y en que la tendencia a formar congregaciones religiosas ético-racionalistas es más fuerte entre las capas más alejadas del capitalismo condicionado.³ Mas es importante insistir que para Weber no basta la existencia de un capitalismo cualquiera para crear una ética unitaria de modo de vida. Estamos también de acuerdo en que, aunque importante, tampoco se puede considerar unívoca la determinación de la religiosidad por medio de estas condiciones generales de existencia. (Weber 1984, p. 388)

2.1.2 El determinismo teológico: la salvación

El problema al que se enfrentan todos los sistemas religiosos que proponen un dios omnipotente y creador del mundo es dual: ¿cómo explicar la justicia de la imperfección de la Creación y cómo elaborar un sistema de apropiación de bienes religiosos que corrija las injusticias e imperfecciones mundanas? Generalmente se hace a través de un sistema de salvación.

La salvación, o como dice Weber, “la nostalgia de la salvación”, se reviste de gran importancia en este análisis puesto que está intrínsecamente ligada al modo de vida de los puritanos. En éstos, aunque el sentido de llevar la vida y su meta están ostensiblemente dirigidos a este mundo, en dicha meta intervienen racionalizaciones de tipo religioso que también están dirigidas a la salvación.

El cristianismo primitivo y medieval surge del mesianismo exclusivista judío y del convenio de salvación de Abraham con Dios. Habiendo cumplido con la condición mesiánica por medio de Cristo al separarse del judaísmo, remite la salvación a la vida extra terrenal.

En este sentido el cristianismo se topó con innumerables obstáculos en el ámbito económico, como la avaricia, la acumulación de la riqueza y la usura; y en la adecuación del modo de vida y de las aspiraciones terrenales al dogma religioso. Estos obstáculos en la

mayoría de los casos eran soslayados, como la usura con la creación de los montepíos; directamente tolerados, como la ostentación de la riqueza, incluso de la iglesia misma; o resueltos con una flexibilidad doctrinaria que plantea que el hombre comete pecados, más no es el pecado mismo. Al separar el pecado de lo pecaminoso de la naturaleza humana el cristianismo hace un nuevo convenio con Dios por medio del cual con el sacramento del bautismo el hombre recupera la inocencia perdida. El cristianismo medieval era incluyente en su membresía en cuanto que todos se podían calificar religiosamente por medio del sacramento del bautismo. (Weber, 1984)

En la vida terrenal aunque el hombre pecara, el pecado era redimible; siempre y cuando hubiera arrepentimiento y se acatará la autoridad de la Iglesia investida en el sacerdocio. Dios era el bien inmutable y había dotado al hombre de libre albedrío, lo cual significaba que aún inmerso en el pecado podía optar por el bien y la redención.

En lugar de establecer un modo de vida para todos, proveyó órdenes monacales con diversas funciones: ascético meditativas, caritas, etc. para aquellos que querían o podían ejercer un rigor ascético. En esta separación estaba implícito el libre arbitrio del individuo para seleccionar el modo de apropiarse de los bienes de salvación y no quedaba excluido el laico de poder hacerlo, a pesar de sus imperfecciones y carencia de rigor ascético. Existían otros caminos abiertos para él, como eran la confesión, el sacramento de la comunión, la penitencia, las indulgencias y la caritas. En este sentido el catolicismo medieval era también incluyente. Estaba abierto a la vida de ascetismo ultraterrestre y a la vida imperfecta mundana.

La caritas era la manera virtuosa de servir a Dios en el mundo, el “amor al prójimo”. El individuo, oscilante en cuanto a su nivel moral, dependía de sus obras, tanto virtuosas como pecaminosas para apropiarse o alejarse de la salvación. La corroboración del mérito se hacía

por medio de la fe implícita en la autoridad de la Iglesia y una buena contabilización de los pecados, penitencias y caritas. El factor determinante en esta dinámica era la intención: no, como una cualidad unitaria del individuo que determinara su actuar, sino también cambiante en la acción concreta particular; concepción muy alejada de *la ética de convicción*⁴ del puritano.

La reforma, al buscar eliminar esta laxitud y lo que ve que como una contradicción entre la religiosidad cotidiana y la extraordinaria, rechaza la dualidad de vida ascética y mundana y rechaza cualquier pacto de salvación con Dios. La propuesta teológica del puritanismo implica cambios muy radicales de lo que era entonces el cristianismo, y desviaciones incluso del reformismo alemán luterano. Habiendo rechazado el pacto de salvación de redención en Cristo y obras, establecen un nuevo convenio con Dios. El nuevo pacto, el “Pacto de Gracia”, conserva el carácter bíblico exclusivista del judaísmo. El problema de la salvación es resuelto mediante la doctrina de la predestinación incondicional y a partir de esta doctrina, se va a sistematizar el modo de vida del que hablamos antes.

Si bien el dogma de la predestinación surge en el luteranismo, los Calvinistas le dan un cariz más riguroso. Como hemos observado, la Iglesia Anglicana ya había sido penetrada por el calvinismo desde el Siglo XVI en cuanto a los conceptos de la gracia, la elección divina y vocación pero Isabel se había negado a la inclusión de la incondicionalidad de la predestinación. Los anglicanos le dieron siempre mayor importancia a la razón en la interpretación de la Biblia que a la revelación, que fue el caso de los puritanos. (Ortega y Medina 1989. p.95) En 1647, al estar en conflicto abierto con la Iglesia Anglicana en el reinado de Jacobo I, los puritanos ratifican canónicamente el dogma de Dort en el sinodo de Westminster, dándole un rigor adicional: el hombre natural es el pecado, está sumido en el pecado y por ello está absolutamente imposibilitado de dirigir su vida hacia el bien; es

incapaz de la conversión ni de prepararse para ella. Dios, para manifestar su omnipotencia, desde el momento de la creación ha determinado quiénes están destinados a la salvación y a la vida eterna para la gloria de Él mismo. A Dios le place salvar a los que ha “llamado”,⁵ restituyéndoles la voluntad y dirigiéndolos hacia el bien y condenar a otros a la muerte eterna predisponiéndolos para el pecado y toda la vileza humana. A los impíos no sólo los predispone para el pecado y la condena, sino que los despoja de cualquier bien que hayan recibido. Dios reparte o se reserva la gracia para quien le plazca y sus designios, en virtud de su infinita soberanía, serán siempre inescrutables para el hombre; como sus designios también son inmutables, la gracia que concede a los elegidos es inadmisibile y para los condenados es inalcanzable. Ante Dios, todas las criaturas merecen la condena eterna y si salva a algunos es solo para glorificar su majestad. (Weber 1985, p.64)

Dentro de la reforma existieron varias escisiones dentro de las diversas corrientes y sectas protestantes, y el calvinismo no fue la excepción. Una de estas fue la Arminiana. La Iglesia Holandesa Reformada en el sínodo de Dort, en 1619, establece la supremacía del dogma calvinista y rechaza las tesis más moderadas de Jacobo Arminianus, que rebelándose en contra de la rigidez de la predestinación incondicional propone que los que hacen una verdadera conversión y son sinceros en su fe en Cristo, tienen la gracia de Dios y pueden recurrir a ella.

Los puntos esenciales que se establecen en Dort, son los siguientes: 1) predestinación incondicional; niega cualquier factor contingente de la voluntad humana 2)expiación limitada; rechaza la salvación por medio de Cristo 3) inhabilidad humana; niega cualquier posibilidad de acción del hombre para salvarse 4) inadmisibilidad de la gracia y 5) perdurabilidad del santo; según éstas últimas dos, el electo no puede evitar su salvación. (Weber 1979, p.52) Esto

los lleva a rechazar todos los modos convencionales de apropiación de bienes de salvación: el ascetismo contemplativo, la caritas u obras, por irracionales.

2.1.3 El Convenio Puritano

El eje rector del puritanismo es este determinismo teológico que propone un Dios duro inapelable, una naturaleza humana vil, corrupta y pecaminosa. Cuando se plantea la predestinación absoluta surge otro problema que es el poder saber cuál es el destino dentro del plan Divino. La creencia en la predestinación absoluta, tiene como consecuencia que ninguno de sus actos o conductas merite o demerite el destino ultraterreno. Para superar el obstáculo de la imperfección humana a la luz de la ética de convicción, aquellos que poseían la constancia del modo de vida que garantizaba la gracia permanente, eran los *Santos*, los virtuosos, los que actuaban guiados por Dios frente al mundo⁶.

El puritano no puede vivir con el rigor de la duda de la salvación, necesita la *certitudo salutis*,⁷ es decir, necesita saber si se va a salvar. Al desvalorizar toda gracia sacramental y de caritas sustituyen en su lugar una técnica de vida cotidiana en donde la misma *certitudo salutis* depende de la virtud cotidiana intramundana. El sentido que le dan a su modo de vida, así, se constituye en el de ser síntoma de la "Gracia Divina" o la falta de ella. La salvación puritana se convierte en un regalo de Dios, sin fundamentos visibles y dotada de una racionalidad divina que se manifestaba en la providencia, ésta, entendida como la intervención de Dios para guiarlos en el camino que más lo glorifique.

Lutero rechaza la significación del trabajo como parte del convenio de obras de la tradición monacal por considerarlo una manera egoísta de los monjes de eludir sus responsabilidades intra mundanas. El puritanismo, la más radical de las sectas reformadas, sustituye el ascetismo monacal, que considera totalmente infructuoso, con el ascetismo cotidiano, intra mundano. (Weber 1984, p.388)

El trabajo en la tradición medieval, se consideraba como proveniente de la voluntad de Dios, pero propio de la materia y requisito para la vida espiritual, imposible de una valoración ética o moral. La traducción luterana de la Biblia traduce el concepto de “the calling” o “el llamado” con el vocablo “beruf” que significa vocación u oficio y le da la valorización de una forma de vida intramundana agradable a Dios. Para él, el verdadero amor al prójimo estaba cimentado en la labor profesional. “La distribución de las tareas, obliga a todos a trabajar por los demás.” (Weber 1984, p.449) Lo plantea simplemente: *laborare est orare*. Pronto quedó sólo la tesis que la vocación intra mundana era la única manera de complacer a Dios, por lo cual cualquier actividad profesional tenía el mismo valor ante Dios. (Crunden 1990, p. 46)

William Perkins, calvinista inglés, significa la vocación o el “calling” como cierto género de vida ordenado e impuesto por Dios a cada hombre y que va encaminado al bien común, al “common wealth”. Todo lo que el hombre lleva a cabo durante su vida lo hace en virtud de esta vocación, y ésta presupone la dedicada actividad en algún oficio o profesión, sin importar que este sea grandioso o no. Para los puritanos la vocación o el “calling”, garantizaba la fe y significaba que Dios había elegido el camino profesional que debían seguir para glorificarlo. Todos los oficios, al haber sido otorgados por Dios, eran respetables y deberían seguirse con la máxima dedicación.(Ortega y Medina 1989, p.83) La mendicidad, que había sido objeto de la caritas, se interpretaba como una violación al bien común. Que los que fueran capaces de trabajar no lo hicieran, era violentar el orden providencial. De ahí que la atención a los pobres se hacía con miras de asustar a los haraganes pues se exigía la retribución en trabajo duro. (Weber 1984, p.449)

El éxito de su empresa profesional era parte intrínseca de la *certitudo salutis*. El éxito profesional, vinculado al éxito material se convierte en la señal más clara de la corroboración de la gracia. Al ser ellos mismos los que establecen los parámetros de la corroboración, como

señala Weber, lo hacen de acuerdo a su clase burguesa. Establecen la prosperidad económica como la medida del éxito y este como la señal de Dios de su gracia. Concluyen que la gracia de Dios se manifiesta en el nivel del logro profesional del hombre, la comunidad o el Estado.

La riqueza como fuente de placeres y de ostentación es rechazada, pero la actividad económica, ejercida con una exigencia de legalidad absoluta, para efectos internos, es “vocación” y su éxito es la corroboración de la bendición de Dios. Con el dogma de la providencia, racionalizan, según Weber, la adivinación mágica, y enlazan el pensamiento racional con esta intervención Divina que debe dejar señales de ella misma; señales que son la corroboración de la gracia Divina. (Weber 1984, p.415)

El fin era de la estricta apropiación individual para aquellos que con dedicación metódica y ahorro incesante acrecentaban sus ganancias:

“Se desprecia el disfrute de la riqueza, pero la gestión económica llevada con rigurosa legalidad, ordenada ético-racionalmente es “vocación”, cuyo éxito, la ganancia, hace patente la bendición de Dios por el trabajo del hombre piadoso, y su complacencia por la manera de conducir su vida. Se condena toda exageración del sentimiento por los hombres, como expresión de una divinización de las criaturas que niega el valor único de la gracia divina, pero es “vocación” la sobria colaboración en los fines reales impuestos por Dios a las “asociaciones racionales” para los fines que hay en el mundo. Es inadmisibles toda erotización divinizadora de la criatura, pero “vocación” querida por Dios el engendrar hijos castamente en el matrimonio. Se condena la violencia del hombre contra el hombre por pasión o afán de venganza o, en general, por motivos personales, pero es querido por Dios el poner coto y castigo a los pecados y a la contumacia en el estado ordenado adecuadamente”. (Weber 1984, p.437)

La ética de convicción y el dogma de la providencia, lógicamente traen consigo otra certidumbre y sus consecuencias: la de que el *santo* es un instrumento de Dios para su actuación intra mundana, la certeza de que es un soldado de Dios⁸; el mundo se convierte en misión para la lucha contra el pecado.

2.1.3.1 El convenio puritano en Norteamérica

La penetración y rigidez del dogma del dogma en las colonias fue mayor que en la metrópoli incluso en el sur por la presencia de los inmigrantes escoceses y franceses que había mandado el parlamento de Cromwell, y por la influencia de los colegios puritanos en donde se educaba parte de la élite sureña. Es particularmente importante para nuestros objetivos el señalar los elementos que marcaron la identidad cultural de los estadounidenses y que en muchos casos siguen operando en su trato con personas de otras etnia-culturas.

2.1.3.1.1 La profecía

El matiz profético es uno de los ejes rectores del exclusivismo norteamericano y ha funcionado de manera automática en el imaginario norteamericano y en mayor o menor medida, se ha utilizado para mitificar el asentamiento de los “peregrinos” que se convertirán en el grupo seleccionado para el mito fundacional. Los “peregrinos”, como hemos ya asentado, es el grupo de puritanos de la más rígida tradición calvinista que se habían auto exiliado a Leyden. Aunque no son los primeros ingleses en llegar a las colonias, si son los primeros puritanos en hacerlo.

Cotton establece claramente el designio divino para su asentamiento en el Nuevo Mundo haciendo uso de citas bíblicas, auto asumiéndose como el pueblo elegido:

“Además designaré un lugar para mi pueblo, Israel, y lo implantaré allí para que pueda vivir en un lugar que le pertenezca y lo conduzca a más. El colocar a un pueblo en éste o aquel país es decisión del Señor... Preguntamos: ¿En qué descansa esta obra de Dios al designar un lugar para su pueblo? Respuesta:

Primero. Cuando Dios columbra o descubre una tierra para un pueblo, como dice Ezequiel, en el cap. 20, ver.6. “Los trajo a una tierra que había divisado para ellos... Y así es como les permiten descubrirla por sí mismos, o saber por otros que la descubrieron y qué es conveniente para ellos...” (Mora v.8,p.32)

Establece también que como pueblo elegido el colonizar es un privilegio que favorece a los nativos. Es importante notar que el sentido profético-divino sirve para legitimar no sólo el asentamiento de la congregación en Norteamérica sino también establece las causales de rechazo y la expulsión de los habitantes nativos o el derecho a la guerra justa en contra de los nativos los cuales al no ser hijos de Abraham o Noe no tienen la misma libertad que los puritanos:

“...Segundo. Cuando El concede a un pueblo extranjero ser favorecido por un pueblo nativo para llegar y asentarse con él, sea por medio de compra, como hizo Abraham para adquirir el campo de Maspelah o por graciosa donación como la que hizo de la tierra de Gosén el Faraón a los hijos de Jacob.

Tercero. Cuando El hace una región, que aunque no esté totalmente libre de habitantes, lo esté en el lugar donde ellos residen. Donde hay un lugar vacío, existe la libertad para los hijos de Adán y Noé de llegar y habitarlo, aunque no lo compren ni pidan permiso para ello... Pues hay libertad, conforme al derecho común, para que cualquiera tome posesión de regiones baldías. Desde luego, ninguna nación tiene el derecho de expulsar a otra, si no es por designio especial del Cielo, como el que tuvieron los israelitas, a menos que los nativos obraran injustamente con ellos y no compensarán las faltas cometidas de manera pacífica. En ese caso tendrán derecho a entablar legalmente una guerra con ellos y a someterlos a ella.” (Ibidem)

El discurso de Cotton tiene dos vertientes: la vertiente profético-divina y la vertiente legal. Ambas confluyen en una sola que es la legitimación de la colonización por ellos como personajes seleccionados por la mano divina para esta empresa.

“...Tercero, en caso de persecución ... como en los casos generales, cuando alguno de estos sucede, se justifica en general la mudanza de la persona, así que existen ciertas condiciones especiales o casos particulares que justifican que tales personas decidan trasladarse y por las cuales se adecuan las bases generales a cada persona en particular; primero cuando la autoridad soberana ordena y apoya tales cambios de asentamiento permitiendo a los súbditos trasladarse por sí mismos y constituir una nueva comunidad. Este es un caso legal y expedito para cuando se designen y envíen ciertas personas en particular. (Mateo Cap. 8 vers.9) ... Y aquellos que serán enviados tendrán derecho para andar...” (Ibidem)

Posteriormente Winthrop y Cotton cimentan la congregación de Boston con un rigor doctrinario que no admitía ninguna laxitud. Cotton, ideólogo de la congregación de Massachussets, de manera dogmática, enfatiza aún más la perversidad del hombre y su inhabilidad para recibir y merecer a Dios, debido a esta perversidad. Para enfatizar esta perversidad Cotton establece que los “santos”⁷ también pueden pecar.

2.1.3.1.2 La predestinación y el modo de vida

En la congregación de Boston, Winthrop el magistrado establece las normas políticas al tiempo que John Cotton se convierte en pastor e ideólogo. El pensamiento de Cotton es aún más rígido que el de Calvino, enfatiza mucho más la perversidad inherente al ser humano, su inhabilidad para recibir y merecer a Dios y su incapacidad de ganar la vida eterna. Empero difiere de Calvino al plantear que Dios no era un total misterio y que aquel que ofrecía a Dios su fe y sus buenas intenciones, que sintiera que había experimentado la conversión y que llevara una vida sin faltas, era seguramente depositario de la gracia de Dios. (Crunden p.90) El convenio con Dios que establecen los puritanos es, siguiendo a Calvino, un convenio de patrón de vida y el éxito, concebido a través de la riqueza material, que era no solo la recompensa sino la señal de la posesión de la Gracia.

Ann Hutchinson, discípula de Cotton, predicaba que al contrario, que el santo, por ser santo, no podía pecar. Para ella, los *santos* tenían la sustancia de Cristo y el Espíritu Santo, les hablaba directamente y los guiaba por medio de una luz interna. Esto se consideró como la herejía Antinómica que promovía la anarquía atea, pues aceptando esta premisa, el *santo* no necesitaba de magistrados ni clérigos y la estructura de la colonia contractual se derrumbaría.

Un factor importante de la controversia parece haber estado en la estructura económica. La congregación se había polarizado en dos grupos. Los grupos agrícolas se

encontraban dañados por la inflación y consideraban que los comerciantes se beneficiaban a su costa con los altos precios y la usura. Los mercaderes, y todos los relacionados con el comercio, eran seguidores de Hutchinson. Su percepción era que los predicadores y magistrados estaban de lado de los granjeros. Haciendo uso de la disputa doctrinaria se rebelan siguiendo a Hutchinson y a la vez utilizan su riqueza como la *certitudo salutis* de la aprobación Divina de su desviación dogmática, arguyendo que con la aprobación, ya mencionada, no estaban sujetos a ser controlados por las instituciones terrenales. Dios les había dado la Gracia y su éxito era la señal exterior y visible. Al ser santos, les estaba imposibilitado el pecar. (Crunden p. 33)

De cualquier manera, Hutchinson es enjuiciada por herejía en un juicio en el cual Winthrop es fiscal y juez. Exilia a Hutchinson y desata una persecución sistemática de los disidentes. (Crunden p. 36)

2.1.3.1.3 El nuevo convenio

Para la muerte de John Winthrop en 1649, ya había una alarmante ausencia de conversiones y ante el peligro de la extinción vieron la conveniencia de suavizar pragmáticamente la rigidez doctrinaria. El fin de la influencia de la primera generación les permite establecer un nuevo convenio: el Convenio Parcial de 1662. Este facilita la entrada a la congregación de ciudadanos prósperos que tuvieran una “conducta libre de culpas” y que proclamaran la conversión. También decreta que los hijos de los *santos*, así como sus hijos, podrían ser miembros parciales de la iglesia, así como los cristianos que estuvieran de acuerdo en llevar un estilo de vida congruente con el modo de vida del puritano, realizaran buenas obras y no ofendieran a nadie. Pero nadie podía ser *santo* sin proclamar la conversión y ser aceptado por otros santos. Mas paradójicamente, al flexibilizar la doctrina, las congregaciones

de Nueva Inglaterra, fueron sujetadas a un sin fin de prohibiciones y castigos a la vida cotidiana. Este endurecimiento se dió bajo el supuesto de que con la entrada de nuevos miembros, si alguien escapaba a la disciplina de la iglesia, la comunidad podría desintegrarse.

Increase y Cotton Mather, padre e hijo ejercieron un papel muy importante en establecer esta rigidez, pues sus sermones estaban enfocados a deplorar la pérdida de la virtud de la comunidad, al igual que a condenar a todos los que no pertenecían a la congregación. La superioridad implícita de los miembros actuaba como elemento de cohesión.

“...y de ser vistos como un grupo de personas inteligentes, altamente educados, bebedores y desinhibidos sexualmente que eran, se convirtieron en los aguafiestas amargados de la vida colonial. Promulgaron leyes que prohibían todo aquello que ocasionaba placer o estimulaba la disidencia, hicieron ilegal la embriaguez, y muchas prácticas sexuales imaginativas... las clases sociales se endurecieron en una especie de tribalismo puritano...la inquisición permitía una gran ingerencia en las vidas ajenas... el supuesto era que si alguien escapaba a la disciplina de la iglesia, la comunidad podía desintegrarse. (Crunden p. 39)

Después de 1676 la comunidad se vio impugnada por Inglaterra, que buscaba obtener mayor control sobre la colonia; desvincular la estrecha relación entre la iglesia congregacional y el estado; leyes menos severas en cuanto a la familia y la iglesia; modificar las leyes tan restrictivas del sufragio y un espacio para la Iglesia Anglicana. En 1688 Increase negocia y llegan al acuerdo de eliminar el derecho popular de elegir al gobernador, convirtiéndolo en nombramiento real. El gobernador elegiría a sus oficiales, a los jueces de las cortes coloniales, y controlaría los asuntos navales, el correo y las aduanas. La Corona tendría el poder del veto sobre las leyes locales. La colonia obtenía el control local sobre los impuestos y muchos procedimientos legales que ya eran operativos se formalizaron; se ratificaron y se garantizaron los títulos de las tierras, se liberó el voto y se proclamó tolerancia para todos, excepto para los protestantes extremistas (antinomianos y cuáqueros) y los católicos.

Mientras Increase está negociando en Inglaterra, su hijo Cotton ejecuta a veinte mujeres como brujas en Salem. Las autoridades civiles, los magistrados, piden el dictamen de los clérigos para determinar la culpabilidad de estas mujeres. De acuerdo con Crunden, esta fue la última vez que las autoridades civiles pidieron formalmente a los clérigos, su opinión sobre cualquier cosa.

A pesar de la apertura del Convenio de 1662 y de la preocupación por la disciplina y la virtud, el puritanismo va declinando cada vez más en cuanto a nuevas adhesiones. Para finales del Siglo XVII, la práctica no era uniforme y se desarrollaron desviaciones que marcaron el final de la unanimidad puritana, inclusive en cuanto a sus teorías. Solomón Stoddard, clérigo de territorios menos poblados, inicia la rebelión pues acepta como instrumento de la conversión el sacramento del bautismo, que era inaceptable para el puritanismo ortodoxo.

2.1.3.1.4. El gran despertar o la nueva luz

En 1734, el puritanismo ortodoxo, ya debilitado por los cambios del Convenio Parcial, se torna aun más pragmático con un resurgimiento de la religiosidad dirigido por Jonathan Edwards y George Whitefield.

Edwards estaba relacionado con familias coloniales de importancia en Nueva Inglaterra y por lo tanto ejercía gran influencia en la congregación. Estableció que ningún hombre debería intervenir entre el creyente y su búsqueda de salvación. Insistía que la sustancia de la experiencia religiosa era emocional y no intelectual, así como en la necesidad de la experiencia catártica de la conversión para salvarse. Rechazó la austeridad de pensamiento de la teología de convenio calvinista: llegaba a las ideas a través de una exhibición de emocionalismo público exorbitante; proponía que se podía interpretar la naturaleza de Dios a través de los elementos naturales y una combinación de misticismo y una urgencia de ordenar el caos por medios racionales.

Crunden interpreta esto último como una manifestación típica de la experiencia norteamericana: la necesidad de ordenar el caos de la cultura indígena y la naturaleza virgen que los rodeaba. Nosotros pensamos que tiene más bien que ver con ordenar el caos de la represión constitutiva y el desborde de las emociones internas que se manifestaban en sus sesiones de catarsis física revestidas de misticismo religioso, y que todavía se presentan en las sesiones de algunas sectas bautistas y pentecostales. Edwards describe esta renovación religiosa como un “despertar” y el movimiento pasa a la historia de Estados Unidos como el “Gran Despertar”. (Crunden, p. 40)

“En el pueblo, se ha mantenido muchísima más religiosidad, entre todo tipo de personas, reflejada en ejercicios religiosos, y en la conversación diaria, de la que solía haber con anterioridad. Se ha conservado una seriedad y una decencia más general para asistir al culto público. Ha habido gran cambio entre la juventud del pueblo con respecto a las parrandas, los juegos, la conversación profana o sucia, y las canciones lujuriosas. Los casos de fornicación han sido muy raros. Ha habido un gran cambio entre ambos, viejos y jóvenes en relación con frecuentar las tabernas. Supongo que el pueblo nunca ha estado en medida alguna tan libre de vicio en este respecto durante estos sesenta años como lo ha estado en éstos últimos nueve años.... fue por entonces cuando aparecieron los primeros llantos en las casas de reuniones, que a menudo ocasionaban que la congregación permaneciera en la casa, después de terminado el culto, para conferenciar con aquellos que parecían agobiados por las convicciones religiosas y los sentimientos...siendo las conferencias realizadas en estos momentos apoyadas comúnmente con oración y cánticos... últimamente, en algunos aspectos, la gente en general, también ha cambiado y mejorado mucho en sus nociones de religión, parecen ser más sensibles al peligro de apoyarse en sus antiguas experiencias, o de lo que fueron sujetos en su supuesta primera conversión, y estar más plenamente convencidos de la necesidad de olvidar lo que está atrás y presionar hacia delante, y de mantener ávido, trabajo, vigilancia y oración mientras vivan.” Jonathan Edwards, El Gran Despertar Religioso. (Mora v. 4, p.263)

Como parte de este “despertar” surgen predicadores itinerantes que viajan por todas las colonias lo cual rompió con el sectarismo y favoreció la tolerancia de otras religiones. Su

importancia, para nosotros, reside en este salir de las fronteras de Nueva Inglaterra con fervor evangelizador hacia las demás colonias y con la incorporación pragmática de ideas que van adecuando el puritanismo a la realidad de la época que vivían las diferentes regiones.

Las iglesias ortodoxas, o llamadas de la *Vieja Luz* tenían su soporte en el viejo clero, los pobladores urbanos, prósperos y educados. Estas estaban en desventaja para competir con los itinerantes, pues sus clérigos no tenían la misma movilidad. Ante esta desventaja también paulatinamente van incorporando algunas de las prácticas del Gran Despertar o de la *Nueva Luz*.

Las iglesias de la Nueva Luz estaban integradas por pobladores rurales, pobres, menos educados, más radicales en sus creencias, a favor de la comprensión de las emociones y la igualdad social, aunque únicamente en el terreno de lo religioso y no precisamente en un cuestionamiento de la autoridad. Niegan la utilidad de la teología del convenio puritano. Niegan que el conocimiento de Dios o su designio se pueda obtener mediante el estudio de la naturaleza. Plantean que el conocimiento de Dios se logra a través del espíritu interior de Cristo, por lo cual las escrituras y los sermones que las aplican pierden importancia. Para Crunden el resultado de este movimiento en las clases rurales es un anti intelectualismo pobre de espíritu y en la élite un desprecio por los pobres rurales. Es claro que la radicalización de las clases sociales tiene como una de sus expresiones la manera de interpretar el calvinismo. Las clases más altas a través de una mayor racionalización y las bajas por medio de catarsis emotivas.

2.1.3.1.5 El pragmatismo: el arminianismo

El Arminianismo aparece después del Gran Despertar alrededor de 1743 como ataque a los excesos de la Nueva Luz. El arminianismo termina con el puritanismo como secta con una doctrina con cuerpo coherente. Rechaza la conversión catártica como un proceso

emocional, violento y poco confiable al plantear que se debe llegar a la verdadera conversión a través de buenas obras, la fe y una vida cristiana. Establece una diferencia radical entre el hombre pasivo y el Dios omnipotente, lo cual cuestiona por primera vez la predestinación absoluta, y ataca la doctrina de la benevolencia desinteresada. Las desechan por confusas pues éstas responsabilizan a Dios del pecado. Considera que los hombres son capaces tanto del bien como del mal. Establece el uso de la razón como medio principal del conocimiento y también plantea la posibilidad de conocer la naturaleza de Dios por medio del estudio sistemático de la naturaleza.

Con el Arminianismo, en el siglo XVIII, se da una proliferación de sectas; algunos puritanos poco a poco llegan a creer que podían hacer buenas obras y casi obligar a Dios a recompensarlos. Hubo muchas conversiones al Anglicismo; los que permanecieron en las congregaciones, con la influencia de la Ilustración, se fueron acercando al deísmo y al unitarismo como William Livingston que surge de la Vieja Luz. Promueve la libertad de educación para que no fuera solo una congregación la que tuviera la hegemonía religiosa. (Crunden p. 56)

El mundo puritano seguía siendo un mundo religioso, pero pragmático. Los predicadores ambulantes mermaban la autoridad de las iglesias establecidas, por lo cual, el establecimiento congregacional de Nueva Inglaterra adaptándose a las nuevas corrientes y enfrentando las críticas acerca de que sus instituciones educativas estaban al servicio del puritanismo ortodoxo ven la conveniencia de establecer nuevos centros para educar a los nuevos clérigos. Es así como se fundan universidades como Princeton, Darmouth, Brown, Rutdgers y Columbia.

La hegemonía de Boston dura más de un siglo. Su preocupación por la educación y las varias instituciones que establecieron para este efecto siempre giraron alrededor de la religión.

Esta siguió teniendo importancia en la vida de la colonia pero no logra igualar la rapidez de crecimiento que se da en Filadelfia, la ciudad de los cuáqueros, durante la segunda mitad del Siglo XVIII.

2.1.3.1.6 La congregación de Norteamérica y la democracia

Estamos de acuerdo con Mircea Eliade, que no existe el hecho religioso puro, que aparte de ser un hecho histórico, tiene muchos otros contextos como el sociológico, el cultural y el político. Hemos sustentado que la congregación puritana de los Estados Unidos, se apoyó en la profecía de la tierra prometida, la utopía, la ciudad en la montaña, o como lo llama Mircea la “moda del mesianismo”. Sobre Europa se cernía desde el Siglo XVI, una visión apocalíptica que amenazaba con la destrucción del mundo. En el imaginario de Colón, este Nuevo Mundo significaba la conversión de los paganos, la muerte del Anticristo que precedía el fin del mundo. Para los puritanos, esta representación profética no solo anulaba la apocalíptica sino también ofrecía la posibilidad del renacimiento, individual y grupal mediante la recreación del paraíso perdido bíblico. (Eliade Mircea 1999,p.36)

Mas esta promesa de la “Nueva Jerusalem”, no contemplaba una nueva teoría política ni una reforma sustancial del sistema del cual provenían. Si bien es cierto que el puritanismo que emigra lo hace en parte por la represión de su militancia ideológica, y que tiene matices políticos, en cuanto pugnan por la separación de la Iglesia Anglicana y la Corona Inglesa, también es cierto que una vez en América establecen una más estrecha relación entre iglesia y gobierno.

Podemos remitir la tradición sediciosa libertaria y el sistema contractual a Inglaterra y la Magna Carta en el siglo XIII, momento en que la clase feudal se rebela ante el absolutismo real que entre otras cosas se expresaba con una política fiscal depredadora. Lo importante de este documento reside en que el monarca se ve obligado a consensar con los barones rebeldes

sus peticiones y en que acepta que él está sujeto a la reglamentación de la ley y a un sistema representativo, que aunque en ese momento sólo incluye el estamento feudal de hombres libres y propietarios, y no siempre es operativo, establece precedentes en Inglaterra muy importantes.

La Reforma trajo consigo varios cuestionamientos en la esfera de la teoría política, o por lo menos los plantea de manera más aguda, siendo el principal, la relación de la Iglesia al Estado y el derecho de resistencia al soberano. El derecho de resistencia al tirano ya está establecido en la filosofía medieval, y en los hechos en Inglaterra. La situación concreta de los países reformistas le da un nuevo enfoque; sin embargo, no existía una sola visión protestante del derecho a la resistencia, ni de la relación estado-iglesia. (Copleston, p. 314.)

Tanto Lutero como Calvino, condenaron la resistencia al soberano. En el caso de Calvino en Ginebra, el poder secular estaba unido al poder religioso, por lo tanto no era difícil predicar la obediencia al soberano. La doctrina de Lutero tendió a fortalecer al estado y la de Calvino hubiera hecho lo mismo, si no hubieran sido las circunstancias históricas diferentes en los países en donde modificaron la doctrina calvinista algunas sectas, las cuales al ya estar contrapunteadas con su gobierno, por acoger el protestantismo, se rebelaron contra el poder real en aras de la libertad religiosa y económica, como en Escocia, Francia e Inglaterra.

En Escocia, John Knox defendía la resistencia al soberano, en aras de la libertad religiosa, pues no se consideraba obligado a obedecer a un soberano que consideraba hereje. Por lo tanto, aunque es cierto que surgieron sectas que favorecieron lo que se llegó a llamar el democratismo liberal, no podríamos hablar de los presbiterianos escoceses ni de los puritanos norteamericanos, en un inicio como “demócratas”.

La sedición, como arma política, no se origina en las colonias americanas ni antes ni tampoco en la Guerra de Independencia. Sí tiene su precedente inmediato en la Guerra Civil

inglesa cuando Carlos I disuelve el parlamento y Cromwell y sus seguidores, que no sólo se componían de puritanos, lo derrocan y ejecutan.

Ortega y Medina nos refiere que John Milton, el poeta más leído entre los puritanos norteamericanos, en 1642, defiende la libertad en nombre de la razón y considera que el poder del estado es una delegación de la primitiva libertad de los gobernados. Estos pensamientos los asienta, en 1649, en dos obras en las cuales defiende el reicidío de Carlos I y asume la defensa del pueblo Anglicano en rebelión (Ortega y Medina 1965, p. 97).

También en 1642, Thomas Hobbes, asilado en París durante esta Guerra Civil, publica Leviatán: o de la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil. En esta obra Hobbes propone que el estado es un estado de convenio o pacto mediante el cual cada hombre cede sus derechos a cierto hombre o asamblea de hombres. Éste o éstos tendrían el derecho de representar por mayoría a todos, a los que votaron a favor y a los que no y cada uno se conforma con tanta libertad en contra de otros, como esté dispuesto a conceder a los otros en contra suya. Para Hobbes : “ . . . es un hombre libre quien en aquellas cosas que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado o para hacer lo que desea. . . Por último del termino libre albedrío no puede inferirse libertad de la voluntad, deseo o inclinación, sino libertad del hombre, la cual consiste en que no encuentra obstáculo, para hacer lo que tiene voluntad deseo o inclinación de llevar a cabo”. (Hobbes p.171).

Hobbes niega el altruismo humano y enfatiza la rapacidad; subraya el miedo que lleva al hombre a evitar actos penados por la ley, y su tratado desemboca en el absolutismo del estado pues no reconoce el derecho de los súbditos de cambiar de forma de gobierno, debido a que el pacto es de todos los hombres con el soberano, mas no de éste con cada uno de ellos, ni con la colectividad. Un absolutismo muy similar al de Winthrop, y los Mather y Hooker en el cual, se acepta la participación de la congregación en la elección de los

magistrados, como parte del convenio, más no su derecho de discordar de las políticas de estos, ni a revocarles su gestión.

Aunque siempre se habla casi exclusivamente de Locke como influencia importante en los “padres fundadores” del sistema político norteamericano, como en Jefferson, la influencia de Hobbes no deja de ser también muy importante, sobretodo en Hamilton y Madison; se puede apreciar muy claramente en los artículos 49, 50, y 51 de “El Federalista”. Estos influyen significativamente en la Constitución, sobretodo en el modelo de gobierno que se asienta.

Nos parece muy acertado lo que Weber plantea acerca de que la racionalidad ético-religiosa de los puritanos es la sistematización y adecuación del pensamiento mágico-religioso a una estructura congregacionalista que se distingue por el racionalismo económico de su modo de vida y la manera democrática de elegir a sus autoridades. En particular, que lo más sobresaliente del carácter congregacional, en un primer momento, independientemente de los valores espirituales y políticos, es la vinculación de lo religioso con lo económico. Posteriormente se hace el vínculo con lo político, primero en Inglaterra y después en las colonias.

De entrada los puritanos llevan a las colonias una estructura de gobierno, un modo de producción y de vida de los colonos, que marcó el desarrollo de éstos, tanto en el norte como en el sur y que guardando las variables económicas que las diferencias geográficas marcaron, favoreció a la aristocracia religiosa propietaria en el norte y en el sur a la blanca y propietaria. (Huberman, p.33)

Hasta mediados del Siglo XVIII, la tradición democrática en la congregación de Boston y otras congregaciones de las colonias estribaba únicamente en la elección de sus magistrados. Winthrop, que gobernó por espacio de treinta y un años, estableció que la

libertad natural era para los animales sin ningún freno y la civil únicamente para lo “bueno, justo y honesto y para obedecer a los magistrados elegidos libremente”.(Crunden 1990, p.31)

Al encontrar resistencia en la congregación ante su nombramiento de un capitán, la tilda de “sediciosa y amotinada” y decreta la ley que establecía que al ser elegido por la congregación para ser gobernador, recibía su autoridad de Dios, pues éste intervenía para bendecir la elección y una vez llevada a cabo, la ratificaba. Por lo tanto la gente no tenía derecho a oponérsele. Aceptaba que estaba sujeto a cometer errores, por su calidad de hombre, pero solo se le podía objetar si se le encontraba que actuaba con mala fe. De no ser así, tenían que someterse a su juicio y decisiones

En el juicio de Hutchinson, al serle hostil su comunidad, estableció la persecución de los disidentes y se contradijo al pretender hacer una separación entre iglesia y estado por medio del decreto que establecía que los actos de un magistrado no podían ser censurados por la iglesia; que la ley debía seguirse sin importar las exigencias de la iglesia, asumiendo la buena fe del magistrado. (Crunden p.34)

Siendo éste un caso en el que se trataba de un dictamen de carácter religioso y no civil, difícilmente se puede entender como un verdadero intento de moderar o excluir la influencia clerical extrema que existía sobre la colonia, ni tampoco como un intento de no hacer uso del poder civil para castigar la herejía, la blasfemia y otros crímenes religiosos, como de hecho se sigue haciendo con la quema de brujas de Salem. El origen de la contradicción se encuentra en que en ambos casos se actúa en función de seguir haciendo uso autocrático, tanto del poder civil como del religioso.

Con la aceptación de estos decretos, los puritanos aceptan una dictadura autoritaria, ratificada democráticamente, pues es de suponer que la ratificación divina, garantizaba la reelección democrática. Este fue el caso de Winthrop, Hooker y otros magistrados de Nueva

Inglaterra que permanecen el cargo por lo menos dos décadas. Las congregaciones transfieren *mutas mutandis* y con todo el rigor del pensamiento mágico la autoridad divina de la monarquía que negaban en Inglaterra a los magistrados exaltándola aún más pues la autoridad de los magistrados emanaba de Dios.

Se puede pensar que la racionalización que hacían era que la Iglesia Anglicana no había sido depurada de los remanentes del catolicismo, y por lo tanto la autoridad del monarca también era impura; lo impuro la convertía en no digna de acatamiento, en cuanto la autoridad de Winthrop estaba purificada por el dogma y por lo tanto emanaba y estaba ratificada por Dios. Pero el hecho concreto es que el derecho a la rebelión que en esta misma época era ejercido por los puritanos de Inglaterra con el liderato de Cromwell, ahora estaba prohibido entre ellos mismos.

El convenio parcial, liberaliza un tanto la inclusión de nuevos miembros, pero no el requisito para votar. Solo podían votar los santos que fueran propietarios. La liberalización del voto para todos los hombres libres y protestantes solo viene con la presión de Inglaterra sobre Mather, y como parte del convenio que acordaron; así como la verdadera separación de la iglesia y el estado solo se realiza al quedar establecido que el nombramiento del gobernador pasaba a ser prerrogativa de la Corona Inglesa, también por la presión de la monarquía.

El triple convenio que hacía el individuo: el pacto de gracia con Dios, el pacto religioso con la congregación, el pacto civil con la asamblea tenía, por supuesto, una connotación política que en un primer momento se refiere a la congregación y que estaba enmarcada en el concepto inglés del *common wealth*, o el estado de bienestar común. Según fueron cambiando las condiciones, van modificando y abriendo poco a poco esta estructura política tan cerrada.

“... nunca se debilitó el peculiar impulso calvinista, consistente en utilizar la visión religiosa como instrumento de reforma

social, a la vez que se utilizaba la concepción y realidad políticas para fortalecer la moral puritana y religiosidad... estos dos elementos, religión y política en realidad eran uno solo y constituyeron el sistema o modo de vida puritano. . . un cerrado método de vida programado por Dios para sus elegidos.”(Ortega y Medina p.93).

Estamos de acuerdo con Ortega y Medina en que religión y política llegaron a ser un solo elemento en las colonias inglesas norteamericanas, pero acotaríamos algunas observaciones al respecto. El impulso de la reforma social, se va dando a partir del “Gran Despertar” y está ligado al binomio apertura-conversiones. En Nueva Inglaterra esta apertura se va dando muy lentamente y cuando la apertura se da de manera más amplia es por la coacción de la Corona que reclamaba el control político de la colonia.

La disidencia del puritanismo con el Anglicismo se da en relación con dos asuntos ninguno de los cuales es de carácter estrictamente social ni político. El primero es la estructura congregacional, que en efecto, de haberse llevado a cabo en la Iglesia Anglicana, hubiera constituido la separación del estado y la iglesia, socavado tanto la autoridad jerárquica de la Iglesia como la de la Corona.

En Escocia, el puritanismo se convierte en un hecho político en el sentido de que desconoce la autoridad monárquica. Pero como señalamos antes, este desconocimiento se basa en un hecho religioso. Knox, en su exilio, lleva la variante calvinista del presbiterianismo a Inglaterra pero aquí, los puritanos, más que un hecho político, lo que buscaban con esta separación era el control de sus finanzas. Knox mismo, se mueve principalmente en los círculos de la corte inglesa, antes y después de su exilio en Holanda. Los más radicales, los que sustentaban la exigencia de la separación del Anglicismo, abandonaron Inglaterra por Holanda y finalmente en el Nuevo Mundo fueron absorbidos por los menos radicales, la congregación de Massachussets, no separatista. Para ambos, el otro punto de inflexión era el doctrinario: la predestinación incondicional. Más no encontramos en nuestra investigación

evidencia de que los puritanos, entendidos como las congregaciones de Nueva Inglaterra, hubiesen promovido reformas sociales constantes; ni siquiera Roger Williams, pues la tolerancia que él promovió no trascendió.

Si aceptamos que las premisas weberianas, y nos parecen válidas, acerca de que buscaron convalidar su racionalismo económico, tampoco podemos establecer que este modo de vida fuese una reforma social. De entrada se establecen marcadas diferencias entre ellos mismos en base a las consideraciones materiales respaldadas por la doctrina ya expuesta. Muy pronto esas diferencias los calificarían como aptos para participar políticamente o no por medio del sufragio.

Nos parece que la gran aportación de las colonias novo-inglesas fue el cambiar la jerarquización social por medio de la ascendencia, por la del consenso de aceptación de la calidad meritoria y moral del candidato por la congregación. Ésto, sin embargo, no quiere decir que se hayan eliminado ni jerarquías sociales, ni el principio de exclusividad jerárquica en estas congregaciones. Consecuente con el estatus burgués de los miembros de las congregaciones, el principio jerárquico de la aristocracia pasa a ser meritorio, uno que se basa en los valores de los mismos.

La aceptación de los nuevos “santos” o miembros de la congregación se hacía por medio de la votación de todos los miembros pero esto tenía dos vertientes: por un lado el espíritu representativo que defendían en Inglaterra y por otro el que estaba principalmente al servicio de la exclusión, más que de la inclusión pues el principio que lo regía era el de la predestinación incondicional; o el candidato llenaba todos los requisitos de la gracia o no; ellos sólo determinaban que condición tenía. El juicio de aceptación o exclusión de miembros potenciales por medio de la unanimidad de la congregación era para proteger su exclusividad y

un reflejo de su intolerancia hacia los de afuera. El gran temor era el ser contaminado por la impureza del exterior.

En nuestro análisis del ethos protestante nos apegamos al planteamiento de Gramsci en el sentido de que el cristianismo, y en particular la utopía cristiana, siempre ha llevado consigo implicaciones político radicales, aún en sus formas más conservadoras, puesto que la religión, cualquiera que sea, es una concepción de la realidad del mundo, que se asume como válida y que permea toda la sociedad cuando es capaz de sustituir las concepciones y “fes” precedentes en todos los grados de la vida estatal con una moral que se conforma a esta concepción y que es presentada en forma mitológica. (Gramsci 1986, t. 4, p.121)

En el Nuevo Mundo, la misma congregación o secta se convirtió desde un principio en una unidad política-religiosa, con una gran autonomía administrativa que les concedía la cédula real, a pesar de que continuaban siendo súbditos de la Corona inglesa. Gracias a la indiferencia de Inglaterra hacia las colonias durante el Siglo XVII y parte del XVIII se pudo cimentar esta autonomía de las pequeñas unidades administrativas. Cuando Inglaterra intenta reclamar su jurisdicción de las colonias, la aristocracia colonial reclama su derecho de conservar la autonomía con base en la violación inglesa del contrato social.

2.2 La secularización de la ética protestante

La secularización de la ética protestante se da gradualmente y principia desde antes de la Independencia. En el sur desde 1746, en donde el modo de vida de los más adinerados incluye la ostentación, la apología de la riqueza se ubica en una explicación del bien común: que si hay riqueza, aunque se use para fines suntuarios, ésta hace que el dinero circule, que el trabajador tenga empleo y que toda la sociedad se beneficie. (Munford Jones p.212). Para 1776, las virtudes puritanas ya se vinculaban abiertamente a la comunidad, al *common wealth*; eran razón y causa del mismo. La austeridad seguía siendo un valor en el norte de tal

orden que el Congreso pide a las colonias en el norte que se avoquen a las manufacturas por motivos económicos y para asegurar un gusto sencillo en el pueblo.

Como ya establecimos, en las colonias que originalmente no habían sido colonizadas por los puritanos, la influencia del calvinismo se había asentado por medio de los colonos escoceses-irlandeses puritanos que Cromwell y el Parlamento de los Santos habían enviado durante su estancia en el poder. Pero fue el movimiento del "Gran Despertar" que desplaza a los predicadores itinerantes que viajaban por todas las colonias, lo que paulatinamente va rompiendo no sólo con el sectarismo sino sistematizando las ideas de individualismo, autonomía y la separación entre el culto y el gobierno; paulatinamente, en el proceso evangelizador, estos predicadores se ven en la necesidad de ir modificando pragmáticamente el puritanismo a la realidad geográfica, económica y social de las demás regiones, con una resultante heterogeneidad de interpretaciones del calvinismo que rompen con la hegemonía dogmática de los puritanos, mas dejan los valores del modo de vida como sustrato estructural de las diversas culturas que se van estableciendo, sobretodo a lo largo del siglo XVIII y XIX.

Esto se facilita pues habiendo estado la Iglesia Anglicana fuertemente influenciada por el calvinismo, el anglicanismo sureño era proclive a ser influenciado cada vez más a medida del paso del tiempo por el calvinismo norteño, pero a su vez la influencia anglicana lo mediatiza por medio del pensamiento Deista de la Ilustración francesa y del pensamiento y las teorías contractuales del estado de Hobbes y de Locke.

Posteriormente con la independencia ya consumada, se vincula el concepto inglés del *common wealth* al estado, relacionando la prosperidad nacional, y el éxito en la empresa nacional, con el *triple pacto*. En la temprana república, la creencia calvinista en ser depositarios de la "Gracia de Dios" y destinados a un futuro glorioso se transfiere a la nación y el debate se centra en si ésto se lograría a través de la agricultura, las manufacturas o la

expansión territorial como los elementos que conllevarían al dominio de su mundo inmediato y posteriormente a la expansión continental.

Al vincularse este sistema de virtudes morales y prácticas al sistema político, esta dimensión de misión también afectará a muchos destinos extra territoriales. La adopción del pensamiento del Darwinismo social del siglo XIX va alejando al ethos puritano aún más de la teología. Al sistematizar políticamente el ethos puritano y ligarlo a los conceptos del Darwinismo social de manera utilitaria, cuenta el estado con la legitimación moral y las premisas científicas para su expansión territorial bajo el principio del *Destino Manifiesto*. La toma de conciencia como nación secularizada lleva una gran carga del moralismo puritano y la retórica de la misión profética del ethos protestante se concretiza en este principio.

Ante la expansión territorial y la polarización económica y social de la República, para 1842 se amalgaman varias sectas en sociedades misioneras pluri denominales. Estas subsidiadas por gente de dinero, promovían el hecho de que no importaba la condición de riqueza o pobreza, sino que la felicidad estribaba en el temperamento interior y no en la condición exterior, suavizando de esta manera el fatalismo de la doctrina de la predestinación hacia los blancos no elegidos; enfatizaban el modo de vida y las satisfacciones moralistas que el mismo entrañaba independientemente de la riqueza material. Asimismo, en varios de estos círculos se promovía la teoría de que el evangelio era la fuerza policiaca más barata del mundo y se repetía una y otra vez que los mecenas eran los administradores de la riqueza y que el deber de los pobres era estar satisfechos con la condición de vida que la providencia les había otorgado. “ A esta vulgarización llegaron las doctrinas tan finamente elaboradas por Calvino.” (Munford Jones, p.213)

Para 1900, cuando se publican los artículos periodísticos de Andrew Carnegie en la forma del libro “El Evangelio de la Riqueza”, la ética protestante está totalmente secularizada.

Carnegie, al igual que Astor y Rockefeller los “grandes barones bandidos”, como se les llamaba,⁹ se promueven como los instrumentos de Dios al ser los depositarios de una riqueza que administran en su nombre. No es difícil ver que las cualidades que promueven el éxito comercial, crediticio o financiero son las mismas que Benjamín Franklin promovía como las virtudes cristianas: la tenacidad, el tesón, la frugalidad y el ahorro consistente, la autodisciplina, la sobriedad. Al factor azar, aunque sí se le reconoce, no se le da una gran importancia

Éste no sólo era un discurso apologético de unos cuantos hombres de negocios, sino el de académicos, educadores, predicadores, agricultores y el que se difundía al interior de la familia. Munford Jones nos hace hincapié en que debemos alejarnos de interpretaciones simplistas, y tener en cuenta que además de Nueva Inglaterra las demás colonias también fueron protestantes, hasta Maryland después de un breve período. Este autor nos advierte sobre concluir que la “gran herencia de los peregrinos” se desmorona en el siglo XIX por la ambición y la codicia pues es en el ethos protestante puritano que la doctrina del *evangelio de la riqueza* tiene su origen y las aportaciones de las demás colonias, no están en oposición a éste sino que son complementarias. “Los complejos orígenes de la idea colonial de Inglaterra, los enormes y contradictorios elementos que contribuyeron a su desarrollo y crecimiento y que desembocaron en el transplante de colonias de ingleses al Nuevo Mundo demuestran no solo que la imagen prístina del Nuevo Edén ya estaba marcada con sombras oscuras de dudas y egoísmo. También requiere de nosotros el ser cauto en adoptar nociones simplistas de que un *sueño americano* misteriosamente se desmorona en el siglo XIX o XX.” (Jones p.192)

2.3 La herencia cultural y la nueva raza

En el siglo XIX se considera que la cultura es una palabra moderna y tanto en sus acepciones normativa u descriptiva permanece siendo un concepto dominante de la vida

intelectual occidental hasta la primera mitad del siglo XX. Normativamente, el concepto de cultura era el de un ideal unificador que giraba alrededor de una representación de la civilización occidental como la *summa* de la síntesis y el progreso cultural. Por otra parte el uso descriptivo que las ciencias sociales le daban al término era el de articular la multiplicidad de conductas de diferentes agrupamientos humanos en diferentes tiempos y espacios. En el siglo XIX, la dinámica de esta representación, no siempre clara, entre estas dos acepciones pretendían expresar un ideal *liberal* de la sociedad en el cual se aceptaba y toleraba ampliamente tanto la diversidad religiosa y cultural, como la idea del progreso hacia una creciente integración cultural y la trascendencia de las pasadas tradiciones culturales. Estados Unidos se convirtió en el prototipo de este ideal, con su motto *e pluribus unum*. Incluso se llegó a pensar que se produciría una cultura mundial que abarcaría lo mejor del pensamiento de todos los tiempos y sintetizaría las diferentes herencias culturales en una sola. (Cawelti p.3)

Los acontecimientos mundiales a partir de la primera guerra Mundial, han obligado a revisar esta teoría de modo de que el mismo concepto de cultura ahora siempre es adjetivada y pasa a ser término post moderno: cultura popular, cultura militar, cultura política, cultura nacional. En este trabajo nos referimos principalmente a dos de estos términos. Al de cultura nacional que se considera estar encapsulado en el “credo norteamericano”, e íntimamente relacionado con la cultura socio-política y al de cultura étnica y popular.

Muy tempranamente en la historia de los Estados Unidos existió el concepto en el imaginario popular de que para llegar a ser un verdadero norteamericano se necesitaba desechar la herencia cultural. A la pregunta acerca de: ¿en qué constituye el ser americano? y ¿cuál es el carácter nacional norteamericano? se van dando a través del tiempo varias respuestas pero con un mismo trasfondo.

Una de las principales es la de Héctor St. John de Crevecoeur inmigrante francés, agricultor, que deja documentos en forma de cartas, a finales del siglo XVIII. En uno de éstos escribe:

“... *aquel* que, dejando atrás todos sus antiguos prejuicios y costumbres, recibe nuevos del modo de vida nuevo que ha adoptado, el nuevo gobierno al cual obedece, y el nuevo rango que detenta. Se convierte en un ‘americano’ al ser recibido en el gran regazo de nuestra Alma Mater. Aquí los individuos de múltiples naciones se mergen en una nueva raza de hombre, cuyas labores y prosperidad, un día, causarán grandes cambios en el mundo.” (Levine 1996, p. 106)

En general hay un gran acuerdo en que éstas son las semillas de la idea del crisol étnico, y que esta es la que sigue siendo, por mucho tiempo, la respuesta principal a la pregunta de la identidad del norteamericano.

El pensamiento dominante de esta tesis es que el bagaje cultural del pasado no tiene ya ninguna importancia para los inmigrantes. Las fuentes revisadas citan a algunas de las principales figuras literarias como Herman Melville y Ralph Waldo Emerson que dejan asentada esta misma idea y la de que solo la posteridad tiene importancia—(Sollors, 1986 p 45). John Quincy Adams, en 1891, les recuerda a los nuevos inmigrantes alemanes:

“... que no solo llegan a una vida independiente, sino a una vida de trabajo y si no se pueden acomodar al carácter moral y físico de esta nación, con todo el balance compensatorio entre el bien y el mal, el Atlántico se encuentra siempre abierto ante ellos para su regreso a la tierra de su nacimiento y de sus padres. Se deben hacer la idea a una sola cosa, o se verán desilusionados en su expectativa de lograr la felicidad en América. Deberán desechar su piel europea, para nunca más resumirla. Deberán mirar hacia la posteridad en lugar de hacia atrás hacia sus ancestros, deben estar seguros de que cualesquiera que sean sus propios pensamientos, y los de sus hijos se adherirán a los prejuicios de este país.” (Sollors, 1986, p. 4)

La última parte de esta cita se presenta hoy en día en un manual de inmigración de los Estados Unidos.

Lo que refuerza el surgimiento de esta temprana idea son varios factores. Desde los tiempos coloniales la imagen del Edén, éxodo y salvación en la cual destaca la figura de Juan Bautista en el Desierto, como metáfora no solo de los Puritanos sino de todos los ingleses que llegan a una tierra desierta y salvaje (a Tomas Jefferson se le llama el Juan Bautista de la democracia) es parte del imaginario de los orígenes de los Estados Unidos. A partir de la independencia, se le agrega la singularidad de no ser europeo, ya sea por nacimiento o por renuncia, y por consiguiente de no tener la tradición de valorar al individuo según su ascendencia aristocrática, ni de que esta fundamentara las jerarquías de orden social y de poder.

Otro mito fundacional que cobra mucha fuerza, es el del oeste norteamericano. Cuando, a fines del siglo XIX, el antropólogo Herman Baxter Adams propone que el origen de la democracia, se encuentra en prácticas primitivas sajonas, es atacado en el medio académico y repudiado por Frederick Jackson Turner quien aduce que la *nueva raza* de hombres se ha producido como resultado del fenómeno de la expansión de otro éxodo, como el del Mar Rojo, al oeste norteamericano y que es durante este éxodo que se forma la nueva raza de hombres y se crea la democracia.

Para los teóricos de la *nueva raza* esta visión idílica permanece sobretudo en la tipología usada por los inmigrantes europeos y es compartida también por los afro-americanos, quienes en su literatura, le dan gracias a Dios por haberlos salvado del estado de salvajismo en el que vivían. Este hecho, según Sollors, se puede explicar interpretándolo como un culto de gratitud por la promesa igualitaria que ofrecía el nuevo país. (Sollors p.45)

Nos parece que más importante que ninguna promesa de igualdad, a la luz de la realidad de los esclavos, fue el sistema paternalista dirigido a mantenerlos en una permanente infancia intelectual y emocional, pues la mayoría arrancados de su realidad para ser arrojados

a otra totalmente desconocida y indescifrable eran como niños totalmente dependientes, de los amos. Esto, claro, sin tener ninguna de las ventajas que implica la relación padre-hijo.

Pensamos que en lugar de ser un culto de gratitud, ésta era la visión expresada por los más socializados por el cristianismo de sus amos blancos, que más allá de su interés evangélico, buscan un medio de control; pues generalmente el individuo se socializa a través de la religión de una manera determinada antes de poder tener una reacción emocional o intelectual. Si consideramos tan solo que, parafraseando a Nietzsche, el elemento de mayor importancia del cristianismo para el control, es el espíritu de sacrificio de la libertad, de la dignidad y de la confianza en sí mismo (Nietzsche p.52) podemos ver que como pueblo sometido, en las condiciones anteriores, estar en espera de la tierra prometida era lo menos peligroso; pues les estaba vedado el camino a la salvación a través de que su trabajo fuera remunerado con éxito material y el costo de la rebelión era la misma vida; sin querer decir con esto que en la comunidad de esclavos no hubiera habido espíritus inconformes, pues se dieron innumerables rebeliones y luchas a través del tiempo.

Por otro lado los blancos, al incluirlos en su sistema de valores quedaban exentos de culpa, pues era evidente que estos seres no habían recibido el *llamado* de Dios. A la vez que los blancos buscaron dar forma a la vida religiosa de los negros a través de esta cristianización, éstos buscaron abierta y secretamente, según las circunstancias particulares del momento, modelarla según sus propias creencias y tradiciones. (Genovese, p. 162)

Al sentar la religión las bases morales de la conducta, en términos generales, si bien con otra dinámica, surge una situación similar de control en la América Hispana con los pueblos indios y el Catolicismo.

2. 3.1 La vieja y nueva inmigración

Como preámbulo al tema de los paradigmas de la asimilación cultural de los inmigrantes a los Estados Unidos, pensamos que es importante describir de manera breve lo más sobresaliente de las políticas migratorias estadounidenses y el origen étnico de las dos grandes oleadas migratorias de ese país.

Hay por lo menos dos constantes en el debate de la política de inmigración norteamericana. La primera está definida por prejuicios étnicos, religiosos y políticos predominando siempre los étnicos y manifestándose en sus peores momentos en un racismo franco y abierto dirigido en diferentes etapas a diferentes grupos étnicos. La segunda nos va a referir a que la política de restricción se va a agudizar o relajar según las fluctuaciones del mercado de trabajo.

Una de las características más relevantes de la política de inmigración norteamericana hasta finales del siglo XIX es su falta de definición como tal. Esta falta de política oficial ha obedecido a varios factores, como pueden ser el expansionismo territorial y el inicio de la industrialización que conllevan a la necesidad constante por un lado de colonos, y por otro de mano de obra, elementos provistos por la inmigración. De esta manera existe un acuerdo tácito entre los actores político-económicos en mantener una especie de *laissez-faire* respecto a la inmigración.

Hasta 1880, se pensaba que los inmigrantes no solo contribuían a la riqueza del país, sino que al provenir del norte y oeste de Europa existía una gran confianza de que se podían asimilar rápida y fácilmente a la cultura anglicista. De 1857 a 1877, llegaron a los Estados Unidos un total de 4.7 millones de inmigrantes anglosajones protestantes provenientes de Inglaterra, Alemania, Holanda, Suecia y Noruega. Es decir, se repite pero en mayor escala el patrón migratorio de las tempranas colonias. El grueso de la población para 1877 estaba

constituido por éstos. Sin contar a la población mexicana que permaneció en Estados Unidos después de la guerra con México, a los inmigrantes irlandeses de 1848, a los trabajadores chinos que empiezan a llegar después de 1849 a trabajar las minas del norte de California, y a un núcleo pequeño de judíos, o sea un total de un 15%, el resto de los inmigrantes provenían de Europa occidental y los países nórdicos. (Devine 1957, p.2) Excluyendo a los mexicanos y chinos, todos eran blancos

Se pensaba que tanto el factor religión como el racial facilitarían la asimilación de esta población y la certificación de un "*americanismo de un cien por ciento*" para este grupo se hizo inclusiva. Los prejuicios existentes giraban alrededor de la composición racial; la jerarquización migratoria se hacía según la categorización racial del grupo inmigrante por el grupo dominante y basado en esto el prejuicio racial pesaba más que cualquier otro, como fue el caso de los irlandeses, que a pesar de ser objeto de hostigamiento como católicos y celtas, como blancos se llegaron a asimilar con menos dificultad que los otros europeos que llegaron después y que no eran considerados totalmente blancos.

De 1878 a 1917 llegaron a los Estados Unidos 22.5 millones de inmigrantes del sur y del este de Europa, principalmente italianos, polacos y ciudadanos del Imperio Austro-Húngaro. La mayoría de esta población se concentró en las grandes ciudades del norte y del centro. (Manning 1989, p.3-5) Según Devine se conjuntaron varios factores para el rechazo a esta nueva migración¹⁰: los patrones culturales y religiosos disímiles a la mayoría anglosajona-protestante, la crisis agraria, el pánico financiero por el cual pasaba el país y la certeza de que los Estados Unidos habían llegado a su máximo crecimiento territorial.

El hecho de que estos inmigrantes trajeran consigo rasgos culturales y sociales diferentes despertó un nuevo tipo de prejuicio. Éste se centra en la superioridad no únicamente racial sino cultural anglosajona y en que son estos dos elementos el núcleo del

carácter nacional. Se pretende legitimar científicamente este supuesto con las teorías del darwinismo social y otras teorías geneticistas de determinismo biológico.

Cobra fuerza en la imaginación popular un nuevo mito: el carácter fundacional de la vieja migración; apoyado en la superioridad de la raza anglosajona se afirma que el carácter nacional es el que sustentan los miembros de esa raza.

La modalidad prevaleciente de inmigración de fines del siglo XIX y principios del XX, fue la inmigración contractual por medio de la cual el empresario que contrataba a un trabajador estaba obligado a pagar el pasaje de ida y vuelta a los Estados Unidos. Muchas veces, estos, no cumplían con proveer el costo de regreso y muchos de los inmigrantes no podían regresar. Se calcula que medio millón de hombres, así contratados regresaron a Italia entre 1880 y 1907 al igual que una cantidad considerable de chinos, después de la construcción de las líneas del ferrocarril del oeste. Hasta antes de 1914, Novak considera que uno de cada cuatro inmigrantes del sur y este de Europa regresaron a sus países. Los europeos que se quedaban no eran deportados. Hubo mucho mayor hostigamiento para los chinos que aparte de sufrir innumerables vejaciones y linchamientos fueron empujados hacia las fronteras con México y Canadá. Estos inmigrantes fueron llevados para la construcción del ferrocarril y el trabajo de las minas.

De frente a la crisis económica del 1873-1890, el movimiento obrero de California culpó a los inmigrantes chinos del desempleo y la recesión económica. Con el objeto de obtener el voto obrero se promovieron leyes de exclusión en California que fueron declaradas anticonstitucionales por la Suprema Corte, al ser la inmigración parte del comercio exterior y por ende fuera de la jurisdicción estatal. Sin embargo la presión del movimiento obrero fue de tal orden que culminó con la Ley de Exclusión China de 1882.

El tono racial de la política migratoria se empieza a manifestar en este contexto, pues es la primera exclusión étnica. Esta ley, además, se pasa en violación del Tratado de Burlingame con China de 1868, y ante la protesta del gobierno Chino. Este tratado estipulaba la libre entrada recíproca de los ciudadanos de ambos países. En 1882 se aprueba un estatuto con duración de diez años que ratifica esta exclusión y en 1904 se le da carácter de permanente. En este mismo año se legislan las primeras exclusiones generales, no étnicas, dirigidas a lunáticos, convictos, idiotas e indigentes. (Devine,p.20)

Estas exigencias y ánimos cambiantes llegan a su punto máximo en la década de 1890. En este año empieza a arribar con regularidad la inmigración japonesa (30,000) llegando a su climax después de la guerra Ruso-Japonesa; para 1900 otros 50,000 habían sido admitidos. El gobierno japonés temeroso de tener que enfrentar una ley de exclusión similar a la de China decide unilateralmente no conceder pasaportes a sus ciudadanos para inmigrar al territorio continental de los Estados Unidos. Sin embargo el flujo continuó hacia Hawai de donde viajaban a California. El Departamento de Educación estatal, entonces ordenó la segregación de todos los alumnos chinos, japoneses y coreanos en las escuelas públicas. Ante la protesta del gobierno japonés, el presidente Roosevelt se vió obligado a negociar y en 1907 se llegó al acuerdo de que se impediría la inmigración de japoneses de Hawai a los Estados Unidos y de que el gobierno japonés rehusaría dar pasaportes a sus ciudadanos para emigrar a Estados Unidos. Esta negociación fue un acuerdo ejecutivo, secreto, conocido como “el acuerdo entre caballeros” que no salió a la luz pública sino hasta un año después. Sin embargo, los japoneses siguieron llegando y estableciéndose en granjas por lo que la legislatura de California pasa una ley en 1913 que prohíbe a aquellos que no podían acceder a la ciudadanía estadounidense, el poder comprar bienes raíces. La ley de naturalización en esa época, especificaba que sólo los blancos tenían derecho a naturalizarse. Con la creciente

presión del estado de California y apoyado en el racismo y nacionalismo del momento, el Congreso incluye en la ley de inmigración de 1924 una cláusula que excluye toda la inmigración japonesa y niega el derecho de naturalización a todo extranjero. (Devine p.21)

El discurso de exclusión se dio a dos niveles: a un nivel emocional, racista, que enfatizaba lo interno como superior a lo externo, y a un nivel económico ante la crisis de 1890 que subraya que los Estados Unidos ya habían llegado al tope de su capacidad de absorber inmigrantes. En 1882 se aprueba la primera ley de inmigración, siendo esta de carácter totalmente exclusionista. En 1885 otro estatuto promovido por la Federación Laboral Americana (AFL) prohíbe el trabajo contractual de inmigrantes.

En 1907 el reporte de la Comisión Dillingham, encargada de investigar y de presentar recomendaciones para una nueva legislación migratoria, declara que "consideraciones, económicas, morales y sociales demandan la restricción de la inmigración".

Para cuando se legisla en 1917, el discurso anti-inmigración había adquirido suficiente fuerza como para que se implementaran restricciones en contra de las regiones europeas consideradas como inferiores. Esta ley adopta varias de las recomendaciones de la Comisión y hace obligatoria una prueba de alfabetismo y el pago de un impuesto de entrada al país. Esto y la prohibición de trabajo contractual cierra casi en su totalidad la migración obrera del sur y este de Europa.

En 1921 se firma la primera ley que restringe la inmigración europea, y se establece un tope de 335,000 bajo un sistema de cuotas que favorece a la *vieja inmigración*, por los porcentajes asignados a cada región.

Con el paso de la crisis económica, la vertiente del determinismo biológico pasa a primer lugar y logra con la ley de 1924 establecer el censo de 1890 como la base de las cuotas con el resultado de que el 70% del número de inmigrantes permitido se otorgaban a

los países del noroeste de Europa por un periodo de tres años. Se establecía que en 1927 se cambiaría la base del censo para las cuotas a una estadística de los orígenes nacionales de la población. Este cálculo resultó tan problemático que la legislación no se hizo efectiva hasta 1931, con muchas fallas estadísticas.

Es interesante notar que es la Comisión Dillingham la que diferencia con carga de valor positivo a la *vieja inmigración*. Plantea que ésta contribuyó positivamente al desarrollo del país mientras que la nueva sólo buscaba aprovechar las ventajas ya existentes a su favor. (Devine 1957, p.4) Este planteamiento se arraiga con particular fuerza en ciertas regiones de los Estados Unidos, como el sur y el centro en donde el “americano auténtico” es aquel de ascendencia anglo-sajona protestante y ciertamente al hablar de la nueva inmigración opera un fenómeno de negación que no toma en cuenta la inmigración asiática, ni la población mexicana integrada a los Estados Unidos en 1848. Los inmigrantes originales y de la “vieja inmigración” se convirtieron en los ‘viejos americanos’ los de pura cepa, los ‘americano blancos’ o los ‘blancos anglo sajones y protestantes’, o WASP por sus siglas en inglés.

Estos traían un marco referencial que en Norteamérica, con el tiempo, se convirtió en el signo identitario y lo más importante para nosotros: este marco referencial se convirtió en la tabla de medición con la que ubicaron y catalogaron a los que les siguieron. Era importante ser blanco de origen británico y protestante. De tener los tres atributos, no se permanecía siendo un inmigrante por mucho tiempo. Así se establecen en los Estados Unidos categorías que dependían del color, de la religión y de la cercanía al centro anglosajón. (Glazer y Moynihan 1964, p.20)

2.3.2 La nueva raza y el futuro

Por medio de esta dinámica en la historia de los Estados Unidos se cristalizó en el imaginario escolar y popular el concepto de que para llegar a ser un verdadero norteamericano, entre más alejada estuviera la herencia étnica cultural del núcleo anglo sajón más pronto debería desecharse.

Paradójicamente en un mismo movimiento se exalta la herencia étnico-cultural anglicista y se rechaza la singularidad de ser europeo. Ostensiblemente lo más objetable de la identidad europea era el bagaje cultural de valorar al individuo según su ascendencia aristocrática, y el que ésta fundamentara las jerarquías de orden social y de poder. La paradoja tiende a resolverse, aparentemente, con una apropiación de parte de la herencia anglicista: el gobierno contractual, la representatividad, el liberalismo económico, aunada a un rechazo manifiesto, de la parte jerárquica o elitista de la sociedad europea. Decimos aparentemente, porque es evidente en los documentos de los debates de la asamblea constitucionalista, que la preferencia de ambas partes es un gobierno en el cual la tiranía de la mayoría esté sujeta al control de una elite de *hombres sabios*, elegidos por la clase blanca, propietaria y masculina.

2.3.3 La nueva raza y el crisol étnico

En el siglo XIX el concepto de "cultura" tanto en sus acepciones normativa o descriptiva permanece siendo un concepto dominante de la vida intelectual occidental hasta la primera mitad del siglo XX. Normativamente, durante este período, el concepto de cultura era el de un ideal unificador que giraba alrededor de una representación de la civilización occidental como la *summa* de la síntesis y el progreso cultural. Por otra parte el uso descriptivo que las ciencias sociales le daban al término era el de articular la multiplicidad de conductas de diferentes agrupamientos humanos en diferentes tiempos y espacios. La

dinámica, no siempre clara, entre estas dos acepciones pretendía expresar un ideal *liberal* de la sociedad en el cual se aceptaba y toleraba ampliamente tanto la diversidad religiosa y cultural, como la idea del progreso hacia una creciente integración cultural y la trascendencia de las pasadas tradiciones culturales.

Hasta el inicio de la Primera Guerra Mundial, el concepto de la *nueva raza* y el patrón de asimilación se van propagando por medios populares. La cultura popular desempeña un papel sumamente importante en este proceso. En todos los lugares de diversión popular convivían gentes de diversas tradiciones culturales. El *vaudeville*, medio popular de la época, contribuyó mediante la representación de viñetas en las cuales aparecían, al lado de los “verdaderos americanos”, estereotipados negativa y positivamente, miembros de los diversos grupos étnicos. Estas viñetas, los chistes étnicos y las obras teatrales llevaban al grueso de la población, concentrada en las urbes norteamericanas, el modelo del *ethos* “americano” enfatizando que el convertirse en *ser* americano, significaba el dejar atrás sus actitudes tradicionales y aceptar la hegemonía cultural y política de la clase media anglosajona. (*Ibidem*)

Aunque ya Jefferson había expresado que una de sus principales preocupaciones era los efectos que tendrían los “nuevos” inmigrantes europeos sobre la naturaleza del sistema político y social norteamericano; a nivel popular, en 1908, el discurso del *Crisol* no necesariamente explicitaba que estos fueran los conceptos amalgamadores, sino se seguía expresando en términos ambiguos de una *nueva raza* y un convertirse en un “verdadero americano” al “ser tan verdaderamente americano como el pay de manzana.”

La construcción mítica de la *nueva raza* es lo que lleva a la metáfora del “crisol étnico”; lo que la materializa en el imaginario popular con ese nombre es la pieza teatral de Israel Zangwill, un inmigrante judío, “ *The Melting Pot*”, en 1908. En ésta se representa la

experiencia de varios miembros de una familia judía en Nueva York. El personaje principal es un genio musical que se enamora de una joven gentil, hija de un barón feudal, el mismo que dirigió el *pogrom* en el cual murieron sus padres. La abuela permanece en el judaísmo ortodoxo y nunca aprende inglés. El tío abandona la ortodoxia y vive en un barrio gentil. El antihéroe de Zangwill es un descendiente de ingleses, protestante, que es ridiculizado por ser fastidioso y por mimetizar en particular la cultura inglesa y en general la europea. El protagonista al enterarse del pasado del padre de su enamorada resuelve su conflicto por medio de la visión del renacimiento en el crisol étnico exclamando: “Sí, el este y el oeste, el norte y el sur, la palma y el pino, el polo y el ecuador; así el Gran Alquemista 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 Jerusalem 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 delante?” (Sollors p. 68)

Esta pieza teatral no únicamente abre la puerta a la retórica del “crisol étnico” como el prototipo de la creación de la *nueva raza* si no que fusiona permanentemente el uso del término al proceso de aculturación y/ o asimilación de los nuevos inmigrantes mediante el proceso ya descrito. También refuerza la predestinación y el paraíso logrado a través del trabajo del ethos protestante y la idea de que los ideales americanos no se transmiten de una generación a otra, sino que se deben de acoger de nuevo, aún en contra de aquellos de los ancestros. No es la idea de que cada grupo étnico deja su marca o su contribución cultural sino que en el proceso de fusión deja la cultura de ascendencia para siempre.

Nuestras fuentes coinciden en que la máxima popularización del *crisol étnico* se da a principios del siglo XX, en 1916, en medio de la apertura y el rechazo a la gran oleada de

inmigración del Sur y Oriente de Europa. La compañía de automóviles Ford, proporciona para sus empleados cursos de inglés y al finalizar el curso todos participan en una ceremonia de graduación que es una representación teatral. En esta representación, se ve llegar a los empleados, recién inmigrados, a Ellis Island, bajando de un barco y caminando a través de un pasillo hacia un caldero gigante que lleva el letrero *Ford English School Melting Pot*. Al caminar por el pasillo e ingresar al caldero, van vestidos con las ropas folklóricas de sus países de origen y un paquete que lleva el nombre de cada país. Hay varias personas agitando el crisol. Al emerger del crisol los graduados, van vestidos de manera contemporánea, y agitando banderitas estadounidenses. Henry Ford en una entrevista declara “yo me dedico más a manufacturar hombres que autos.” (Levine p.111) De similar manera, el sistema de educación estaba dirigido a que los enclaves que se habían formado, se rompieran por medio de la implantación en los niños la concepción “anglo sajona de moralidad, legalidad, orden y gobierno popular.”(Levine, p.112) El mito del surgimiento de una *nueva raza de hombres*, no inglesa en su nacionalidad ni en su origen, es el modo dominante de ver la inmigración y la etnicidad hasta mediados del siglo XX.

Para la corriente que defendía el paradigma del crisol, éste era la única alternativa de la asimilación. En la década de los sesenta Talcott Parsons afirmaba que las diferencias particulares de los individuos desaparecerían con la *expectativa universalista* o el ceder ante la universalidad. El trasfondo de esta síntesis, por supuesto, era la dominación o hegemonía de alguna de las culturas occidentales. Diez años después concede que esto está muy lejos de suceder, pero reafirma que la etnicidad en los Estados Unidos no tiene ningún contenido social. (Sollors p.21) Premisa que aun sostiene la escuela asimilacionista.

A partir de finales de los setenta, muchos de los defensores del “crisol étnico”, y del paradigma del consenso, tampoco entran en las definiciones claras del anglo centrismo. Le

dan un nuevo giro al ethos protestante, en el cual buscan identificar los elementos físicos y emocionales que son comunes a todos los actores del universo de los inmigrantes y se centran en que la idea nuclear del caldero es que el carácter americano o la identidad nacional está basada en una negación de la legitimidad y el privilegio derivado de un sistema social y de poder de descendencia; es decir el rechazo de las jerarquías hereditarias del viejo mundo de los inmigrantes y el renacimiento de los nuevos agregados en una cultura basada en el consenso y orientada hacia el futuro.

Persiste la idea de que los ideales americanos son acogidos por los nuevos inmigrantes que se apropian de ellos, aún en contra de los inmigrantes originales. Todo esto sin necesariamente negar la importancia del principio de la descendencia, o podríamos decir, sin negar la cepa aristócrata de la meritocracia original de los siglos XVII-XIX, pero rechazándola como la única categoría para estructurar la sociedad o el *commonwealth* moderno.

Timothy Smith, en su ensayo "Religión y Etnicidad en América" (1978), propone que la religión puritana no es una estructura estática que pudiera ser absorbida por los recién llegados, sino que los actos de desarraigo, migración, asentamiento, y construcción de nuevas comunidades, representan en sí una experiencia teologizante que favorece la emergencia de una nueva etnicidad y no la permanencia de la misma.

Otros autores de esta corriente teologizante, como Sollors, lo plantean como un proceso de puritanización paralelo al de inmigración que es favorecido por los factores del desarraigo y la migración de sus países de origen; sobretodo, que el establecimiento y el desarrollo de las comunidades gira alrededor de una mistificación y una aura teológica por lo menos hasta el principio del siglo XX. Al mismo tiempo que las concepciones de identidad y de patrones de conducta quedaban desenraizados del pasado, los inmigrantes

desarrollaban una fascinación con el futuro que les vinculaba con el reino prometido de los protestantes, a través de una tipología propia que se identificaba plenamente con la tipología puritana.

El método de implantarla se adopta y se adapta por los demás grupos étnicos; se altera de maneras aceptables para los que llegan después y que no tienen nada que ver con el puritanismo original. (Sollors 1986, p. 55)

Para Sollors, la tipificación del éxodo por varios grupos de inmigrantes, puede ser el primer indicio de americanización o de la definición de una nueva identidad, diferente de la ya definida y al mismo tiempo puede servir a la diferenciación de un nuevo grupo étnico diferente a la noción generalizada del ser “americano”, como en el caso de W. E. B. Dubois que adapta dos imágenes bíblicas del velo que separa el templo, para usar la metáfora del velo que separa la cultura del pueblo negro del pueblo americano, pero conservando la idea de un destino especial y glorioso que ambos pueden compartir. (Sollors 1986, p.46)

Sin embargo, este autor sugiere que el solo hecho de la experiencia teologizante de la migración no explica el fenómeno migratorio en general, pues esta tipificación no se da en otros países como Canadá y México. Sugiere que tendríamos que ver la tipología puritana como una manera muy flexible de interpretar el fenómeno migratorio y el puritanismo, partiendo de la base de que éste fue un método o sistema de vida que una vez solidificado se podía imponer a inmigrantes posteriores y otros grupos, y ser adaptado y alterado por los mismos que al hacerlo fortificaban su *otredad* del grupo original, y su cohesión grupal. Es decir que la tipología puritana les daba a los nuevos inmigrantes una ruta de escape de su cultura original.

Esta corriente aclara que la retórica del “caldero” también nos propone que el carácter o identidad “norteamericana” se replantea al rechazar en esta transformación

cultural, el privilegio y la legitimidad que están basados en la descendencia y no indica uniformidad de pensamiento o acción sino que al establecerse un lenguaje común respecto a ciertos valores, proceso normal en las naciones con grupos de diversos orígenes, se llega al consenso de que el ideal no es la América que es, a la que llegan; sino la que va a ser. Este sería el *consenso unificador del sueño americano*, no necesariamente como existente, sino como la posibilidad de llegar a ser. El consenso se plantea, en términos políticamente correctos,¹¹ como el valor que define la identidad norteamericana, pues la terminología del consenso nos refiere al ejercicio de nuestras habilidades como actores libres y arquitectos de nuestro destino (Sollors p.59).

Esta manera de abordar la etnicidad también sugiere que el carácter o identidad “norteamericana” se replantea al rechazar, en esta transformación cultural, el privilegio y la legitimidad que están basados únicamente en la descendencia y que el hacerlo es su renacimiento.

Todas las fuentes de la *nueva raza* coinciden en que los nuevos inmigrantes creaban una cultura que se definía en oposición a Europa. Y en que éstos se identificaban con el *ser americanos* al arraigar en su ethos la conexión Biblia- proceso migratorio-destino americano profético- consenso. A este proceso le llaman *étno-génesis*.

A diferencia de los otros autores, ya mencionados, el historiador Arthur Schlesinger Jr. es el único que, defendiendo el paradigma del crisol, aborda abiertamente el origen de las raíces norteamericanas y adopta la postura de que el origen de los valores del Credo es en su totalidad británico. En primer lugar hace notar, que la mayoría de los inmigrantes de las trece colonias venían de la Gran Bretaña y que al disponer de sus rivales españoles y franceses en Norteamérica, los británicos tuvieron la libertad de imponer su cultura y sistema.

En efecto, hemos observado previamente, que las leyes, las instituciones, las ideas políticas, la cultura, la religión, todas provenían de la Gran Bretaña y llegaron a la nueva república el siglo XVIII matizadas por el Deísmo Ilustrado. Schlesinger afirma que el llamado *Crisol Étnico*, desde siempre ha tenido un sabor anglo céntrico y que en los aspectos más cruciales de la cultura y sociedad norteamericana, para bien o para mal, sigue siendo el molde dentro del cual los inmigrantes serán asimilados; la influencia dominante que establece el estándar al cual se espera que los inmigrantes de otras tradiciones se tengan que amoldar. (Schlesinger p. 28)

No queremos dar la impresión de que el paradigma del crisol, en todas las épocas y en todos los círculos sociales tuvo una total aceptación. Muy tempranamente, la probabilidad de la asimilación de los inmigrantes fue cuestionada y las implicaciones sincréticas del *crisol étnico* han sido o negadas o rechazadas, en todos los tiempos, por muchos norteamericanos de diferentes convicciones y etnicidad.

En 1754, Benjamín Franklin se preguntó, “¿Por qué permitimos a los patanes del Palatinato (la región en Pennsylvania poblada por los inmigrantes alemanes) llenar nuestras comunidades y establecer su lenguaje y sus costumbres hasta excluir las nuestras? ¿Porqué va Pennsylvania, que fue fundada por ingleses, a convertirse en una colonia de extranjeros que pronto serán tan numerosos que nos germanizarán en lugar de que los anglicicemos?” (Mora v.8, p.22). Podemos pensar en que Franklin estaba únicamente pensando en características culturales, pero éste se sigue preguntando porqué los Estados Unidos debería estar: “¿...oscureciendo a su gente? ¿ Porqué aumentar el número de *hijos de Africa* en la América cuando tenemos la gran oportunidad de excluir a todos los negros y amarillos , de aumentar el bellissimo Blanco y Rojo?”. Su perorata empieza afirmando que la gran oportunidad de América era liberarla de toda impureza para que brillara para los habitantes de Venus y

Marte. Su definición de *blanco* era muy excluyente: “ El número proporcional de blancos en el mundo es muy pequeño. . . los españoles, italianos, franceses, rusos y suecos tienen una complejión que generalmente llamamos obscura u opaca, como los alemanes, siendo la única excepción los sajones.” (Levine p.108)

La objeción de Franklin, se daba a dos niveles: la raza y la cultura. Los anglo-sajones constituían para Franklin el principal monto de gente blanca en el mundo y aunque en su alocución pretende incluir a los nativos americanos en la categoría superior, su mismo discurso y la historia lo contradice.

El discurso de los partidarios de la restricción de la inmigración, al impugnar las características raciales y culturales de la nueva inmigración, también argumentaban que el crisol étnico había fracasado en fusionar a estos nuevos inmigrantes, y que por ende habría que detener la inmigración hasta que éstos extranjeros se limpiaran de sus costumbres, y sus lenguas natales. Se legitimaban por medio de la convicción expresada que de no hacerlo, los Estados Unidos se verían inundado por una ola de extranjeros, cuando ya estaban indigestos de éstos. (Devine 1957, p.7)

Lo que mediatiza estas posturas radicales con el tiempo, son las convicciones de que es el anglo-conformismo o el anglo-centrismo, que afirma que Inglaterra es la Madre Patria, de que el solvente del “caldero” son la cultura, y las instituciones inglesas y de que éstas siempre prevalecen. Se acepta y promueve el concepto del “caldero” en la medida en que es el anglo-conformismo lo que fusiona y convierte a los inmigrantes en *americanos*. Schlesinger nos dice que, a pesar de la hostilidad con que estos nuevos inmigrantes eran recibidos por los inmigrantes de la *vieja inmigración*¹², los primeros nunca fueron impedidos de la participación cívica y que este hecho es el que los adoctrina en los principios

fundamentales del *Credo*. Este historiador nos propone, que a pesar de que la nueva migración altera la composición étnica del país, preserva el carácter y los valores del Credo, y que, finalmente, éste es un ideal al cual se aspira siempre. (Schlesinger p.32)

2.3.4 La presencia del multiculturalismo

A pesar de que durante la primera parte del siglo XX para la corriente que defendía la teoría del “caldero étnico” éste significaba el vehículo en el cual los nuevos inmigrantes eran moldeados en el anglo-conformismo. Si examinamos detalladamente la construcción del paradigma del “*crisol étnico*” vemos que siempre está la implicación de que la identidad norteamericana es una continua síntesis cultural, con una dinámica siempre cambiante de la identidad nacional.

Como dice Levine, podemos tomar el anglocentrismo como hecho o como principio. Como hecho, es una realidad irrefutable en cuanto a las derivaciones normales en los Estados Unidos en los ámbitos del lenguaje, y sistema socio-político. Como principio, la consecuencia lógica es que no se espera que haya una transformación paulatina de los avatares culturales de los inmigrantes, sino que se insiste en que éstos se conviertan voluntaria y rápidamente.

Para este autor, la postura de Franklin, y muchas otras a través de la historia de los Estados Unidos hasta llegar a la de Schlesinger, nos obliga a examinar el “*crisol étnico*” desde una perspectiva crítica y afirmar que desde el comienzo de los Estados Unidos hay otra perspectiva respecto a la identidad norteamericana que refuta la idea del crisol. (Levin p. 108) No sólo podemos cuestionarlo en términos de las síntesis culturales que cada grupo étnico elaboró, sino en términos de las tres grandes exclusiones del paradigma asimilacionista que fueron: la de los amerindios; la segunda y más notable porque es la que

más atención ha recibido, la de los afro-americanos y la tercera, la de los mexicanos. Esta última la dejaremos para los capítulos posteriores.

La exclusión de los amerindios fue tan brutal, que los sobrevivientes de las guerras genocidas, considerados como naciones extranjeras en suelo estadounidense, marginados en la pobreza de las reservas, no tuvieron la más mínima posibilidad de formar parte de la nueva estructura socio-política y una vez diezmados y derrotados militarmente, difícilmente lucharon para sobrevivir en su condición de parias.

No menos parias fueron los afro-americanos, pero al ser propiedad de *verdaderos norteamericanos* tenían un valor y se les cuidó de la extinción, por lo menos hasta la Guerra Civil y la pérdida de ésta por la Confederación del Sur. Sin embargo, es notable su exclusión de la literatura del paradigma del “crisol étnico”, salvo para lamentar brevemente la misma.

W.E. Du Bois fue un afro-americano graduado de las universidades de Fisk y Harvard, lo cual nos haría pensar que dentro de los parámetros de 1897, tendría un grado de asimilación cultural considerable. Du Bois, empieza por preguntarse:

“¿Qué, después de todo, soy yo? ¿Soy un americano, soy un negro? ¿Puedo ser ambos? ¿O es mi deber dejar de ser un negro tan pronto como sea posible, y ser un americano? ¿Y si me esfuerzo en ser como un negro, no estoy perpetuando la distancia que separa la América Negra y Blanca?” Bois mismo nos da la respuesta: “no es la absorción por los americanos blancos, no es la servil imitación de la cultura anglo-sajona, sino una poderosa originalidad que sirva rectamente a los ideales negros. . . el negro simplemente desea que sea posible para un hombre ser tanto un negro como un americano, sin ser maldecido y escupido por sus coterráneos, sin que se le cierren en la cara las puertas de la *Oportunidad*.” (Levine p. 117)

Du Bois no nos habla de un retorno a África, sino de una síntesis que no esté basada en el etnocentrismo anglo sajón, sino que de manera real refleje una identidad propia de la raza negra. Nos habla de ideales negros e igualdad de oportunidades, porque es una verdad histórica que la exclusión ha significado estar al margen de las oportunidades para lograrlos.

Sin embargo el no reconocimiento del otro, el excluido, no lo desapareció pues era y estaba en el núcleo de las paradojas del sistema y de la desigualdad. En 1908 surge otra explicación que busca dar cuenta de la exclusión. Cuando los Estados Unidos están en la cresta de una ola de nacionalismo, expresado en los movimientos "nativistas", Herbert Croly, el teórico del "nuevo nacionalismo", basa sus planteamientos en el principio de que los Estados Unidos existían más como una promesa que como un hecho factual y que parte de esta promesa era el proyecto de americanización. Indudablemente, decía Croly, los nativistas buscaban imponer su proyecto de americanización a los nuevos inmigrantes y dejar fuera a los que no consideraban aptos; pero que esto era totalmente irreal, pues la cultura americana no había permeado todo el territorio y que, por consecuencia, no había un modelo a seguir todavía. En ese sentido piensa que la vida americana era una promesa, no un destino manifiesto.

Pero lo más importante del pensamiento de Croly es otra paradoja: que la realización de la promesa está amenazada por la naturaleza de la promesa misma. La promesa es de emancipación individual e igualdad, cuyo objetivo es el de permitir a cada individuo el poder realizarse a sí mismo en este ambiente sorprendentemente abierto. De esta manera, pensaba Croly, se dejan de lado todos los asuntos de identidad, asegurando, a todos los inmigrantes, que podían modelarse o afirmarse como ellos quisieran pero el hecho mismo de cómo podían saber lo que deseaban o cómo podían materializar la promesa queda en el aire puesto que la vida de la personalidad como meta moral sin modelo a seguir, queda en el aire.

Para Croly, el modelo ideal era una cultura europea, modelada a semejanza de Francia y Alemania. (Ryan p.1043) Croly no era un pluralista, tampoco un partidario del "crisol étnico", ni se cuestionaba acerca de cómo las diversas etnias encajaban en las

ambiguas promesas de los Estados Unidos. Lo que puede aparecer como un pensamiento que plantea una mayor inclusión en realidad abogaba por un modelo más cerrado y claro a seguir.

La discusión del pluralismo tiene lugar ocho años después de la publicación de Croly, en el contexto del pánico que genera la posible invasión de inmigrantes a causa de la Primera Guerra Mundial.

Generalmente se toma como parteaguas del discurso asimilatorio dos artículos de Horace Kallen, publicados en 1915. Kallen, profesor judío de la Universidad de Columbia introduce un concepto que llama pluralismo cultural. Kallen dice en sus artículos que lo “étnico” permanece en los ciudadanos americanos de diferentes orígenes; que ni éste, ni sus hijos, ni sus nietos pierden su individualidad étnica y que si esto tendía a confundir a los americanos, era porque los elementos no anglosajones de la población no tenían voz. Afirma que los Estados Unidos eran una cacofonía y que la pregunta a hacerse era si ésta cacofonía se tornaría unísona o armónica? Kallen hace notar otra paradoja, tal vez la más importante, que la uniformidad solo se podría llevar a cabo mediante un proceso que violara los principios fundamentales de la tradición norteamericana i.e., el *Credo* y llama a la configuración de culturas y no a continuar con una meta social de asimilación.

Un año después Randolph Bourne, también en el contexto de la Primera Guerra Mundial, se expresa en términos de que el “crisol étnico” nunca había existido, pues la inminencia de una guerra en Europa revelaba la magnitud de las emociones que ligaban culturalmente y nacionalmente a varios grupos como los alemanes, escandinavos y polacos a sus países de origen.

Hace notar que las numerosas asociaciones, los periódicos, escuelas de estos grupos eran una señal de que la asimilación se había dado de manera muy diferente a lo que se creía. Sin embargo, no plantea el fracaso total de la “americanización” sino más bien que ésta no se

había dado en los términos planteados por el paradigma asimilador del “crisol étnico”. Atribuye el fracaso al hecho de que se había propuesto que la americanización se diera en términos propios y no con el consentimiento de los gobernados. Por un lado se les urgía a los inmigrantes por los *viejos brahmines* de la cultura, que se fundieran en el caldero, al mismo tiempo que estos mismos *brahimes* se burlaban de las pretensiones de los recién llegados de asumir como suyos los íconos de la cultura anglo-sajona como a los Padres Fundadores.

Lo que preocupaba a Bourne era que los inmigrantes sólo obtenían una libertad externa, una emancipación de la antigua vida y oportunidad de hacer lo que pudieran en una nueva realidad. Estos, decía Bourne, no tenían una libertad interna y expresiva de vivir su propia cultura, sino que estaban obligados a aceptar con sometimiento la cultura monolítica anglosajona. Critica así mismo la tendencia a mantener que los vínculos que los inmigrantes más recientes mantenían con su cultura original fueron malsanos, en cuanto los de origen inglés se manifestaban como los únicos sanos y precursores de los americanos asimilados: “La verdad es que no existe lealtad cultural más tenaz a la Madre Patria entre los grupos de extranjeros, que la que han manifestado la clase gobernante de los descendientes de anglosajones en este país.” (Levine 1996,p.115)

Analizando la línea tradicional del futurismo, Bourne critica esta tendencia, porque privilegia la tradición cultural del pasado anglo-sajón en lugar de la tradición cultural sincrética que es la que en realidad mira siempre hacia el futuro, e insta a la edificación de un “edificio transnacional” de muchas razas y pueblos, una federación mundial en miniatura. La síntesis del pensamiento de Bourne era que “América sabe desaculturar, más no aculturar” en el sentido de que las necesidades mismas de la cotidianidad poco a poco erosionan el apego a la lengua, religión, cultura y vida familiar de origen, sin dejar en su lugar nada que tenga la misma profundidad. Piensa que los elementos comunes de la vida americana, i.e., el

inglés, la educación pública, los medios masivos y una espiritualidad no especificada, se utilizan únicamente con fines instrumentales por grupos que buscan su movilidad, y por esta razón los inmigrantes quedan en un analfabetismo cultural. (Ryan p.1045)

John Dewey, importante filósofo y pedagogo, plantea la disyuntiva en términos de nacionalismo malo y nacionalismo bueno; siendo el malo el que era excluyente e iba en contra de la definición del país; y el bueno, el incluyente. Para Dewey éste último asumía el “proyecto americano”: la democracia. La identidad americana, orientada al futuro y no a rasgos comunes de origen, se tenía que forjar por un acto de conciencia volitivo para combinarse en un mismo esfuerzo con otros para lograr los objetivos nacionales comunes. El mejor medio para lograr ésto era a través de la educación; no inculcar en los alumnos una imagen canónica de la identidad, sino promulgar el respeto mutuo entre la diversidad de culturas y gentes que forman el pueblo americano. (Ryan p. 1047)

A pesar de que estos autores, entre otros, criticaban el paradigma asimilatorio en base a la poca viabilidad de éste, ya sea por razones raciales o culturales, el consenso hasta entrada la década de los cincuenta fue que la realidad observable en los Estados Unidos era la integración o asimilación. Como evidencia de que el proceso de la fusión llegaba a su fin y con ello el proceso asimilatorio del crisol terminaba se señalaba la fractura de las maquinarias políticas urbanas, último reducto del clientelismo político étnico mediante el cual a cambio del voto se les daba a miembros del grupo étnico del candidato o candidatas una tajada del pastel burocrático una vez obtenida la victoria.

2.4 El credo norteamericano

El gran cohesionador de todos los grupos étnicos en el paradigma del crisol étnico es lo que se conoce como el “credo americano”. Alex de Tocqueville lo concibe dentro de este paradigma pues subraya su capacidad asimilatoria: “. . . es porque todos, en todos los

ámbitos, adoptan una participación activa en el gobierno de la sociedad.” Es decir, la asimilación a través del ejercicio de los derechos políticos y responsabilidades cívicas conferidas por la Declaración de Independencia y la Constitución. James Bryce lo explica así: “. . . el gran poder solvente que las instituciones, hábitos e ideas “americanas” ejercitan sobre todos los nuevos inmigrantes de todas las razas. . . que de manera rápida, disuelve y asimila los cuerpos extranjeros que son vaciados a su masa.” (Schlesinger p. 26)

Todos los autores revisados coinciden en que Gunnar Myrdal es el autor de la designación de estos rasgos de la cultura norteamericana como el “credo americano”.

En 1944 la Fundación Carnegie contrata a Gunnar Myrdal, para investigar las relaciones negro-blanco en los Estados Unidos. El producto de esta investigación es el libro: Un dilema norteamericano: el problema negro y la democracia moderna. En este libro hace el planteamiento de que el grupo de ideas, instituciones y hábitos norteamericanos constituyen “ el credo de todos los americanos de todos los orígenes nacionales, regiones, credos y colores, pues todos tienen como suyo el sistema general más explícitamente expresado de ideales occidentales”. Schlesinger agrega que de cualquier país occidental y que éstos son: la dignidad e igualdad de todos los seres humanos, y la inalienabilidad de los derechos a la libertad, la justicia y la oportunidad; valores que siempre están presentes en todas sus instituciones. (Schlesinger p.25)

En todos los autores que citan a Myrdal hemos encontrado algunas omisiones. La cita completa de Myrdal incluye que el “credo americano” es un “liberalismo humanístico surgido de la época de la Ilustración y del ámbito de la cultura occidental” explicitando que tiene un alcance geográfico mayor que sólo los Estados Unidos.(Gunnar Myrdal, p.8)

Mucho antes de Myrdal, De Tocqueville también observaba otro rasgo común: el sentimiento de superioridad y de excepción.

“... Los anglo-americanos validan la autoridad moral racional de la comunidad así como validan la autoridad política de la masa de ciudadanos. . . . no solo están los anglo-americanos unidos por estos principios, pero están separados de otras naciones por un sentimiento de orgullo. En los últimos cincuenta años, no se ha permitido que nada interfiera en la tarea de convencer a sus ciudadanos que ellos constituyen el único pueblo ilustrado y libre. Su percepción es que mientras sus instituciones democráticas prosperan, las del resto del mundo fracasan, por lo tanto tienen una concepción muy alta de su superioridad y no están muy remotos de creer que ellos son una especie distinta de la humanidad. ” (De Tocqueville, p.410)

Samuel Huntington en su libro American Politics: The Policy of Disharmony establece que las características del *Credo* son: que desde el Siglo XVIII quedan establecidos valores políticos fundamentales que se pueden definir como el *Credo*; que existe un amplio consenso acerca de los valores e ideales del *Credo* cuya sustancia es liberal, individualista, democrática, igualitaria, anti-gobierno y anti-autoridad; que estos principios son los que configuran el “credo americano” y que éste es la fuente distintiva de la identidad nacional norteamericana; que mientras otras ideologías legitiman la autoridad e instituciones establecidas, el credo sirve para deslegitimar cualquier estructura jerárquica, coercitiva, y autoritaria, aún las norteamericanas; que los elementos centrales del *credo* han permanecido sin cambios; que en contraste con las sociedades europeas el credo ha tenido y sigue teniendo el papel central en la definición de la identidad nacional estadounidense.

Huntington atribuye las raíces del credo a dos corrientes ideológicas. La primera, heredada de la Europa del Siglo XVII, es la tradición racional legalista que propone que las leyes proveen las normas del comportamiento humano: la ley natural, la ley divina y la ley común. La segunda es la supremacía protestante de la conciencia individual al establecer el vínculo entre el espíritu de libertad y el espíritu de la religión. Esto supone que da como resultado que: la *congregación* sea una asociación voluntaria, la democracia exista dentro de

la iglesia y sea efectiva su separación del estado. Según Huntington todo lo anterior pudo establecerse firmemente porque la mayoría de la población de los Estados Unidos estuvo caracterizada por mucho tiempo por disidentes protestantes. A estas raíces le suma los principios deístas de la Ilustración, que ya hemos mencionado.

Tampoco considera que estos principios sean de la exclusividad de los norteamericanos, pero plantea que en ningún otro país del mundo tiene el conjunto tan amplio consenso, ni son suscritas por tantos: “. . . se han internalizado en cada americano sin que una tenga prioridad sobre la otra. . . como valores abstractos . . . todos los provenientes de todos los orígenes nacionales, credos, regiones, clases y colores tienen una cosa en común: un ethos social, un credo político.” (Huntington p.15)

¹ Fallon relata que el mismo Gilbert es un actor importante en la represión inglesa de Irlanda, habiéndose distinguido por su crueldad que consistió en degollar indiscriminadamente a hombres, mujeres y niños.

² Según Weber el racionalismo económico es el modo de emplear una masa de dinero o capital industrial en forma racional y continua de explotación con el fin de obtener ganancias.

³ Capitalismo condicionado políticamente y económicamente por colonización, dictadura o dependencia.

⁴ Según Weber un estado de ánimo permanente; una disposición ética y moral profunda basada en la convicción de ser uno de los elegidos.

⁵ En inglés se utiliza la expresión “to be called” o “el ser llamado” para aquellos que poseen la Gracia de Dios y “the calling” o “la llamada” para referirse a la vocación como profesión designada por Dios para su mayor gloria.

⁶ En este contexto, los *santos* de Cromwell eran los elegidos para actuar sobre Inglaterra violentamente en la ejecución del rey, la toma del Parlamento y la guerra civil; los puritanos y cuáqueros para actuar sobre el Nuevo Mundo.

⁷ La corroboración o certeza de la Gracia Divina, que en todo caso significaba la posesión consciente de una base constante y unitaria de llevar la vida.

⁸ Tal y como lo vivieron de hecho el ejército de Cromwell y los soldados de la Unión en la Guerra Civil de Estados Unidos.

⁹ Se les llamaba así, en su época, por lo medios poco escrupulosos que utilizaban para crear sus fortunas.

¹⁰ La llamada vieja inmigración que se da entre 1858-77 se compone de anglo sajones del oeste de Europa e irlandeses. Inmigran una totalidad de 4.7 millones. La nueva migración proviene del este y Sur de Europa y de Rusia. Entre 1878 y 1910 inmigran 18.5 millones. Por mucho tiempo los historiadores consideraron que la vieja inmigración era el baluarte de la cultura americana y de mayor valor, exceptuando a los irlandeses que eran inferiores por su adhesión al papismo y los estereotipos ya establecidos por la conquista de Irlanda por Inglaterra.

¹¹ Sollors explica que prefiere usar la terminología del consenso para no caer en los términos controversiales del debate de la etnicidad. Infiere de manera muy sutil que estos tendrían que ver con los conceptos de racismo, género, discriminación etc.

“Los ojos del otro son la ventana en que me miro.”
Hegel

III CAPITULO TRES: La población mexicana en Estados Unidos: los méxico-americanos

Al referirnos al pueblo chicano seguimos el lineamiento marcado por varios autores chicanos en el sentido de que estaría “constituido por una minoría incorporada a la sociedad norteamericana por conquista y que . . . *ha experimentado notables incrementos de población por la constante inmigración*” (Maciel 1975, p.8) Se considera también que esta inmigración le dio nuevo ímpetu al nacionalismo de la comunidad chicana, pues a través de ella se han renovado los ideales de la comunidad. (Acuña 1976, p.155) Es por eso que en este capítulo incluimos los factores de inmigración que dan lugar a esta inclusión posterior de mexicanos en la comunidad chicana.

La historiografía chicana es de vital importancia para entender los rasgos étnicos fundacionales de la identidad chicana. Seleccionamos nuestras fuentes para este capítulo de entre la historiografía chicana del sudoeste norteamericano que surgió a fines de los años sesenta y principios de los setenta, además de otras fuentes mexicanas de historia. Para los historiadores chicanos, la historia chicana se divide en dos etapas. La primera de 1598 a 1848 y la segunda de 1848 hasta la primera década de 1970. En nuestra investigación abordamos este capítulo, conforme a la división y enfoque que da Juan Gómez Quiñónez.

3.1 La población mexicana en el norte de México de 1598 –1848

Para 1657, habían emigrado doscientos mil ingleses a América. En contraste, en tres siglos de colonización española, solo trescientos mil inmigrantes llegaron a América. Esto y el trato diferenciado de la población indígena, de entrada diferencia de manera importante la configuración étnica de las dos colonias; la primera como una sociedad inglesa con minorías

europas y la segunda como una sociedad indígena con minorías españolas y mestizas. (Mora v8,p.18)

Estas minorías, en el caso de la Nueva España, eran de origen español. Al contrario de los ingleses, los españoles desde los primeros conquistadores, tomaron esposas indias, estableciéndose con el tiempo una minoría mestiza, a la cual se le agregaron posteriormente africanos, como esclavos. Los españoles no eran ajenos ni a la mezcla racial ni a la cultural, pues ya en España habían existido ambas, debido a la numerosa población judía y los ocho siglos de ocupación árabe.

La conquista y colonización española del mundo, con ventaja de más de un siglo de la inglesa, también había necesitado de la justificación y ésta había sido la espiritual. El movimiento misionero de 1521 a 1555 fue el que pretendió responder a las preguntas acerca del derecho de España de someter a territorios indios bajo su dominio, acerca de si la conquista era una *guerra justa*; preguntas que sólo tuvieron respuestas conflictivas entre los diferentes intereses de la colonización.

España pregonó la *guerra justa* en la reconquista del territorio de la ocupación árabe, argumentando que era territorio español que se había perdido a infieles y por ende no les pertenecía legítimamente. Los indígenas no eran infieles en el mismo sentido, más bien eran considerados gentiles y como tales gozaban del derecho legítimo de la posesión de su tierra. Estas opiniones encontradas se debaten durante las primeras décadas de la colonización española y culminan con la terminación del sistema de la encomienda por el Consejo de Indias gracias a las gestiones de Bartolomé de Las Casas.

Los frailes de las órdenes monacales, agustinos, franciscanos y dominicanos, habían quedado fuera del Concordato que había concedido a la Corona Española el nombramiento directo de la jerarquía de la Iglesia lo cual los liberaba de estar bajo las órdenes de los

obispos en su misión evangelizadora. Ellos respondían directamente al Papado, autonomía que los dota de una gran libertad en su trato con los indígenas y a favor de ellos. Los primeros misioneros se dedicaron al estudio de las lenguas indígenas y tradujeron los principales textos religiosos a éstas. Argumentaban que los indios, al tener alma, no sólo tenían derecho a recibir los sacramentos si no también a otorgarlos, y propusieron un sacerdocio indígena, pues pensaban que a través de éste se podía llegar a la utopía buscada. (ortega y Medina p.46).

A partir de 1555 la Corona Española fue adquiriendo más control sobre éstas órdenes y desaparecen tanto la independencia de actuar en el proceso de evangelización, como muchas de las instituciones que los misioneros hubieron formado en la Nueva España para la educación y bienestar de los indígenas. Otro factor definitorio para las relaciones étnico-religiosas fueron las enfermedades europeas que diezmaron la población indígena de tal manera que muchas de las grandes iglesias franciscanas y dominicas que los frailes hacen construir alrededor de los poblados indígenas quedan en desuso total y se abandonan en el siglo XVI. Al carecer del apoyo de las autoridades centrales, el decaimiento de éstas órdenes sobreviene a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Por primera vez se argumenta que los indígenas no pueden acceder al sacerdocio, pues son seres inferiores, se termina el estudio de las lenguas indígenas que emprendieron los primeros misioneros y se inicia el proceso de hispanización intensivo, hoy en día diríamos, por inmersión cultural. En 1767 se expulsan a los jesuitas y las misiones se secularizan totalmente en 1835, con la expulsión de los frailes. (Samora 1977, p.52)

Al contrario de la colonia inglesa, la Nueva España estaba fuertemente organizada alrededor de la figura centralizadora del virrey. Sin embargo, la gran distancia que separaba los territorios del norte de la capital propició que las ordenanzas que venían del centro, no siempre se cumplieran; repitiendo el patrón del centro con la metrópoli. Por lo tanto, aunque

gozaban de una relativa libertad, no tuvieron la facultad de autogobernarse. La sociedad colonial española estaba altamente jerarquizada y la categoría superior la ocupaban los nacidos en la metrópoli. Si bien fue, en su modalidad, una sociedad tan racista como la inglesa no fue excluyente en el sentido de ésta, pues incluía entre sus miembros a las castas, aunque algunas de estas estuvieran en la escala más baja de la sociedad, como fue el caso de los indios.

El gobierno de la Nueva España promovió las migraciones hacia el norte de la colonia tempranamente. Los primeros asentamientos fueron en Nuevo México en 1598, Texas en 1716 y en 1769, las Californias. En teoría, la colonización y / o conquista estaba controlada por reglamentos y especificidades para la organización y deslinde de los poblados; la migración de un gran número de personas hacia el norte fue motivada por razones económicas pues el trabajo en las minas y los ranchos era relativamente bien pagado. (Gómez Quiñónez p.27).

En todas las expediciones se llevaban tropas aztecas y tlaxcaltecas; en ocasiones a algunos tarascos y negros. Por lo tanto todos los nuevos asentamientos que iniciaron contaban con una población indígena que, numéricamente, era superior a la española. La mezcla interétnica e intercultural se fue dando desde el principio pues en el avance hacia los territorios del norte, se iban amalgamando varias tribus indígenas aisladas a los poblados que establecían los españoles, en un proceso de transculturación. El náhuatl se expandió del centro de México hacia el norte, pues un número significativo de españoles lo hablaba y exigía que las tribus con las que hacían contacto lo aprendieran (Forbes p.25) Para 1608 el náhuatl era la “lengua franca” de los pueblos indígenas de Durango, Zacatecas Sinaloa y Coahuila llegando hasta Chihuahua en 1678, por medio de las misiones. Con el tiempo se les fueron agregando otras etnias locales como apaches, pimas, pueblo y otras; de manera que para 1840 ya estaban todos integrados en una comunidad sincrética, aunque bajo la hegemonía numérica y cultural de los

azteca-nahuas. Forbes nos relata que la “mexicanización” llegó a tal grado que en 1820-40 los apaches y los yaquis peleaban en nombre de Moctezuma y que la tribu pima ¹de Arizona se decía ser de origen azteca. (Ibid, p.74)

Las misiones religiosas fueron un elemento importante en el proceso de colonización del norte. El pacificar a los indios que se resistían era de beneficio para los intereses económicos de la Corona y se pensaba que un instrumento para lograr esto era la cristianización de los mismos. Franciscanos y jesuitas encabezaron esta empresa. (Samora y Vandel p.51)

En la colonización española del norte de la Nueva España, se usó el mismo modelo si bien con variables según la región; misiones, presidios, rancherías y pueblos. La corona española expidió dos tipos de mercedes, o concesiones de tierra: las comunales, que dotaban a la comunidad con montes y pastos y las individuales.

En términos generales las condiciones de los territorios del Norte eran de desabasto. Aunque producían ropa, calzado y varios enseres de casa, la producción no era suficiente y se tenía que importar del centro, a un costo muy elevado. Las primeras etapas fueron de gran penuria y de arduo trabajo para que los enclaves se afanzaran. Con el tiempo, la población aumentó y se expandió pero siempre estuvo expuesta a los embates de la resistencia, en particular de las tribus nómadas como los apaches y comanches, cuyas incursiones llegaron hasta Durango. Para 1810, los poblados entre San Antonio y Goliad ya habían sido diezmados considerablemente de población a causa de los ataques indios. (De León 1988, p.23)

Los territorios del Norte estaban ligados a la parte central norte del virreinato y la vida social y cultural se modeló a partir de los contactos con ésta: Coahuila con Tejas Nuevo León y Tamaulipas, Nuevo México con Sonora, Sinaloa y Jalisco. La cultura que introdujo la colonización de estos territorios, fue desde un principio una mezcla de la cultura ibérica y la

mesoamericana, predominando los rasgos indios en la cotidianidad y en los núcleos mayoritarios.² Llevaban consigo ocho soldados y dieciséis sirvientes indios:

“La fuerte influencia de las poblaciones indígenas locales con las cuales se amalgamaron la gran cantidad de pobladores mulatos y mestizos hizo más unidas y fuertes estas influencias mexicanas de la región centro-norte. . . la cultura creciente del mexicano y su identidad con variaciones regionales particulares era dominante en los pueblos indígenas locales, que habían pasado por un gran amalgamiento debido a la mexicanización forzada como parte continua de mestizaje.” (Gómez Quiñónez, p.28)

En 1595, la Corona española anunció formalmente su intención de crear el Reino de Nuevo México y abrió la licitación para tal empresa. Juan de Oñate, rico minero de la Nueva España, obtuvo la concesión. En 1598 partió con ochenta y tres carretas de víveres, siete mil cabezas de ganado, cuatrocientos soldados, y ciento tres familias. A fines de ese año se estableció el poblado de San Juan de los Caballeros, actualmente la Española.

Se encontraron ante terrenos sumamente áridos y con escasez de agua, por lo cual el uso del agua era comunal. Construyeron un sistema de irrigación que hacía uso de las técnicas españolas como las de los indios Pueblo. Todos recibían la misma cantidad de agua independientemente de su jerarquía. Un *consejo del agua* regulaba los derechos a la misma; las tierras de pastoreo eran comunales y no era costumbre el bardear las tierras. Cada colono era responsable de mantener a sus animales fuera de las tierras de cultivo. Los conflictos con los indios eran continuos.

Los españoles despojaron a los indios *pueblo* de sus tierras, para establecer grandes feudos; motivo por el cual enfrentaron varias rebeliones que culminaron en una guerra cruenta en 1599 al fin de la cual los *pueblo* fueron en su mayoría sometidos, castigados y obligados a trabajos forzados para los invasores. Sin embargo las incursiones de otros indígenas continuaron. En 1680 los indios *hopi* mataron a los misioneros y se refugiaron en las

montañas en donde a pesar de ser objeto de los ataques de los *comanches*, *apaches*, *navajos*, y *ute* lograron persistir hasta nuestros días. (Samora 1977,p.46) La mayoría de las mercedes otorgadas estaban lejos de los poblados por lo cual muchos de los pobladores iban cambiando sus lugares de residencia a los ranchos o haciendas en las tierras otorgadas.

Los altos rangos del ejército y el clero eran españoles, el resto de la población se componía de mestizos, indígenas y mulatos. (Forbes, p.74)) Eran éstos dos últimos los que se encargaban de todo el trabajo de los pueblos: construcción, minería, guías, cuidado del ganado y caballos. En 1630, Santa Fe tenía entre su población, 250 españoles o criollos que estaban al servicio del ejército. En 1640 este número desciende a 120, de los cuales entre 40 y 50 eran mestizos o mulatos; en 1680 un oficial español reportaba: “hay menos de cien ciudadanos que tienen algo de sangre española, incluyendo a mestizos y mulatos.” (Forbes, p.76))

A raíz de que no se hace ningún descubrimiento de minerales importante, Oñate regresa a la Nueva España en 1606, desilusionado y habiendo perdido toda su fortuna; la Corona española, pierde todo el interés en el territorio que no fuera que sirviera como “colchón” en contra de las incursiones de los indígenas provenientes del sur. A pesar de la nula rentabilidad de Nuevo México para la Corona, esta finalidad era de gran importancia para la viabilidad de las provincias del norte de la Nueva España como Coahuila, Sonora, Nuevo León y Tamaulipas en donde había asentamientos y poblados de mucha mayor importancia. Los habitantes de Nuevo México tuvieron que sobrellevar continuas guerras contra las treinta y tres naciones indígenas que los rodeaban, durante más de un siglo. Se ve entonces la importancia de establecer otros asentamientos al este y oeste de Nuevo México que junto con Nuevo México pudieran hacer frente a las tribus nómadas de la región. En Nuevo México las concesiones de tierra que se dieron fueron pocas en relación con la población, por lo que la estructura social permaneció con una rigidez semi-feudal, que se apoyó en el peonaje.

Sin embargo el proceso de lenta colonización y de crecimiento demográfico continuó de tal forma que para 1804 se calculaba la población de Nuevo México en 40 mil habitantes. En una noticia estadística presentada ante las cortes de Cádiz en 1812 se dice: "... no se hallan tampoco reducidos los habitantes del Nuevo México al infeliz estado de los que componen el virreinato mexicano. Gozan todos los pueblos de tierras bastantes para que sus vecinos se mantengan de la agricultura." (Cué Canovas, p.66) Una gran cantidad de carneros se exportaban al exterior y aún hasta México. Desde 1846 se extrajeron considerables cantidades de plata y carbón además de plomo, hierro y carbón.

A raíz de los cambios demográficos que significó la nula posibilidad de nuevas migraciones de españoles o criollos, los hijos mestizos de los soldados españoles pudieron acceder a puestos en el ejército. Para Forbes, fueron éstos los que poco a poco lograron establecerse en el poder, y al acceder a este, llamándose a sí mismos, *españoles*.³ (Forbes,p.75)

El gobierno de la Nueva España reacio a perder más hombres en los enfrentamientos armados con indios, decide enviar a los misioneros como adelantados pues éstos estaban más que dispuestos. El supuesto era que los misioneros pacificarían a los amerindios por medio de las conversiones, y acto seguido llegarían los colonos. En la práctica esto no rindió buenos resultados para el objetivo deseado. El jesuita Eusebio Francisco Kino de 1687 a 1700, estableció una cadena de misiones en Sonora y Arizona. Exploró gran parte de Arizona y del cauce del Río Colorado. Las misiones que estableció no sobrevivieron mucho tiempo pues el terreno era muy hostil; además de que la región era muy calurosa y árida, las tribus nómadas eran muy aguerridas en defender el derecho de sus tierras y muy difíciles de combatir. (Samora 1977,p.52) Hubo solo un puñado de colonizadores que se aventuraron a establecerse en esta región.

El sur de lo que hoy es Arizona pasó a ser parte del estado de Sonora hasta la adquisición del mismo por los Estados Unidos mediante la Venta de la Mesilla. En 1840 Tucson tenía alrededor de mil habitantes permanentes, españoles, mestizos, norteamericanos, indios nahuas, pimas, pápagos y apaches. Ya para esas épocas Sonora era una región conocida por su riqueza minera pero su aislamiento geográfico hacía difícil su acceso.

La presencia de los españoles en Tejas⁴ data de 1519, cuando Alfonso Alvarez de Pineda, explora la región desde Florida hasta Veracruz. Las primeras misiones se establecen durante el Siglo XVII por frailes franciscanos. Éstos tuvieron más éxito que los jesuitas en Arizona. La misión de Nuestra Señora de Guadalupe se estableció antes de 1680, pues hasta allí llegaron para refugiarse colonos que huían de la guerra con los Pueblo en Nuevo México. También fundaron el Paso en el Río Bravo, directamente en el camino que conducía a Nuevo México. De 1690 a 1730; se desplazaron hacia el este por las márgenes del Río Bravo, fundando una docena de misiones. La primera misión que establecieron fue la de San Francisco de las Tejas en 1690. Las misiones de Tejas fracasaron por el poco interés de la Colonia en apoyarlas tanto económicamente como con presidios. En este abandono, poco a poco se fueron acabando. (Samora 1977,p.52)

En 1716 llegaron los primeros colonos, que consistían en once familias, unos veinte soldados, y una docena de misioneros. La enorme mayoría de los colonos eran mestizos y de otras castas además de indios tlaxcaltecas, los cuales en este caso eran soldados. (De León 1982, p.19) En 1718, en otra expedición se construyó el presidio de San Antonio de Béxar, cerca de la misión. Al poco tiempo se establecieron colonos llegados de las islas Canarias. De 1740-1750 otra colonización se asienta en las márgenes del Río Bravo; sumándose a los colonos novo-mexicanos del Paso y estableciendo poblados extra legales, entre los cuales se encontraba Laredo. (De León 1982,p.20)

Al igual que en Nuevo México, llevaban consigo la tradición cultural del centro de la Nueva España y eran completamente ajenos a las costumbres de los indios de la región. Los tres núcleos más importantes en la vida de los colonos, eran: el presidio, la iglesia y el rancho. “...los patrones culturales persistieron porque los tejanos supieron compartir las estructuras familiares, las tradiciones habitacionales, los hábitos alimentarios, las devociones religiosas, los días de fiesta, la música, el lenguaje y las distinciones sociales.” (De León 1988,p.22)

Las rancherías y los barrios reflejaban los mismos patrones culturales de los poblados, pues un número importante de rancheros, pertenecían a la comunidad urbana. La urbanización siguió el mismo trazo de las ciudades del centro que ubicaba la iglesia, los ayuntamientos y algunos comercios alrededor de la plaza principal. En los pueblos, en donde el número de soldados era grande se unían en unión libre con las indias pues para casarse se requería el permiso del comandante del presidio. Cada pueblo tenía sus propiedades de uso comunal. El arriendo de las mismas servía para la renta municipal; además contaba con un ejido y tierras de pasto. La gente común habitaba en jacales, dentro de los barrios que se ubicaban generalmente, en las inmediaciones del presidio. La sociedad se componía de dos clases: ricos y pobres. “los primeros descendían de aquellos que emigraron de las islas Canarias en 1730, o de familias españolas que ocupaban altos puestos gubernamentales; mientras que los segundos descendían de los mestizos. Un pequeño grupo de familias nobles vivían en sus ranchos con numerosos sirvientes. Los jornaleros eran la principal fuerza de trabajo, y los más pobres. (De León 1982,p.22)

La mayor diversión eran los *fandangos* en las fincas y en las plazas, donde se bailaba y bebía, y los rodeos en donde los jornaleros y patrones hacían gala de su destreza en el manejo de caballos y ganado vacuno. Los municipios se encargaban de organizar las funciones sociales de los poblados; las fiestas patrias se empezaron a celebrar en 1825.

En el aspecto religioso, los tejanos no diferían mucho de los novo mexicanos, eran nominalmente católicos y celebraban todos los días de fiestas religiosas, que para la desaprobación de los sacerdotes, eran seguidas por el fandango. Para 1825 la Iglesia ya había dejado de tener una participación activa en la vida de la comunidad. Un observador anglo de la época decía que aunque los mexicanos siguieran formas externas y simbólicas de la religión, ésta era para ellos más que un principio moral, un hábito. Los tejanos hacían uso del folklore para encontrar respuestas a situaciones que les parecían incomprensibles; forjaron leyendas románticas acerca del territorio y leyendas fantasmagóricas, que se relataban en la noche, cuando los vecinos o las familias socializaban afuera de sus viviendas. (De León 1988,p.24)

En Tejas se establecieron un pequeño grupo de artesanos: herreros, carpinteros, sastres; otros se ganaban la vida transportando mercancías en carretas de bueyes a lo largo de la frontera. La independencia de México sólo afectó a algunos de las capas superiores, pero en general, la vida siguió igual. Entre 1821 y 1836, los tejanos no se vieron afectados por los eventos del Centro. La población de 1821 era alrededor de 2,240 personas, sin contar a los soldados y en 1836 había alcanzado más de 4,000. (De León p.24)

El último virrey de la Nueva España, Apodaca, fue el primero en dar permiso a extranjeros para colonizar Tejas en 1821, pues las cortes españolas, bajo la influencia del liberalismo, habían aprobado la legislación para este efecto; la concesión de Apodaca fue para Moisés Austin. Moisés Austin murió antes de hacer operativa la concesión que se le había concedido para la entrada de 300 familias, que presuntamente habían habitado la Luisiana, cuando ésta era posesión española, y ansiaban por retornar al dominio español. También presuntamente, estos colonos eran católicos y por ende querían vivir bajo un régimen católico. (Moyano p.75)

Aunque Moisés murió antes de poder llevar a los colonos a Tejas. La República Mexicana reconoció la concesión y la transfirió a su hijo, Esteban. En ese momento de la entrada de colonos, Tejas empieza un lento proceso de transculturación con los angloamericanos.

Los Jesuitas ya habían establecido misiones en Baja California desde 1697. En 1769 Junípero Serra, fraile franciscano, fundó la primera de veintiún misiones, que iban desde San Diego de Alcalá hasta Sonoma, en el norte de la Alta California. La docilidad de los indios y la fertilidad de la tierra contribuyó al florecimiento de las misiones en la Alta California. No únicamente fueron un gran éxito económico para los frailes y la Corona, sino que lograron un amplio margen de pacificación entre la población indígena. A diferencia de las misiones de Nuevo México y Tejas que se construían afuera de los asentamientos indígenas, estos misioneros reclutaban⁵ a los indígenas de las varias poblaciones y los llevaban a vivir dentro de los terrenos de la misión para cristianizarlos y como parte de la comunidad. Las misiones Californianas eran autosuficientes. En los telares se hacían las telas de la ropa, en talleres los muebles, el calzado, las velas, la herrería. Se suplían todas las necesidades de los habitantes de la misión. Los misioneros plantaron huertos de cítricos cuya producción excedía el consumo interno y exportaban los excedentes. Importaron la vid y desarrollaron una industria vinícola. Para 1834, el área total de que disfrutaban no excedía los diez mil acres y sin embargo esta tenía un valor aproximado de 78 millones de dólares, suma considerable en esa época. (McWilliams, 1964,p.33)

Sin embargo el éxito económico y evangelizador de este sistema no quiere decir que los misioneros no fueran extremadamente severos con los indios en algunos casos, pues los castigos por fugas o desobediencia, a menudo eran ejemplares y crueles. Sin embargo sí defendían a sus protegidos de ser utilizados como esclavos en las minas y haciendas de los

laicos. Entre 1769 y 1835, la población indígena de la región costera de la Alta California descendió aproximadamente de 70,000 a 15,000. Este descenso se debió en parte a las enfermedades nuevas traídas por los colonos, para las cuales los indios no tenían defensas. (Forbes p. 76)

En términos generales, en cada asentamiento la población nahua tenía su propia comunidad, llamada, por igual, *Analco*; pero en las Californias, los nahuas no formaron núcleos cerrados, sino que se mezclaron con las tribus del lugar dentro de las misiones. (Forbes p.70)

La exploración de California empezó en 1769, con la expedición de Gaspar de Portolá. Ésta estaba compuesta por sesenta y tres hombres entre los que había misioneros, soldados y arrieros. Acamparon al norte de San Diego en una región que llamaron La Brea, y siguieron por la costa hacia el norte buscando localizar un buen puerto natural. A pesar de las numerosas dificultades, especialmente la falta de alimentos, la expedición deja un pequeño asentamiento en Monterrey. En 1777 Juan de Anza, recorre desde Sonora hasta la bahía de San Francisco, en donde funda el poblado de Yerba Buena y en 1781 se funda el pueblo de Los Angeles. Estos poblados surgieron alrededor de las misiones y los presidios y estaban compuestos por españoles, indios, y negros; siendo la minoría, los españoles.

Respecto a la Alta California, también existe un mito alrededor de la época dorada del imperio español y los “californios”. Esta postura marca una división tajante para la provincia entre el periodo de la colonia y el de la república; argumentando que la vida idílica de las misiones y la nobleza española dio paso a la crueldad, el materialismo, y gobierno tiránico de los mexicanos. En esta tradición, los californios, son los españoles o criollos; separándose de los mestizos y de los indios, y esgrimiéndose como la aristocracia heredera de la nobleza española de California.

Otra escuela de pensamiento plantea que la verdadera “arcadia” emerge plenamente en la era mexicana, pues es cuando las élites del norte y sur de California, por fin acceden al poder político y económico que los eludió durante la colonia española. Esta plantea que al igual que el caso de Nuevo México, al no haber inmigración continua de españoles o criollos, la población casi en su totalidad era mestiza y mulata. Para el año de 1826, la “gente de razón” era aproximadamente 8,000; trescientos de ellos asentados en Monterrey, la capital. (Pitt p.2)

A pesar de la lejanía geográfica de la provincia, el liberalismo ya se había filtrado y con la llegada del primer gobernador mexicano, José María Echandía, se asienta con firmeza. Hombres como Mariano Vallejo, su sobrino Juan Bautista Alvarado y su primo José Castro organizan núcleos rebeldes de San Francisco a Los Angeles. La primera rebelión es en contra de la Iglesia cuando se rehusaron a pagar el diezmo. Para Leonard Pitt, éstos hombres eran parte de la generación de criollos y mestizos novo hispanos descontentos con el poder de los misioneros y con la hegemonía peninsular. Acogieron el liberalismo para terminar con ambas y encontraron en Echandía un apoyo ideológico. De esta manera, ya con la república, en poco tiempo muchos californios tuvieron el control de su gobierno a través de gobernaturas, alcaldías, juzgados y delegados al congreso mexicano.

En 1834, 1835 y 1836, tuvieron lugar varias revueltas en diferentes partes de la provincia en contra de los tres gobernadores que estuvieron en funciones. La última, dejó a la provincia en una situación de autonomía práctica sino oficial. Para 1846, cuando llega la primera expedición de Frémont, la secularización de las misiones había terminado con el poder de los frailes y la iglesia había dejado de tener influencia en el gobierno. Cuarenta y seis individuos controlaban el gobierno de la Alta California, la mayoría de los cuales eran terratenientes llegados después de la Independencia. (Pitt 1966, p. 6)

La secularización de las misiones, tuvo como consecuencias cambios importantes en la estructura social y económica de la provincia. La venta de las tierras de las misiones polarizó aún más la riqueza y la pobreza aumentando el poder de la élite y creando nuevos propietarios de grandes extensiones de tierra; los indígenas “emancipados”, se dispersaron entre la clase baja, o regresaron a sus rancherías; otros movilizaron a tribus rebeldes en oposición a los rancheros, de tal manera que los ranchos alrededor de San Diego tuvieron que ser abandonados por los ataques de los primeros.

Durante el período de la independencia se desarrolla un fenómeno divisorio a raíz de una nueva conciencia regional norte-sur. La capital se traslada de Monterrey a Los Angeles en 1835 y trae como consecuencia la amenaza de un conflicto armado entre las regiones que se resuelve con la repartición del poder entre José Castro de Monterrey y Pío Pico de Los Angeles. El primero controla el ejército, mientras el segundo se queda como gobernador. (Pitt 1966, p. 6)

Los extranjeros norteamericanos habían entrado periódicamente y aisladamente a la Alta California, a principios del Siglo XIX. Un grupo de rusos se asentó al norte de la bahía de San Francisco en 1812. Llegaron varias expediciones de traperos anglo americanos, y con más frecuencia las tripulaciones de los barcos balleneros hacían escala en los puertos. Los pocos anglo americanos que permanecieron en el territorio, migraron hacia las ciudades más grandes, en particular San Francisco. La mayor parte de estos inmigrantes se casaron con mujeres californianas, adoptaron el catolicismo y en algunos casos nombres hispanos. “Pronto se asimilaron a la sociedad mexicana y no tuvieron ninguna parte en la invasión norteamericana.” (Samora 1977,p.76)

La generalidad de la descripción de la cultura de la Alta California, proveniente de fuentes norteamericanas, elude una descripción detallada. Culturalmente, los californios

repetían el patrón de cultura híbrida de las otras regiones. Nuestras fuentes registran en particular la fuerza de la tradición familiar y del patriarcado de las élites. Al igual que en Tejas, con la secularización de las misiones el catolicismo se asumía con laxitud.

Leonard Pitt, al que Rodolfo Acuña, llama el mejor historiador de California, nos dice que la orientación de los Californios era hacia el presente, no el pasado y no el futuro; estaban dispuestos a trabajar arduamente, pero siempre por las diversiones que venían después: “Debido a una combinación de buen clima, vastas extensiones de tierra y mano de obra indígena este sistema de valores les funcionó. . . el futuro les llegó como golpe, y la preocupación anglo sajona por el trabajo, la ganancia, y el ahorro para el futuro siempre permaneció siendo un misterio para ellos.” Pitt agrega que los californios ejemplificaban la tendencia de los Latino Americanos a terminar una jornada de trabajo con alguna diversión. Estas podían ser formales o informales, días de fiesta religiosa o fandangos que se organizaban espontáneamente. Lo mismo sucedía con las peleas de gallos y corridas de toros y carreras de caballos.

Durante la guerra de independencia, la parte centro-norte desempeñó un papel importante pero esto no quiere decir que las remotas regiones del norte no fueran afectadas durante este proceso. En todos los territorios del norte, el ejército estaba en manos de oficiales simpatizantes de la gesta independentista. Gómez Quiñónez nos dice que los efectos de esta contienda no fueron igual para las diferentes regiones del norte. En Tejas, en 1813, se rebelaron dos mil habitantes en contra del ejército real, depusieron al gobernador, declararon la independencia de España, y se afirmaron como un estado de la República Mexicana. En Nuevo México el movimiento pasó casi desapercibido.

Los residentes de los territorios del norte, desde el punto de vista político se consideraban a sí mismos como mexicanos y ciudadanos de la nueva república. En este

mismo periodo, en 1831, la república Mexicana hace efectiva la ciudadanía de todos los indígenas que se encontraran en su territorio, lo cual fue causa posteriormente de innumerables problemas con los Estados Unidos. Después del período de independencia, existió en estas regiones el mismo partidatismo que se dió en el centro entre liberales y conservadores. Las élites en particular tenían mucho que ganar con la República, pues dado el rigor de la jerarquización social, resentían la hegemonía española y las restricciones comerciales a las que estaban sujetos. Juan Bautista Alvarado, en 1876, ante la pregunta de un norteamericano acerca del por qué habían luchado tanto en la defensa contra la invasión estadounidense, le responde que dada la condición adversa en la que se habían desarrollado sus vidas, ellos amaban a su país entrañablemente pues sólo con grandes sacrificios habían podido mantenerse a un nivel contemporáneo de civilización. (Pitt p.13)

El nuevo gobierno liberalizó el comercio, y la entrada de extranjeros. Gómez Quiñónez, afirma que el estado mexicano no se percataba del peligro que significaba el dejar entrar a extranjeros y dejar el comercio en sus manos. De hecho sí hubo funcionarios del gobierno mexicano que se percataron de la amenaza del expansionismo estadounidense y se trató de detener sobretodo el comercio, revocando en 1830 la dispensa de aranceles y exigiendo pasaporte de los que se internaban en territorio mexicano. A pesar de esto, al no tener los medios de hacer efectivas estas medidas, el tránsito y contrabando siguieron igual.

Hietala nos dice que entre 1821 y 1846 muchos mexicanos en posiciones de influencia, modificaron su visión de los Estados Unidos en la medida en que concientizaron los prejuicios racistas y etnocéntricos; el respeto inicial o por lo menos la ambivalencia dio paso a la animosidad que culminó en un extenso sentimiento antiamericano en la población y en 1846 en una disposición de ir a la guerra:

“ Los mexicanos no tardaron mucho en discernir la similitud de las actitudes de los angloamericanos hacia los negros, indios y

mexicanos. Sabían que los angloamericanos justificaban el saqueo de tierras indígenas con la insistencia de que ellos les darían un mejor uso. Los estadounidenses utilizaron el mismo razonamiento para justificar su anhelo del territorio mexicano.” (Hietala 1990, p.153)

La distancia y el caos político y económico que se vivió en la Nueva España y después en la República durante el Siglo XIX, impedía una política coherente y sostenida hacia estos territorios a pesar de las voces que se alzaron para predecir los designios de los Estados Unidos, al negárseles una y otra vez la venta de estos territorios. En términos generales, las condiciones de los territorios del Norte eran de abandono; siendo Nuevo México el territorio más olvidado por la falta de comunicación.

Aunque la Independencia había abolido el sistema de castas, en la práctica los criollos eran la reducida élite económica y social mexicana y la sociedad permaneció bajo un sistema social muy teñido racialmente. El nivel superior de la élite se conformaba por los hacendados y comerciantes más importantes, la jerarquía católica, los propietarios de minas; debajo de estos estaban los hacendados medios, los altos oficiales militares, el clero y comerciantes medios. El grupo del siguiente nivel estaba compuesto por rancheros, pequeños comerciantes, clérigos y militares de rango inferior. La gran masa se formaba por peones de diferentes tipos, mineros, vaqueros y artesanos. Esta se encontraba excluida casi en su totalidad de la educación y de la vida política formal de la nación. En el nivel inferior se encontraban los indígenas no asimilados. (Gómez Quiñónez, p. 36)

Este sistema social se reprodujo en los territorios del norte, con las modificaciones que la poca migración causó en la configuración y la reproducción de las diferentes clases.

3.2 Primeros Contactos 1820-1846

Alejado como se encontraba Nuevo México del resto del país, su contacto con las otras provincias mexicanas, fue muy marginal. Esta marginación contribuyó a que padecieran no

sólo desabasto, sino que pagaran precios a veces 300 por ciento más altos que lo que se pagaba en Chihuahua, pues el gobierno de México conservó las alcabalas que se habían marcado en la colonia. Los productos norteamericanos, en términos generales, eran mucho más baratos.

Los primeros extranjeros en llegar a Nuevo México, alrededor de 1820, fueron los norteamericanos, más no por concesiones de tierra, sino como comerciantes. Estos buscaban expandir el comercio con Santa Fe y Chihuahua. Este comercio de hecho se había llevado a cabo desde la compra de Luisiana en 1803. El centro de estos intereses comerciales se encontraba en Taos. Charles Bent, el líder de los comerciantes estadounidenses al casarse con una mexicana, establece excelentes relaciones con la élite y los comerciantes mexicanos. A partir de 1826 los comerciantes estadounidenses de Nuevo México llegan a tener un comercio muy fructífero con Chihuahua, que les permite enriquecerse, mientras que el comercio con los indígenas, antes en manos de los mexicanos, pasa a ser monopolio de Bent. Los mutuos intereses de comerciantes estadounidenses y mexicanos acercaron a ambos de manera que algunos de éstos, mandaban a sus hijos a las escuelas parroquiales de Missouri. (Acuña 1988, p.57) A medida que el comercio tomaba mayores proporciones, el gobierno mexicano concedió grandes extensiones de tierra a los estadounidenses. Antes de la guerra de 1846, es el estado Mexicano el que restringe el paso a los estadounidenses al estado de Coahuila, exigiéndoles pasaporte, para poder controlar el comercio que en un noventa por ciento, estaba en sus manos.

Las élites de estadounidenses y mexicanos fueron los que propagaron el mito de que previa a la conquista armada, durante la guerra del '46, se hubo dado una conquista cultural, pues los novo-mexicanos ansiaban estar bajo la democracia estadounidense. (Moyano p.125) Acuña nos dice que durante todo el período mexicano, los novo mexicanos albergaban sentimientos anti-estadounidenses. Los monopolios del comercio de estos afectaron de

manera negativa a muchos mexicanos. El ser objeto de una invasión de 300 texanos divididos en seis compañías militares en 1840, reforzó su recelo. Los novo hispanos se movilizaron rápidamente y expulsaron a los texanos; éstos arguyeron en su defensa que la expedición tenía fines comerciales. Nuevo México carecía de soldados, y siempre tuvo que defenderse mediante milicias de lugareños. Estas milicias lograron expulsar a los texanos. Sin embargo durante 1842 y 1843 los texanos insistieron en su agresión, con una guerra de guerrillas, la cual tuvo amplios tintes de racismo. Durante estos eventos a Brent se le acusó de contrabando, robo y colusión con los texanos y se tuvo que refugiar en Arkansas.

En 1843, el Padre Antonio José Martínez, escribió una carta al centro, advirtiendo de la construcción de fuertes por los estadounidenses en las fronteras con Nuevo México, y quejándose de la política liberal de concesiones de tierra a los mismos. Como mencionamos brevemente, la influencia del pensamiento liberal en las Cortes Españolas había promovido que la Nueva España, cerrada al exterior por trescientos años, se abriera al comercio y a la inmigración. El gobierno de Iturbide promovió la colonización en Europa, pero sólo se logró que una pequeña colonia de alemanes se estableciera en Tejas.

Al reconocerle a Esteban Austin, en 1821, la concesión de Apodaca, las 300 familias que introdujo a Tejas fueron los primeros inmigrantes estadounidenses autorizados a asentarse en territorio mexicano. En enero de 1823 se pasó la primera ley de colonización, en esta se garantizaban la propiedad, la libertad, derechos civiles de los colonos; a cambio se exigía que fueran católicos, fieles a México y cultivaran las tierras concedidas. Se prohibió la compra-venta de esclavos y se exigió que los hijos de éstos se liberaran al cumplir catorce años. Al exigir el congreso estadounidense que las tierras a colonizar del oeste se pagaran al contado, entraron a Tejas cientos de colonos estadounidenses. Entre 1825-1834, sólo Austin introdujo por lo menos 1700 familias, extendiéndoles títulos de propiedad. La concesión de Austin fue

una de veinticinco que se otorgaron en este período, además de permisos a particulares. (Moyano p.71) Para 1830 los angloamericanos en Tejas eran alrededor de 20,000 anglos y 2000 esclavos. (Acuña p.23)

A los colonos estadounidenses les indignaba la condición impuesta de ser católicos pues lo consideraban como una muestra de intolerancia. No tomaban en cuenta que de donde venían sólo se toleraba el protestantismo "... el catolicismo les era sinónimo de servilismo, fanatismo, superstición y arbitrariedad. El pasado puritano de los colonos se rebelaba. Su actitud no era meramente económica, sino que obedecía a raíces históricas. "... los colonos que entraron a Tejas no tenían lazo alguno que los uniera con los mexicanos: ni costumbres, ni idioma, ni raza, ni religión, ni estructura económica." (Moyano 1987, p.73)

Trataremos brevemente las actitudes del pueblo mexicano de los territorios conquistados en la Guerra de 1846, por considerar pertinente quede establecido en qué medida colaboraron con los norteamericanos para ser parte de esa nación y en qué medida lucharon para que esto no ocurriera.

Angela Moyano, en su libro México y Estados Unidos: Origen de una Relación, da cuenta de que la mayoría de los historiadores anglo americanos, si es que tocan el tema, coinciden en que los mexicanos asentados en los territorios conquistados no opusieron gran resistencia a los invasores, ni regresaron a México al término de la guerra pues en realidad lo que querían era pertenecer a los Estados Unidos. Esto lo refieren particularmente en el caso de Nuevo México y California que fueron los territorios más aislados y a los cuales el gobierno central de México, no proporcionó ninguna ayuda militar. Estas versiones generalmente terminan el relato de la invasión a Nuevo México con la entrada del General Kearny a Santa Fe en agosto de 1846.

Armijo, el gobernador de Nuevo México se había retirado a Chihuahua y había dejado la plaza de Santa Fe por lo cual su toma se hizo sin gran resistencia y la rendición fue incondicional. Esta rendición constituye la base para afirmar que la voluntad de los residentes de Nuevo México era de pertenecer a los Estados Unidos por el gran aprecio que les merecían. “. . . sin embargo existen documentos que prueban lo superficial que es dicha conclusión. . .” en la proclama de Kearny al pueblo de Nuevo México al darse cuenta de que la resistencia seguía en pie “. . . demanda que aquellos que han dejado sus casas y han tomado las armas en contra de las tropas de los Estados Unidos regresen inmediatamente a ellas si no quieren ser considerados enemigos y traidores que merecen ser castigados y sus propiedades confiscadas.” (Moyano p.128) Esta declaración de Kearny era ilegal, pues Kearny no disponía de la autoridad ni para desposeer a los residentes novo mexicanos de su ciudadanía mexicana, ni de dotarlos de la norteamericana; única situación en la que podía haberlos sancionado por traición. Situación por la cual es posteriormente reprobado por el secretario de Guerra. Un residente norteamericano informa de otra realidad escribiéndole a su hermano “. . . me parece que hemos cometido un error al pensar que la gente de este territorio estaba dispuesta a aceptar el gobierno de los Estados Unidos. Se puede decir que ni uno solo está a gusto, y en cuanto yo puedo juzgar ni uno en cien está contento.” (Moyano,p.128) A raíz de este descontento el primer gobernador estadounidense de Nuevo México, Charles Benton, es asesinado en enero de 1847. En 1846 durante la ocupación norteamericana, Benton fue nombrado gobernador de Nuevo México. No queda claro el liderazgo del Padre Martínez en la rebelión que quitó la vida a Benton poco después de acceder al poder. (Acuña 1988,p.58)

Las insurrecciones se dieron continuamente, a pesar de la deserción de Armijo, hasta el fin de la guerra haciendo necesario que se enviaran refuerzos a las tropas invasoras. El coronel a cargo escribe al secretario de Guerra “. . . La opinión que los novo mexicanos están

bien predispuestos hacia el gobierno de los Estados Unidos es totalmente errónea. Todos los americanos en la región pueden ser víctimas del mismo destino que el gobernador Benton, excepto si se mantiene aquí una fuerza militar que los amedrente.” (Moyano, p.138)

La misma situación se presenta en la Alta California con una variante. Como hemos establecido, desde el virreinato habían llegado a las Californias diferentes tipos de estadounidenses que se habían casado principalmente con las hijas de los ricos californios formando una élite mezclada de comerciantes y terratenientes. Durante la invasión del comodoro Sloat en julio de 1846, tanto José Castro como Pío Pico abandonaron el territorio partiendo a Sonora. Sloat, al igual que Kearny en Nuevo México, lanzó una proclama que prometía protección de su gobierno y todos los derechos de ciudadanía, propiedad y religión a los que se acogieran a esta invasión sin resistencia. Ante el abandono de sus líderes no se organizó la resistencia sino hasta el 23 de septiembre, fecha en que se inició la resistencia en Los Angeles. Tomaron prisioneros a las tropas de Sloat y ocuparon Los Angeles y sus alrededores durante cuatro meses reorganizando el gobierno, eligiendo a José Flores como gobernador interino. A pesar de su falta de armamento y de que Kearny había llegado con refuerzos de Nuevo México, lograron hacer retroceder a las fuerzas que envió Stockton hasta Ensenada y mantener a Kearny fuera de Los Angeles. La superioridad de fuerzas y la falta de ayuda del Centro pudo más y en enero de 1847 fueron derrotados en La Mesa por las fuerzas combinadas de Stockton y Kearny. (Moyano p.142)

En la Alta California, las fuerzas de resistencia habían mantenido a Fremont en Monterrey, mas cuando éste se movilizó hacia el sur en ayuda de Stockton y Kearny, lo emboscaron y después de una cruenta batalla, fueron derrotados.

Acuña nos dice que la pérdida de California se debió al carácter de los californios, que habían dado grandes concesiones de tierra a estadounidenses, pues no los consideraron nunca

como enemigos, por lo cual no estaban preparados para lo que sobrevino. Poco antes de que estallara la guerra José Castro le ordenó a Fremont que abandonara el territorio, sin embargo éste había recibido instrucciones de Stockton de mantenerse cerca, pues se aproximaba el principio de la guerra y Fremont se mantuvo en el valle de Sacramento. Un grupo de estadounidenses del territorio se aglutinó alrededor de éste, y en junio de 1846 atacaron el fuerte de Sonoma, y declararon la república de la “bandera del oso”. Arrestaron al general Mariano Vallejo y a su hermano, los confinaron en el Fuerte Sutter y desataron una guerra de terror en la región.

3.2 La Leyenda Negra y la formación de estereotipos

Los ingleses racionalizan su colonización de Norte América con argumentos que atacan la empresa española, para justificar la bondad propia; ésta, expresada en la empresa de ganar indios al protestantismo y regenerar y liberar a los que habían caído en las redes del papismo español. Para los ingleses, el modo de difundir el cristianismo de los españoles era ilegítimo e ilegal; sin explicar en qué consistía la falla española, sino únicamente deteniéndose en lo corrompido del catolicismo romano y sus efectos destructivos sobre el carácter y comportamiento de los indios. La lógica era que se tenía que demostrar la depravación del sistema religioso y luego las depravaciones de su sistema administrativo y político; si se comprobaban éstos ser tan malos como se decía, Inglaterra se ganaba el derecho de permanencia natural y trascendental en América. (Ortega y Medina 1989, p.48) Se tenían que combatir la fórmula y método de evangelización *hispana papista*, término que abarcaba lo religioso y lo político. Más a pesar de esta retórica, fuera de algunos intentos mínimos y aislados de conversiones y como hemos comentado, no existió en realidad ninguna actividad proselitista importante entre la población indígena de las colonias inglesas.

Se apropiaron de las críticas de Fray Bartolomé de las Casas en su “Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias”, que fue traducido al inglés como “Las Crueldades Españolas”, para su guerra ideológica en contra de España, dejando fuera de toda interpretación las intenciones humanísticas y piadosas del Fraile y el propósito de éste de cambiar una realidad que se había vuelto incontrolable, mediante propuestas alternativas tanto a la colonización como a la evangelización. En su denuncia de la ambición y codicia de los conquistadores, Las Casas, sin querer, se convierte en coautor de la *Leyenda Negra*, al lado de Guillermo de Orange. La masacre española de los hugonotes de la Florida termina el círculo dándole legitimidad a la divulgación de la versión inglesa acerca de la inferioridad y crueldad innata de los españoles.

La pugna político-religiosa del Viejo Mundo salta al Nuevo en una nueva modalidad. En esta expansión de la *libertad reformada* o del *libre examen* estaba implícito el combate por la tierra señoreada por Satanás y sus servidores, españoles y franceses. El combate no se dio por las almas de los indígenas. Lo que destacó en su lugar fue la justificación de la combatividad de la colonización inglesa con la transferencia del estereotipo del español al indígena y con esta transferencia se aplicó el concepto de la *guerra justa* o la *guerra lícita del calvinismo en contra de los enemigos de Dios que impedían el progreso de sus elegidos*, y se procedió al lento genocidio.

La secularización o politización del proceso duraría dos siglos en la lucha por la extensión del *área de la libertad*. Este concepto se transfiere, *mutas mutandis*, en el siglo XIX, a la doctrina Monroe y al postulado del *Destino Manifiesto*. Con la inclusión del Darwinismo social en la secularización de la doctrina de la predestinación a finales del siglo XIX se utiliza una explicación pseudo científica de la superioridad de los angloamericanos; se mergen la retórica del calvinismo y de la ciencia para reivindicar la pureza racial como valor

moral supremo durante el siglo XIX. Con esta misma retórica se reivindica también el derecho incuestionable de actuar desde este código de superioridad en donde sea, al mismo tiempo que se racionaliza la deshumanización de los otros.

Tanto la retórica religiosa, con el discurso de la redención, como la retórica científica actúa sobre la conciencia de los angloamericanos desde sus primeras interacciones con los mexicanos. La creación de estereotipos permite el clasificar a los individuos en grupos con el supuesto de homogeneidad aunque, en la realidad, la composición de estos mismos grupo sea heterogénea. Así como los estereotipos de la “leyenda negra” se transfieren de lo religioso a lo racial y de los indios a los negros, estos fueron transferidos después a los mexicanos.

Stephen Austin lo expresa en varias ocasiones al decir que su única intención de colonizar Tejas era redimirla del estado salvaje en el que se encontraba: “...mi objeto, el solo y único deseo de mi ambición, desde que vi a Tejas, era redimirla de lo salvaje y poblarla con una gente inteligente, honorable e industriosa.” (De León. 1968, p.3)

En este supuesto de Austin está implícita la virtud del “orden”, virtud que exalta Benjamín Franklin y que se opone al “caos” en que los tejanos vivían. La interpretación del caos y del orden iba más allá de lo que éstos términos en sí mismos indican. Esta se daba desde el lugar de la raza y la religión. El caos connotaba lo salvaje, lo incivilizado, lo impuro, la piel oscura; el orden era la pureza y ésta era, como el mismo Franklin declaraba, la piel blanca. La guerra de Tejas de 1836 y la leyenda del Alamo y de la crueldad de Santa Anna; la derrota de éste en San Jacinto ayudan a dejar fijos en el imaginario popular angloamericano acerca del mexicano, el estereotipo que en su momento había sido del español, del indio y del negro: salvaje, cobarde, cruel y traicionero.

Las analogías con los negros se hacen no únicamente acerca del color sino también de aquellos rasgos de carácter identificados como pertenecientes a gente inferior. Se estereotipa

al mexicano como un ser indolente y degenerado moralmente; una amenaza para las mujeres blancas. Polarizadas con esta presunta indolencia se manejan la brutalidad y crueldad innatas que lo hacen capaz de las peores atrocidades; el pasivo e indolente mexicano se puede tornar en una bestia ante la menor provocación. A las mujeres se les define como sensuales, voluptuosas, promiscuas y prostituidas por sus propios hombres y con una marcada preferencia por los hombres anglos. (De León 1968, p.40)

Ya se adivinaba la transferencia del estereotipo a los mexicanos cuando el Congresista de Pennsylvania Charles Ingersoll, declara que los Estados Unidos siempre habían buscado el “civilizar, humanizar, y rescatar” a los salvajes exilados; y se refiere a los mestizos de las tierras fronterizas con los términos, antes reservados a los indígenas: “gente perezosa, supersticiosa, bruta, derramada en vastos espacios. . . críticamente necesitados de ser iluminados y regenerados.”⁶(Hietala 1985, p.151)

El primer postulado peyorativo, entonces, de los mexicanos es que pertenecían a una raza aparte. Son descritos como “gente de color” que provenían de una raza impura, “mongrel”.⁷ La raza india era considerada pagana, salvaje, depravada y primitiva; la española era impura al estar mezclada con africanos y judíos e impía al ser practicante del catolicismo, categorizado como *fanatismo supersticioso e ignorante*. Esta doble herencia, hacía a los mexicanos “ser esclavos del despotismo y la superstición”. (De León p.7)

Estos sentimientos están bien documentados; en uno de estos documentos quedan las palabras de John Calhoun al término de la guerra, cuando se discutía en el Congreso Norteamericano la absorción de todo México, que declara: “. . . nunca soñamos en incorporar a nuestra Unión más que la raza caucásica, la raza libre blanca.” (Moyano p.116)

En la construcción de esta imagen estereotipada del mexicano se da una deshumanización que de hecho ya se había dado con la población africana. Esto es tristemente

patente al referirse al mexicano como “un animal”. Algunos participantes estadounidenses de la guerra por la independencia de Tejas, manifestaron que se ofrecieron como voluntarios por pensar que “ podrían matar mexicanos con la misma facilidad con que habían matado venados, indios o guajolotes” (De León 1968, p.12)

Según Thomas Hietala para los expansionistas, eran lógicas las comparaciones entre los indígenas y los mexicanos, pues ambos pueblos aparecían ser inferiores a los angloamericanos y ambos eran los obstáculos para la adquisición y consolidación de un imperio continental. Además el mestizaje y el catolicismo mexicano, ante la visión racista de los angloamericanos protestantes, eran lo que había impedido que hubieran formado una sociedad progresista y democrática. Hietala plantea que la omnipresencia de los prejuicios raciales y etnocéntricos, impidió a los políticos estadounidenses el tratar a México como una nación merecedora del respeto que los Estados Unidos exigían en sus relaciones internacionales.

Una vez ganados los territorios del norte de México, el hacer esta diferenciación de raza permitió, en el marco de la ideología dominante, mantener un sistema de explotación de mano de obra así como un sistema social dual en los territorios conquistados. Los estereotipos facilitaron el no integrar a los mexicanos como parte constitutiva de una sociedad destinada a laborar en su propio beneficio; como seres marginados de este destino providencial, no requerían de un trato de igualdad, a pesar de que constituyeron la fuerza laboral que hizo posible el progreso de los nuevos dueños. “Llénales el estómago y dales un día soleado y no se preocuparán por comer mañana.” (De León p.30)

Las rebeliones que se suscitaron, como la de Juan Cortina en Tejas y Joaquín Murrieta en California, en protesta de los despojos de tierras y otros bienes después de la guerra, refuerzan el estereotipo del mexicano desleal y traicionero. La violencia como último recurso

no era aceptable ni para indios, ni negros, ni mexicanos. No les era atribuible ninguna cualidad por la defensa de su propiedad mas que el ser cobardes y traicioneros, imagen perpetuada por el mito de la defensa del Alamo.

Al ser el color un factor importante en la construcción de la identidad norteamericana, es uno de los factores más relevantes en la interacción que se da entre anglos y mexicanos en el siglo XIX. Esto se hace patente en la dicotomía que se hace acerca de la personalidad del mexicano y su lado “gentil”. Si por un lado se le considera extremadamente violento y cruel, a los de tez más clara se les describe como capaces de llevar una vida llena de encanto, calidez, y gracia. A través del contacto con los que se creían ser criollos, se hizo la distinción entre lo “español”, la clase alta y lo “mexicano”, la clase baja. (Mc Williams p.78) Después de la guerra de Tejas, la élite tejana se mezcla fácilmente con los anglos y entra por algún tiempo en su sociedad.

Este estereotipo positivo es el fundamento del mito alrededor de la herencia española de los territorios ganados en la guerra con México; mito que ha contribuido a la imagen degradada del mexicano mestizo. Como muchos otros mitos, este no es sustanciado por la realidad histórica, sin embargo sirve a la jerarquización racial que mantiene la imagen del mexicano con el estereotipo más negativo.

De los doce fundadores de la ciudad de Los Angeles, dos eran españoles, uno mestizo, dos negros, ocho mulatos y nueve indios. Sin embargo en diversas fechas se celebra la “fantasía de la hispanidad” de estos fundadores. “En todo el estado de California se propaga la idea de que los californios eran españoles que nada tenían que ver con el mestizaje. Todo lo que es español está revestido de categoría y todo lo que es mexicano de inferioridad. Tener éxito significa ser español. . . esta fantasía del pasado no solo es parte de California, se mantiene con sus variantes en Arizona, Tejas y Nuevo México”. (Mc Williams p.79)

La mayoría de los historiadores angloamericanos han contribuido a la institucionalización contemporánea del estereotipo cultural del mexicano. Mencionaremos solamente uno, por ser considerado por gran parte de la comunidad académica como la autoridad sobre la historia de Texas. En 1965 Leonard Webb, escribe del ranger texano:

“ Cuando lo vemos en su tarea cotidiana de mantener la ley, restaurar el orden y promover la paz –aún cuando sus métodos sean vigorosos- lo vemos en la posición correcta, un hombre solo entre una sociedad y sus enemigos.”

Contrasta con esto la descripción del mexicano:

“ Puede decirse sin calumniar que hay una vena de crueldad en la naturaleza del mexicano, o al menos así lo hace pensar la historia de Texas. Esta crueldad puede ser herencia de los españoles de la Inquisición; también puede e indudablemente debe ser atribuida parcialmente a la sangre india.” (Acuña 1976, p.57)

Carey McWilliams plantea que los estereotipos de indolencia, ignorancia, inferioridad racial y cultural han persistido aunque con la variante de que tanto las analogías, como las caracterizaciones de depravación y salvajismo como condiciones innatas de los mexicanos, ya no se manifiestan tan abiertamente, pero no por haber una percepción diferente, sino por la institucionalización de esta ideología y de los estereotipos. “Los mexicanos siguen siendo considerados como gente de color, lo cual significa inferiores; identificados socialmente con los negros y considerados no como una nacionalidad dentro de la raza blanca, sino como una raza aparte.” (Mc Williams 1968,p.80) Estas interpretaciones, como hemos podido observar en las descripciones de Webb, que es tan solo un ejemplo de entre la comunidad de historiadores angloamericanos, persistían abiertamente aún en la década de 1960.

3.3 Tratado de Guadalupe y la Población Mexicana

Los mexicanos que quedaron al norte de la frontera mexicana en lo que Cué Canovas llama *el México olvidado*, eran alrededor de 100,000. Según estimaciones hechas al

ratificarse el Tratado de Guadalupe en el Congreso Mexicano, permanecían en el estado de Texas 28,000 mexicanos; en Nuevo México 57,000; y en California 23,000.(Cué Canovas) La cultura de éstos había sido, por más de dos siglos en el caso de Nuevo México, y de un siglo en los de Tejas y California, una mezcla de la española y la mesoamericana, repitiendo los mismos patrones de cultura que se habían dado en el resto de la nación mexicana. A pesar de la posición de debilidad del estado Mexicano, los diplomáticos mexicanos que negociaron el Tratado hicieron lo imposible por no dejar desprotegidos a los ciudadanos mexicanos de los territorios perdidos a los Estados Unidos.

El Tratado de Guadalupe Hidalgo finaliza la guerra entre México y los Estados Unidos, el dos de febrero de 1848. Este fue aprobado por el senado de Estados Unidos en 18 de marzo del mismo año, con modificaciones aclaradas en un protocolo del 26 de mayo del año citado. La importancia del Tratado de Guadalupe para el pueblo chicano es que dicho tratado sigue estando vigente en la actualidad; las violaciones de los artículos ocho, nueve y diez por los Estados Unidos les afectaron directamente y sus derechos bajo el Tratado nunca han podido ser reivindicados. En los hechos el Tratado no fue respetado en casi ninguno de sus artículos, pero solo consideraremos los de mayor relevancia para la población mexicana.

Los delegados mexicanos consideraban que México había cumplido con su deber para los habitantes de los territorios perdidos, particularmente con el artículo VIII. Este expresa que los mexicanos establecidos en los territorios perdidos por México:

“podrán permanecer en donde ahora habitan, o trasladarse en cualquier tiempo a la República Mexicana. . . Los que prefieran permanecer en los indicados territorios podrán conservar el título y derechos de ciudadanos mexicanos o adquirir el título de ciudadanos de los Estados Unidos conservando en los indicados territorios los bienes que poseen, o enajenándolos y pasando su valor a donde les convenga, sin que por esto pueda exigírseles ningún género de contribución, gravamen o impuesto”. (Cué Canovas 1970 p.19)

Asimismo, estipula que aquellos que dentro del término de un año, no hubieran declarado su intención de conservar la nacionalidad mexicana, pasarían automáticamente a ser ciudadanos estadounidenses; las propiedades de todo género en los mismos territorios que pertenecieran a mexicanos no establecidos, serían respetadas inviolablemente y especificaba que los herederos de éstos y los mexicanos que adquirieran en el futuro dichas propiedades por contrato: “disfrutarán respecto de ellas tan amplia garantía, como si perteneciesen a ciudadanos de los Estados Unidos.” (op.cit. p.20)

La interpretación del gobierno mexicano fue que tenía el derecho implícito de mandar representantes para repatriar a aquellos que decidieran hacerlo. Se mandaron tres comisionados uno a Texas, otro a Nuevo México y otro a California.

El comisionado a Nuevo México, el gobernador de Chihuahua Ramón Ortiz, escribió que el gobernador de Nuevo México le dio un buen recibimiento y ofreció su cooperación para el proyecto que consistía en informar a los residentes mexicanos que el gobierno de México les otorgaba terrenos en México, los avíos necesarios para la agricultura y el transporte para toda la familia; pues el gobierno de México había destinado 200,000 pesos de los primeros tres millones que se pagaron por los territorios. En el primer condado que visitó, el de Bado, de mil familias residentes, más de novecientas decidieron regresar. Cuando estaba haciendo el registro en el siguiente condado, La Cañada, recibió un oficio del gobernador de Nuevo México que lo acusaba de agitador, y que le prohibía continuar con el registro. Ortiz se trasladó a Santa Fe y lo convenció de que la acusación era infundada y de que autorizara el envío de agentes mexicanos a registrar a los interesados en repatriarse. Según el reporte de Ortiz, en Santa Fe tres horas después de que aparecieran los avisos de repatriación había más de doscientas personas interesadas en registrarse. Ortiz fue llamado una vez más por el gobernador y éste le prohibió el uso de agentes para el registro, con la

justificación de que inquietaban a la gente y de que había recibido comunicación de todos los distritos quejándose de que desde la llegada del comisionado mexicano, toda la gente se negaba a obedecerles casi abiertamente. Ortiz, le pidió pusiera todo por escrito para comunicarlo al gobierno mexicano, cosa que se negó a hacer, así como a concederle otra entrevista. Se utilizó el periódico "El Republicano" de Santa Fe para anunciar que el plazo estaba por vencerse y que los que desearan repatriarse deberían registrarse en las prefecturas distritales, pero los prefectos se ausentaron de sus oficinas durante el tiempo restante. El mismo periódico se rehusó a publicar las listas de los que ya estaban registrados. (Moyano, p.182) A Ortiz no se le permitió regresar a Nuevo México.

El gobierno de México mandó una nota al ministro en Washington para que hiciera reclamaciones por la conducta del gobernador de Nuevo México por los obstáculos puestos a la labor del comisionado y sus agentes. La respuesta de Washington fue que los Estados Unidos nunca pensaron que el artículo VIII, incluyera el derecho de mandar comisionados. En ningún momento se adujo una violación por parte de México al Tratado. Sí se explicitó que el ministro de Guerra se oponía a que hubiera comisionados por que estaban sembrando confusión y rebelión. En una ironía del destino, el comisionado Ortiz consiguió llevar a un número de mexicanos a la comarca de la Mesilla, misma que sería vendida a los Estados Unidos después.

California estuvo en manos de autoridades militares y civiles desde julio de 1846, cuando el comodoro Sloat la declaró parte del territorio de Estados Unidos hasta 1850 cuando fue declarada estado de la Unión. El descubrimiento de ricas vetas de oro meses después de la firma del tratado, propició una situación caótica por la desenfrenada emigración de estadounidenses, mexicanos, chilenos y peruanos al territorio. La población del territorio se duplicó en pocos meses. En 1848, supuestamente *sólo* residían en California 15,000 no-

indios; en 1850 el censo federal de población contaba 93,000 no-indios y en 1852 260,000. El comisionado mexicano enviado a repatriar no encontró grandes núcleos entre los mexicanos interesados en repatriarse como había sido el caso de Nuevo México. (Samora 1977,p.112)

El artículo nueve, fue pactado para establecer que los mexicanos, que en dichos territorios no conservaran la ciudadanía mexicana, “serían incorporados en la Unión de los Estados Unidos y admitidos conforme a la Constitución de este país, al goce de la plenitud de sus derechos civiles”. En tanto serían mantenidos y protegidos en el uso de su libertad, de su propiedad y de los derechos civiles que tenían según las leyes mexicanas. Sus derechos políticos serían iguales a los de los habitantes de los otros territorios de los Estado Unidos y tan buenos como los de los habitantes de la Luisiana y las Floridas, cuando estas pasaron a ser parte de los Estados Unidos. De igual manera se garantizaban todas los derechos civiles de los eclesiásticos y las propiedades de las comunidades religiosas sin que ninguna pasara a ser propiedad del gobierno norteamericano.

El Senado de los Estados Unidos modificó este artículo sustituyéndolo letra por letra con el artículo III del tratado de Luisiana. El protocolo de mayo quedó redactado para decir lo siguiente: los mexicanos que no conservaran su ciudadanía mexicana serían incorporados a la Unión de los Estados Unidos y *se admitirían en un tiempo oportuno, a juicio del Congreso estadounidense, al goce de todos los derechos de ciudadanos de los Estados Unidos,*⁸ conforme a los principios de la Constitución, y entre tanto serían mantenidos y protegidos en el goce de su libertad y propiedad y asegurados en el libre ejercicio de su religión sin restricción alguna.

Los mexicanos que permanecieron, con el artículo nueve original, quedaban asegurados de todos los derechos de cuales gozaban los ciudadanos norteamericanos. Con el protocolo que lo sustituyó fueron despojados *de facto* del derecho del voto bajo la argucia de

que no accedían *automáticamente* a este derecho al permanecer en los Estados Unidos. Esto sucedió en las regiones de los territorios en que había poca población mexicana; donde la población era de escasos recursos, como en Texas, o en donde se convirtieron rápidamente en minoría, como en California, a pesar de que en el protocolo que se firmó para el canje de las ratificaciones, los delegados de los Estados Unidos hicieron constar por escrito que el Gobierno de los Estados Unidos al suprimir el artículo IX del tratado de Guadalupe y sustituirlo por el artículo III del tratado de la Luisiana:

“no ha pretendido disminuir en nada lo que estaba pactado por el artículo IX (acordado el 2 de febrero de 1848), a favor de los habitantes de territorios cedidos por México. . . todos los goces y garantías que en el orden civil, en el político y el religioso, tendrían los dichos habitantes en los territorios cedidos si hubiese subsistido el artículo IX del tratado, esos mismos sin diferencia alguna, tendrán garantía bajo el artículo que se ha substituido”. (Cué Canovas p.24)

El artículo X, que fue suprimido en su totalidad por el Senado norteamericano, aceptaba que todas las concesiones de tierras hechas por el gobierno mexicano y sus autoridades competentes en los territorios cedidos serían respetadas como válidas y con la misma extensión; mas los que no cumplieran con los requisitos de dichas concesiones, es decir con las obligaciones fiscales, tendrían un determinado plazo para hacerlo, pues de otra manera las concesiones serían anuladas.

La supresión de este artículo abrió el camino de anular las concesiones hechas en los territorios desde la época colonial y hasta la republica y quitó la oportunidad a los concesionarios de tierras de tratar de cumplir con las obligaciones fiscales en un plazo razonable, suspendidas durante la guerra, después de la firma de la paz.

Las más flagrantes violaciones al Tratado fueron respecto a la tenencia de la tierra. Los artículos VIII y el protocolo, que daba garantías a pesar de haberse suprimido el IX, garantizaba la legalidad de la propiedad. En California, las violaciones más frecuentes de los

derechos de los mexicanos estuvieron ligadas a la expulsión de sus tierras. Aunque en todos los territorios esto se dio en diferentes medidas, el caso de California fue el más abiertamente promovido por la legislación norteamericana.

La institucionalización del despojo de los derechos de los mexicanos no tardó en llegar. En 1850 California pasó una ley que hacía ilegal el trabajo de las minas para los extranjeros. Amparadas las autoridades californianas en esa ley, despojaron a todos los mexicanos de este derecho, pues se argumentó que no se podía saber cuáles eran oriundos de California y cuáles recién llegados por lo que *todos* los fundos de mexicanos eran ilegales, pues no tenían la licencia especial que la ley requería para que los extranjeros trabajaran en las minas. Esta disposición fue causa para que se desatara una gran violencia en los fundos mineros de los mexicanos, pues los estadounidenses los invadían con frecuentes asesinatos y linchamientos de los mineros mexicanos. Muchos se refugiaron en el sur de California en el pueblo de Sonora, a donde fueron perseguidos por los mineros anglos que quemaron el campo y lincharon a docenas de mexicanos. Algunos historiadores calculan que de 1860 a 1870 fueron linchados entre tres y cuatro mil de una población de diez mil. (Moyano p.192)

El gobierno de México nuevamente protestó ante Washington por estos agravios a los mexicanos y violaciones al Tratado. Al mismo tiempo solicitó a los gobiernos de Sonora y Sinaloa que recibieran a los que quisieran regresar, dotándolos de terrenos baldíos a crédito, o en el caso de que no pudieran hacerlo, recibirían una indemnización por parte del gobierno central. Ante la protesta el secretario de Estado contestó que los cargos eran indefinidos y que deberían presentarse ante las autoridades locales y sólo en el caso de que no fueran resueltos se podía recurrir al gobierno de Washington. Enfatizó la buena voluntad del gobierno de cumplir lo pactado y culpó del despojo al caos y confusión en que se encontraba California.

Muchos de los que llegaron buscando oro, después de un tiempo infructuoso decidieron dedicarse a la agricultura y reclamaban el derecho de ocupar las tierras improductivas, que en su mayoría pertenecían a los californios. Los ranchos, en su mayoría eran ganaderos y de grandes extensiones. Además de que existían tierras comunales de pastaje, el uso del agua también era comunal, por lo que no se acostumbraba a construir bardas alrededor de las propiedades. Esta costumbre la interpretaron los recién llegados como significativo de que las tierras eran baldías y se podían ocupar. El hecho de que en el norte de California, la población “yankee” pronto superara a la de los californios fue otro factor de desventaja.

Julián Samora en su libro A History of the Mexican American People relata que la Ley Sobre la Cesión de Tierras de 1851 que ordenaba a todos los propietarios someter sus títulos de propiedad ante un juicio de verificación fue el golpe definitivo para apropiarse de la tierra de los californios. La presentación tenía como plazo el término de dos años, y de no hacerlo perdían todo el derecho a las propiedades. Las tierras cuyos títulos no eran verificados, pasaban a ser propiedad del gobierno norteamericano, que paso seguido las subastó. Hubo muchos californios que, ante la invasión, huyeron a Sonora y que creyéndose amparados por los artículos ocho y el protocolo de mayo permanecieron un largo tiempo allí y no se enteraron de esta disposición por lo que automáticamente perdieron sus tierras. En 1856 se aprobó otra ley estatal que protegía los derechos de los invasores de tierra improductivas; en 1870 la ley que exigía que todos cercaran su propiedad, eliminando las tierras de pastar comunales. En 1886 la suprema Corte del estado de California reconoció la Ley de los Derechos de Agua, que declaraba que la propiedad del agua es un derecho individual y no comunal. Estas medidas atentaban contra la existencia misma de los rancheros, pues la

viabilidad de su estructura económica dependía de poder mantener vigente su modo de producción.

Aún en el casos en los que había reconocimiento de las mercedes, este reconocimiento no se extendía a toda la propiedad, o gran parte de ésta ya había sido invadida por colonos norteamericanos, que a su vez se amparaban en el hecho de que la tierra estaba improductiva por lo que mientras seguían litigando iban perdiendo más y más extensión, y finalmente lo poco que les quedaba, lo tenían que vender a una fracción mínima de su valor, para pagar las deudas que habían incurrido en las largas batallas legales. Este fue el caso de varios personajes importantes como Pío Pico, Mariano Vallejo y Juan Bandini, que se habían sumado con beneplácito a la ocupación yankee, y que finalmente perdieron todas sus propiedades por las deudas legales que contrajeron en el proceso para que los tribunales norteamericanos les convalidaran sus mercedes. Sus casos no fueron la excepción. Uno de estos litigios, el del Rancho de San Antonio de la familia Peralta, que es ahora la ciudad de Oakland, no se definió en su contra sino hasta 1910. (Pitt 1966, p.84)

En términos generales en el sur de California se lograron más reconocimientos de las concesiones de tierra de los californios, en parte por que la población mexicana fue una mayoría por lo menos hasta 1870. La persecución de mexicanos en el norte, hizo que muchos se refugiaran en el sur. Llegaron también alemanes, franceses y estadounidenses que habían perdido interés en la búsqueda del oro y que buscaban establecerse allí. Esto no significa, sin embargo, que eventualmente no se repitiera el patrón de la pérdida de todas las concesiones de tierra.

3.4 Los acomodados, y las rebeliones

Las élites tejanas de 1836 y las de los territorios que pasaron a los Estados Unidos en 1848, herederas de la tradición racista-clasista española, usaron como estrategia para acceder

al “sueño americano” el distanciarse de su herencia mexicana y el abrigarse con la “fantasía española”.

La historia se repite con variantes en todos los territorios. Con el paso del tiempo y la pérdida de sus bienes se hicieron menos frecuentes en todos los territorios los matrimonios entre mexicanos y angloamericanos. Entre las primeras generaciones del encuentro entre las culturas mexicanas y angloamericanas, la cultura dominante mexicana transformó a algunos estadounidenses en “gringos mexicanizados”; posteriormente la nueva cultura creó una clase de “mexicanos agringados” de entre las capas sociales más altas que habían logrado conservar parte de sus recursos. (Pitt 1966, p.265) Estas tuvieron cierta aceptación por parte de ciertos núcleos de los angloamericanos, especialmente el político, dándole credibilidad al aforismo norteamericano: “el dinero blanquea”. En California, un apellido californiano prestigioso, acompañado de ciertos recursos daba entrada a una carrera política de las segundas y terceras generaciones. Los californios lograron mantener cierta presencia hasta 1880, cuando el haber decrecido dramáticamente los marginó de la política norteamericana.

Pitt nos relata que en Los Angeles en 1887 la población mexicana constituía solo el 10 por ciento de la población total y que una parte considerable de ésta se componía de pobladores que había inmigrado después de la guerra y eran indiferentes u hostiles a la política de los anglo americanos. Los californios al haberse distanciado de sus raíces culturales y raciales se distanciaron también de las realidades sociales y políticas de los nuevos mexicanos que consideraron inferiores por lo cual no llegaron a constituirse en un grupo con poder electoral. Con la afluencia migratoria del resto de los Estados Unidos de fines del siglo XIX y al convertirse los ranchos en pueblos, aprovecharon el auge de los bienes raíces, muchos fraccionaron sus propiedades y perdieron su presencia social en una nueva sociedad, a la cual no impresionaba un apellido “noble” español.

Los historiadores norteamericanos y observadores de la época atribuyeron este declinar a defectos mismos de los californios. Uno de ellos habla de la mano Providencial que castiga a los californios por su mal trato de la población indígena bajo su régimen. Otro nos dice:

“ Los primeros californios, habiendo vivido una vida indolente sin ninguna aspiración que no fuera la satisfacción de los requisitos inmediatos del día, naturalmente se quedaron detrás de sus sucesores, más enérgicos, y se empobrecieron y llegaron a desposeerse de sus fortunas, mientras permanecieron ociosos, como observadores de la actividad y la empresa del nuevo mundo que los rodeaba”. (Pitt 1966, p.277)

Los californios también hablaron de la Providencia, pero mantuvieron que a ésta contribuyó la malevolencia de los “yankees” y los mexicanos. Se percibieron a sí mismos no únicamente como víctimas de la guerra, la anexión y asimilación sino de la traición y de la represión aniquiladora. Pocos de ellos lograron por medio de grandes esfuerzos heredar a sus hijos algún residuo de las propiedades que habían poseído. Tampoco su calidad de vida mejoró moral o intelectualmente. El hacendado Mariano Vallejo, participante del intento de la independencia de California de 1848, en 1875 se lamentó de que la americanización de California, si bien pudo haber proporcionado algún beneficio a la agricultura y al comercio fue:

“... en gran detrimento de la población original. . . desmoralizada por el diario contacto con tantas y tan inmorales personas . . . una gran parte de la responsabilidad debe ser adjudicada a los gobiernos estatales y nacionales . . . Les pregunto, ¿qué ha hecho el gobierno estatal a favor de los californios a partir de la victoria sobre México? Pero ¿de qué nos sirve quejarnos? El mal está hecho y ya no hay ahora remedio”.(Pitt p.279)

En Nuevo México, la diferencia estribó en que las élites novo-mexicanas, a pesar de participar de la misma fantasía de la hispanidad que los californios, no desperdiciaron las posibilidades que les brindaba la mayoría de población mexicana y por ende en el sistema caciquil-político lograron ellos ser los “patronos” del electorado mexicano, mismo que les

permitió tener una presencia política, que aunque minoritaria, logró mantenerse hasta hoy. La historia tanto anglo americana como chicana de Nuevo México no resalta el alto nivel de brutalidad que se tuvo lugar en relación con California ni Texas.

Los habitantes del Valle Alto del río Bravo y los del norte de Nuevo México son los que lograron mantener más tiempo las instituciones y la cultura, por tener las raíces más profundas al ser los más numerosos de los territorios conquistados. La hostilidad de los anglos tendía a suavizarse al encontrarse en la minoría. Sin embargo, no fue únicamente la superioridad numérica sino también la habilidad de entrar al juego político lo que determinó que hubiera logros importantes en la conservación de la cultura e identidad en estas regiones. En Nuevo México se logró que el español fuera la lengua de la legislatura hasta 1859 y se evitó la implantación del sistema público de enseñanza hasta 1891. Ante la realidad de convertirse en estado, se elabora el proyecto de la constitución estatal mientras todavía se cuenta con una mayoría. La primera legislatura concede el mismo status al inglés que al español para asuntos oficiales; establece la preparación de maestros bilingües y prohíbe el establecimiento de escuelas angloamericanas segregadas. Al mismo tiempo se otorgan las escuelas parroquiales y los periódicos a grupos privados para lograr unidad y dirección cultural. (Maciel 1975, p.155)

Al igual que las expectativas de las élites mexicanas de 1836 a 1848, al pasar a pertenecer a los Estados Unidos, muchas de las expectativas de la masa mexicana y de inmigrantes posteriores no se cumplieron pues la discriminación racial-cultural y la persecución violenta de los mexicanos que demasiadas veces culminaba con linchamientos, persistieron hasta el siglo veinte.

La situación de la posguerra en Nuevo México tomó rumbos similares en cuanto a la invasión y el despojo de la tierra, sin el caos de la fiebre de oro. En 1863 del territorio original

se separaron alrededor de 15,000 metros cuadrados para crear el territorio de Arizona y 24,000 para acrecentar lo que sería el estado de Colorado. (Cué Canovas p.72)

La ley de 1883 sobre la legalización de invasiones de tierra, terminó por acabar con la posesión de las tierras de los mexicanos incluídas las de Arizona, Colorado y la Mesilla. Para el año de 1888, Antonio Joseph ante la Cámara de Representantes en Washington, reprochó el hecho que de más de mil títulos de propiedad españoles y mexicanos, no más de sesenta y uno se habían confirmado. Otro de sus reclamos fue que a pesar de que el artículo XI del Tratado de Guadalupe Hidalgo responsabilizaba al gobierno de los Estados Unidos de protegerlos de las incursiones indígenas, no lo había hecho y quedaban pendientes más de cinco millones de pesos de reclamaciones por daños de estas invasiones.⁹El tercer punto interesante que presentó Joseph fue que por tener una población mayoritariamente católica, se había diferido su entrada a la Unión de los Estados Unidos por más de cuarenta años. (Cué Canovas p.79)

La variante más importante del caso de Nuevo México fue la población mexicana mayoritaria. A pesar de conocerse como la “colonia olvidada” se estima que en 1850 había entre 50,000 y 75,000 mexicanos de una población de 100,000. Esta proporción se mantuvo por más de un siglo. (Pitt p.130) La vida en Nuevo México era muchos menos suntuaria y más lenta que en California. El gobierno por mucho tiempo y antes de la invasión, según Pitt, había permanecido estable, pequeño y se había desarrollado un sistema simbiótico caciquil-patronal. La clase alta o patronal mexicana controlaba casi toda la tierra y la clase trabajadora, el peonaje. Estos dos elementos constituían la base del poder social. La relación de la clase trabajadora hacia la clase patronal, era una de docilidad por lo que los patrones podían garantizar el voto de éstos a los caciques políticos angloamericanos. En tanto esto sucediera, estos últimos que eran el poder político, comercial y con el tiempo minero, protegían los

intereses de las clases altas mexicanas. Estas incluso llegaron a acceder al poder político y hasta fines del siglo XVIII se mantuvieron en los altos mandos del mismo. (Pitt p.131)

Acerca de Nuevo México el consenso de la historiografía chicana es que las injusticias han sido oscurecidas por el proceso de socialización, mediante el cual los novo mexicanos han llegado a aceptar mitos acerca del papel que han tenido en la vida económica, política y cultural. En particular el mito de que han sido asimilados a la nueva cultura como iguales y que han llegado a participar efectivamente en el proceso democrático, que no se sostiene ante la realidad de que una pequeña oligarquía angloamericana se estableció a expensas de la gran masa mexicana. (Acuña 1976, p.77)

La historia de Texas es, tal vez, la más cruenta de las élites mexicanas, por la sed de venganza de los anglos, por los hechos sangrientos que se dieron en el territorio a raíz de la Guerra de la independencia de Texas y posteriormente de la Guerra con México. Se puede decir que fueron las élites que perdieron más en el arreglo de acomodo que hicieron. El hecho de que a Tejas hayan ingresado colonos norteamericanos con esclavos negros y que en su relación con los mexicanos, hubieran desplazado todos sus prejuicios raciales, le dió a este estado un nivel de xenofobia y racismo perdurable, sin atenuantes.

El caso de Texas lo tenemos que abordar en dos etapas, a pesar de que hubo muy poca diferencia de procedimientos respecto al trato que se les dio a los mexicanos de los otros territorios. La primera es la de la República de Texas y anexión como estado de la Unión Americana y el segundo es el de la posguerra con México. Como al convertirse en estado en 1845, Texas se había adjudicado la jurisdicción de todas las tierras dentro de su territorio, en 1848 se declaró ajena al Tratado de Guadalupe Hidalgo y dueña de decidir el estatus de las propiedades y estatus político de los mexicanos residentes.

Con el declinar de la importancia económica de las élites fronterizas, las demarcaciones entre tejanos y anglo-texanos se dieron en agudos términos raciales. Los mexicanos eran considerados negros en las distinciones que se hacían en el sistema de transporte y de facilidades públicas entre “negros y blancos”.

Varios miembros de la élite tejana como Lorenzo de Zavala, Juan Seguín y José Antonio Navarro creyeron posible ser leales a la República de Texas y continuar siendo mexicanos culturalmente. Según David Montejano en su libro Anglos y Mexicanos en la Formación de Texas, 1836-1986, éstos interpretaron la rebelión texana como otra de las tantas rebeliones de federalistas en contra de centralistas y no como una separación cultural de México, pero a partir de 1836 el carácter de la alianza entre tejanos y anglos empezó a cambiar pues sobrevino de inmediato la erosión de la base terrateniente mexicana. Los ranchos ganaderos de los territorios costeros cerca del río Nueces, quedaron despoblados, al huir sus dueños hacia las ciudades del río Bravo. La República de Texas, entonces declaró propiedad pública el ganado de los mexicanos. Muchos de los exsoldados anglos se dedicaron al pillaje del ganado, no solo en la región sino más allá del río Nueces. Estos fueron los primeros en recibir el sobrenombre de “cowboys”. (Montejano p.42) A partir de la anexión y del fin de la guerra con México, los tribunales favorecían la confiscación o como en los otros territorios las intimidaciones y los costos legales hacían que los propietarios vendieran a una fracción de su valor real.

Entre 1837 y 1842, trece de los “compradores” más importantes de tierras adquirieron 547,429 hectáreas de 358 mexicanos y el capital monetario y de gobierno pasó a manos de anglos. Los soldados anglos, ávidos de tierras emprendieron una cruzada de venganza en contra de los mexicanos, sin discriminar entre los que habían participado a favor de la independencia y los que se habían opuesto: “ estos hombres que habían favorecido la

independencia, sufrieron desde el principio ... Muchos perdieron sus herencias, y todos perdieron su ideal: la República de Texas." (Montejano p. 40) En las regiones más cercanas a las colonias anglos de Austin y DeWitt, las comunidades mexicanas que no fueron sometidas, fueron expulsadas. La familia del aristócrata Martín de León "... al igual que otras familias leales fueron despojadas de sus casas, su tesoro, su ganado, sus caballos y sus tierras por un ejército de desafortunados, borrachos de guerra que asaltaron la ciudad de Victoria." (Montejano p.38) Juan Seguín, héroe de la batalla de San Jacinto, capitán del ejército de Texas, debido a las amenazas de muerte en contra de él y su familia, huyó a México en 1842; de igual manera Lorenzo de Zavala, miembro del primer gobierno de la República de Texas, eventualmente se refugió en México. Según el relato de un "canario", o trovador, para 1840 se habían ido por lo menos 200 familias mexicanas de San Antonio. (Ibidem)

Durante y después de la Guerra con México hubo una considerable repatriación de mexicanos que se establecieron en las ciudades de Paso del Norte, Guerrero, Mier, Camargo, Reynosa y Matamoros. Otros fundaron las ciudades de Nuevo Monterrey, ahora Nuevo Laredo, Mesilla y Guadalupe. A pesar de esto el sur y oeste de Texas siguió teniendo una población mayoritariamente mexicana. (Montejano p.43)

A raíz de la defensa de uno de sus exempleados, que era golpeado por un *sheriff*, Juan Nepomuceno Cortina fue acusado de intento de homicidio, huyó y logró reunir una fuerza de entre 500 y 600 hombres en rebeldía en contra de los anglos. Después de las guerras de Cortina, que se dieron entre 1859-1860 y 1873-1875 la amenaza de levantamientos y la importancia numérica de la población mexicana en esta región se favoreció un cambio de actitud en los anglos, que procedieron a establecer una política de "patronaje benevolente" con la masa inferior de mexicanos, como se había hecho en Nuevo México, con la diferencia de que en Texas, los patronos eran los anglos pues la base terrateniente mexicana ya había

sido exterminada. En términos generales, posteriormente los que pudieron acomodarse políticamente, lo hicieron dentro del Partido Demócrata.

De acuerdo a los reportajes de Frederick Olmstead, periodista del New York Times, que viajó por Texas entre 1855 y 1860, en 1820 había 25,000 mexicanos en el estado; 7,000 en la región superior del Nueces, 5,500 abajo del Nueces entre Laredo y el Bravo inferior, 8,500 en el oeste, (El Paso y Presidio) y una población flotante de 4,000; 120,000 anglos arriba del Nueces y 4,500 al sur y oeste del mismo. (Ibidem)

En el este del estado de Texas los asentamientos eran de anglos pues las concesiones no únicamente se dieron a Austin, sino a muchos más especuladores. El oeste y el sur de Texas, en particular el Valle del Río Grande fue la región que estaba más poblada por tejanos. La parte sudoeste por ser la más árida, no tenía gran atractivo para los colonos norteamericanos que se sostenían principalmente de la agricultura y la ganadería. Con pocas variaciones en esta región se dio la misma situación que en California. Pero aún partes del Valle fueron codiciadas por éstos. El Rancho King, conocido hoy como el rancho más grande de Texas, fue obtenido entre 1846 y 1852 por Charles Stillman y Richard King, por medio de compadrazgos políticos y corruptelas. A pesar del dictamen a favor de la concesión del Espíritu Santo a los dueños originales, lograron obtenerla mediante una compra, de la cual nunca recibió el pago la familia propietaria y el despojo de muchos medianos y pequeños propietarios tejanos, que se vieron impotentes ante las maniobras ilegales.

En 1857 se desató en Texas la “Guerra de las Carretas”. Los tejanos eran dueños de carretas de bueyes, que transportaban mercancía por valor de varios millones de dólares al año a lo largo de las poblaciones del Río Bravo y entre San Antonio Béxar y Chihuahua. Los texanos ansiosos de adueñarse del negocio los atacaban sistemáticamente y se robaban la mercancía. Varios tejanos fueron asesinados en estos ataques. Ante la protesta del gobierno de

México, y de los comerciantes texanos que ante el incremento de los precios del transporte se unieron a la protesta, los carreteros recibieron protección de tropas federales y resumieron sus rutas, pero fue por poco tiempo pues eventualmente las carretas fueron sustituidas por transportación marítima por el Río Bravo. En 1877 se desató la “guerra de la sal” en una mina de sal al este de El Paso. Durante años la mina fue trabajada por tejanos. Existía la costumbre de permitirles a los trabajadores llevarse sal para su consumo familiar, sin costo alguno. Al pasar la mina a ser propiedad de un anglo, éste decidió cobrar por esa sal. La nueva disposición fue recibida con hostilidad y amenazas entre mineros y patrón. Al matar el patrón a uno de los dirigentes de los mineros, éstos se rebelaron y en la revuelta murieron tres anglos y varios mexicanos.

La violencia no estuvo polarizada de un solo lado; ambos lados fueron responsables de la misma, pero según Samora no puede existir ninguna duda de que los México-americanos eran llevados a la situación extrema de recurrir a la violencia como último recurso al ser víctimas de una sociedad angloamericana discriminatoria y represiva que de súbito se volvió poderosa y numéricamente superior.

Carey McWilliams nos ilustra esto último con la visión de un contemporáneo de California:

“ Después de 1846 tuvo lugar una extraña metamorfosis en el carácter de las clases humildes de los nativos de California. . . antes de la conquista norteamericana eran un pueblo pacífico y satisfecho. No había entre ellos bandas de facinerosos. Los norteamericanos no solo tomaron posesión de su país y su gobierno sino que en muchos casos los despojaron de sus tierras ancestrales y sus propiedades personales. La injusticia causó resentimiento y con frecuencia fueron tratados por los elementos norteamericanos más rudos, como extraños, intrusos que no tenían derechos en su tierra natal.” (Mc Williams, p.151)

Esta situación de agravios y despojo motivó que surgieran personajes como Juan Nepomuceno Cortina, Gregorio Cortés en Texas, y Joaquín Murrieta en California, que buscaron reivindicar esos agravios por medio de la venganza violenta y que dieron pie a las leyendas de los *Bandidos Mexicanos*, azote de la gente decente, o los estadounidenses. Para los mexicanos, estos personajes se convirtieron en héroes y modelos de los que al ser vejados azotaban los caminos de los *gringos* en reivindicación de justicia. Cortina y Cortés, al igual que Murrieta reclamaban las arbitrariedades de la justicia estadounidense en contra de los mexicanos. Pero, por otro lado, estos personajes que persisten en los corridos y relatos de los chicanos, y que para algunos autores contemporáneos son los precursores del movimiento chicano, justificaron la respuesta violenta norteamericana. Se utilizaron tropas federales para perseguirlos, aunque en la mayoría de los casos no lo consiguieron, pero lo peor de estas guerras fue que se estableció en el sudoeste norteamericano la cultura del linchamiento de mexicanos con la justificación de que eran criminales que usaban la violencia para robar. (Acuña 1976, p.72)

Antes de la Guerra de 1846, y por algunas décadas después del Tratado de Guadalupe, acorde con el marco más amplio del *laissez-faire*, no hubo una política de restricción para los inmigrantes mexicanos. Sin embargo relativamente pocos mexicanos inmigraron a los Estados Unidos antes del siglo XX a pesar de no haber control en la frontera. (Acuña 1976, p.10) Además de la poca población de ambas fronteras, los mexicanos que habían permanecido del otro lado de la frontera en general vivían en un clima de fuerte odio racial por lo cual no se puede hablar de inmigración mexicana en este período, sino más bien de una permanencia de algunos y de un regreso forzado de otros en el intento de proteger sus pertenencias; y de incursiones filibusteras a México por parte de norteamericanos con ansias expansionistas. (Cué Canovas p.48)

3.5 La Revolución mexicana y el tiempo de la segregación

Para la gran mayoría de autores chicanos el mayor logro de la población que permaneció en los territorios conquistados fue la persistencia en la defensa de su identidad cultural. De acuerdo con este punto de vista la permanencia de ésta no se debió al acomodamiento y maniobras egoístas de los: “*Dones* míticos de una leyenda errante, sino a los hombres y mujeres que en su mayor parte eran la clase trabajadora.” (Castillo y Bustamante 1989, p. 148)

Aunque estamos totalmente de acuerdo con la afirmación de que las élites mexicanas no buscaron de manera consistente defender su identidad cultural, pensamos que la dinámica de la asimilación cultural la establece no sólo el contacto entre culturas sino de manera importante las relaciones de poder. El poder de la clase alta con todo lo que conllevaba propiedades, riqueza, privilegios y alianzas generó, por los intereses y el tiempo que fuera, la aceptación del angloamericano y les permitió a estas clases, en todos los territorios la posibilidad de un mayor acomodo positivo y una mayor asimilación. La aceptación o acomodo de los angloamericanos, mientras las fuerzas de poder estuviesen de lado de los mexicanos, se hizo patente con los matrimonios entre ellos y los mexicanos; con los negocios entre ambos; con las asociaciones políticas entre ambos; situaciones que se dieron aún cuando desde un principio el anglo americano se consideraba un ser superior, y cuando también a los ojos de los mexicanos, los *gringos* eran aventureros y comerciantes sin clase.

La segunda generación, los hijos de estos matrimonios, portaba, en la mayoría de los casos, ya un apellido sajón y es de suponer que en muchos, aunque conservaran el apellido español, por varias razones, se “emblanquecían”. Ambas circunstancias en 1848 eran pasaportes de aceptación a la incipiente sociedad angloamericana. Ambos tenían algo que el

otro buscaba, y así hubo un acomodo mutuo. No creemos que se haya simplemente tratado de una mayor capacidad de acomodo o de asimilación de las élites mexicanas.

En la conservación del lenguaje y de una cultura enfrentada ante otra con mayor poder, se dan muchos factores dinámicos y/o dialécticos que van más allá de la intencionalidad de la parte en desventaja. En aquellas regiones en donde los mexicanos eran una mayoría y los angloamericanos dependían de su trabajo, el patrón angloamericano establecía un sistema paternalista y los peones se acomodaron dándole su lealtad al patrón. En otros términos, las clases inferiores se acomodaron en el lugar que les asignaron los nuevos amos, que no era tan diferente del que habían ocupado con anterioridad; lo que tenían que ofrecer era su trabajo, y éste lo tenían que vender al precio que se les imponía pues aunque no la única, era la opción más viable; sin dejar de lado que no todo fue sumisión; que hubo otras opciones y que se usaron como la rebelión abierta, la participación tan importante de mexicanos en el movimiento laboral norteamericano y las huelgas agrícolas.

El primer elemento negativo que obró en contra de un mejor acomodo de los otros mexicanos fue la categorización racial como “no blancos”. Esta etiqueta, con todos los nefandos elementos de la “leyenda negra”, tuvo un apoyo contundente de la élite mexicana en el siglo XIX que buscaba su beneficio y que seguramente ignoraba que la “leyenda negra” también los incluía, por más españoles que hubieran sido. Era común entre las elites californianas el decirles a los anglos después de 1846: “... No somos tan diferentes, a ustedes no les gustan los mexicanos, pues a nosotros tampoco.” (Pitt 1966, p.7) Es difícil determinar si la sociedad norteamericana, fue llevada por las elites mexicanas o actuó en colusión con ellas para dicotomizar racialmente de manera maniquea a los mexicanos; dicotomización del todo falsa por la evidencia histórica de la composición racial de los colonos de los territorios del norte; que tampoco y de ninguna manera difiere de la composición racial de la

mayoría de los mexicanos entonces y hoy. Por lo que podemos observar esta dicotomización contribuyó a la dinámica del poder con enormes consecuencias estigmatizadoras que persisten hasta hoy en día.

Independientemente del grado de asimilación que buscaron los diferentes mexicanos, la cultura angloamericana, salvo en el primer momento, nunca los aceptó de buena gana, ni buscó y mucho menos permitió su asimilación; sí el sometimiento pues eran inaceptables como iguales. No podemos especular qué, de haber sido de otro modo, hubiera pasado culturalmente con las clases negativamente privilegiadas, mas en ambos casos, planteamos que las relaciones de poder fueron las determinantes en los procesos de asimilación y /o acomodo positivo o negativo de finales del siglo XIX y que son estas relaciones y el proceso de dicotomización y categorización racial lo que estableció el camino que tendrían que andar posteriormente todos los inmigrantes mexicanos.

Al fortalecerse la economía del oeste norteamericano a fines del siglo XIX, el trabajo se dividió según líneas económicas y socio-raciales. La contribución de los mexicanos con su mano de obra a la agroindustria, la construcción de ferrocarriles, la industrialización, la construcción de las ciudades del sudoeste fue de primer orden, pero la comunidad mexicana americana quedó desplazada económicamente, pues era la peor pagada.

En contra de grandes obstáculos, los líderes comunitarios trataron de proteger los intereses de la comunidad, mediante la actividad política, forense y periodística. Esto fue vital para la manutención de la cultura. En todas las regiones en donde había población mexicana se publicaban periódicos en español, que cumplían la doble función de informar de las disposiciones cívicas y de otra índole de los gobiernos federales y estatales y la de fortalecer el sentimiento de comunidad a través del lenguaje, noticias y actividades sociales de la comunidad, noticias de lo que acontecía en México. En las diversas regiones del sudoeste

norteamericano se desarrollaron sociedades mutualistas cuyos fines eran apoyos de diversa índole para los mexicanos. Se fundaron sindicatos diversos que buscaban proteger los intereses de los obreros mexicanos, pues les estaba vedada la entrada a los sindicatos gremiales norteamericanos. También se crearon clubes sociales, algunos que persisten hasta la fecha, en los cuales se organizaban los diversos festejos de las fechas más importantes nacionales así como religiosas; que los mantenían unidos a la cultura mexicana. No es el objetivo de este trabajo examinar las funciones de cada una de estas asociaciones, pero es importante destacar que todas ellas, al igual que la actividad periodística ayudaron a reafirmar el sentido cultural de la comunidad mexicana.

Hacia el fin del siglo XIX, muchos observadores angloamericanos predecían la desaparición de la población mexicana, pues ésta se había convertido en una población minoritaria exceptuando el Valle Alto y Bajo del Río Bravo. De hecho, esto pudo haber ocurrido, de no ser por el desplazamiento de la población mexicana durante el porfiriato y la ola migratoria de la Revolución Mexicana. El período de 1900-20 fue la etapa de la gran inmigración y la concentración en las grandes ciudades.

Acuña considera que para 1880 la zona fronteriza no contaba con la suficiente población para cumplir con la demanda norteamericana de mano de obra y que esto motivó la ola migratoria de 1910. (Acuña 1976, p.157) Además de este señalamiento, Mario Cardoso en su libro Mexican Emigrants to the United States, 1897-1931 nos hace notar que los orígenes de la migración mexicana a los Estados Unidos se encuentran en los cambios que introdujo el porfiriato al mercado laboral y a la tenencia de la tierra. Los factores de expulsión del sur y centro de México eran de tal magnitud que la migración al norte de México, región que el gobierno de Díaz buscaba colonizar con inmigración europea, empezó a tomar dimensiones masivas.

Con la *modernización del campo*, al ser tragados los ejidos por las haciendas, los campesinos que no se podían integrar al trabajo de la hacienda se vieron obligados a formar parte de la columna de trabajadores migrantes o jornaleros que eran contratados para las labores de plantación o cosecha. El altiplano, entonces como ahora, era la región más densamente poblada; una región en donde solo el 10% de la tierra era cultivable. En el resto del país la topografía hacía más difícil el cultivo de la tierra. Estados como Michoacán y Oaxaca, densamente poblados y con poca tierra cultivable, proveían la mayor fuente de trabajadores migrantes. Durante el Porfiriato los inmigrantes de estos estados constituían dos terceras partes de todos aquellos que se internaban a los Estados Unidos. (Cardoso 1980,p.9)

El incremento de la población incidió de manera importante en la migración. Entre 1875 y 1900 ésta se incrementó en un 50%. Este crecimiento proveía a los empleadores con un exceso de trabajadores, devaluando aún más el pago de la jornada. Los estados del norte eran punto de atracción para estos jornaleros pues la mayoría no obtenía ni siquiera la subsistencia con su trabajo. Para fines de siglo no existían ya *medieros al rajar* que pudieran obtener como ganancia la mitad de la cosecha sino *al quinto*. (Cardoso,p.4) Por otra parte el precio de los alimentos básicos subía al mismo ritmo que la población. El precio del maíz entre 1887 y 1903 subió un 50%. (Cardoso, p.9) El peón de la hacienda, en los mejores casos, lograba escapar también hacia el norte huyendo de la explotación y de los abusos del sistema hacendario. (Cardoso, p.5)

Otro factor de atracción de trabajadores migratorios del centro fue la construcción de líneas ferroviarias. A través de enganchadores y libremente se contrataban trabajadores para esta empresa que además ganaban aproximadamente un 30% más que en el centro. (Cardoso p.17) El nuevo sistema ferroviario posibilitó el crecimiento minero y la industria de exportaciones agrícolas del norte así como el desarrollo de otras industrias y el principio de un

éxodo del sur. (Cardoso p.14) Cuando se presentaba una situación de desempleo, estos trabajadores cruzaban a los Estados Unidos y así mantenían mejores condiciones de vida. A pesar de que para 1895 las líneas ferroviarias mexicanas que llegaban a la frontera se conectaban con las norteamericanas y que los cuarenta y ocho estados estaban conectados a estas, la migración de mexicanos siguió siendo principalmente de carácter temporal. A fines del Porfiriato, cientos de miles de trabajadores emigraron hacia el Norte de México en busca de mejores condiciones.

Podemos plantear entonces, que los factores de expulsión y atracción provenían en primer término del centro y en el segundo del norte de México y que esta dinámica fue la antesala de la migración a los Estados Unidos que vino después. Para 1900, las ciudades fronterizas eran centros de reclutamiento de trabajadores mexicanos itinerantes. Según Acuña, pocos mexicanos entraron a los Estados Unidos antes del Siglo XX, a pesar del nulo control fronterizo. Para 1900 la agroindustria y la economía mexicana ya estaban vinculadas en gran parte a los Estados Unidos y las ciudades fronterizas eran grandes centros de reclutamiento de trabajadores itinerantes. (Cardoso p.10)

La política migratoria de los Estados Unidos hacia los mexicanos, de hecho, fue una política de cierta excepción, hasta 1928. De ambos lados de la frontera se transitaba libremente, lo cual permitía que los pocos trabajadores mexicanos que pasaban a los Estados Unidos a trabajar transitaran libremente de un lado a otro de la frontera, respondiendo al flujo del mercado de mano de obra que en esta etapa temprana de las relaciones México-Estados Unidos se regulaba solo. Por lo mismo, los conflictos eran de orden local y tenían su origen principalmente en consideraciones raciales, particularmente en la frontera con el estado de Texas. Una de las razones por la cual no había obstáculos para el tránsito de los inmigrantes mexicanos había sido el juicio de la comisión Dillingham en el sentido de que los mexicanos

eran una inmigración benigna. El reporte de la Comisión Dillingham afirmaba que “la mayoría de mexicanos trabajaba en tierras que antes habían pertenecido a México, retornaban unos pocos meses después y ocupaban los trabajos más difíciles y peores pagados” pero que “eran menos deseables para quedarse permanentemente por sus pocas cualidades asimilativas”. (Acuña 1988, p.168)

Es evidente que también la percepción de los congresistas que favorecían la inmigración irrestricta y de los empleadores, era que el mexicano era “seguro”, en el sentido de que no amenazaba el modo de vida del “americano” pues además de ser el trabajador ideal, “trabajaba en condiciones de suma dificultad, exigía poco pago y regresaba al concluir su ciclo de trabajo”. (Acuña, 1976, p.167) Era entonces, favorable para los Estados Unidos mantener la frontera abierta por este acceso de mano de obra, que por otro lado no amenazaba con ubicarse permanentemente en Estados Unidos, sino que buscaba retornar a su país de origen. Era tan favorable para los agricultores que cuando se prohibió el trabajo contractual, la frontera se mantuvo abierta a los mexicanos, debido al cabildeo de los primeros.

Los censos de 1880 a 1910 indican el crecimiento de la población de origen mexicano en los estados del sudoeste norteamericano. La gran ola migratoria mexicana tuvo lugar entre 1910 y 1930, durante el período más intenso de la Revolución Mexicana. Es en esa coyuntura que cientos de miles de trabajadores mexicanos cruzaron la frontera para trabajos no calificados en el sudoeste norteamericano, especialmente en los rubros de minería y agricultura. Tan solo las minas de cobre en el sudoeste norteamericano en el período entre 1869 y 1909 se incrementaron de 3 a 180. (Cardoso 1980, p.19) Los censos de 1880-1910 nos indican el incremento registrado de los mexicanos en este período:

	1880	1890	1900	1910
Arizona	9330	11534	14171	29987
California	8648	7164	8086	32694
Nuevo México	5173	4504	6649	11918
Texas	43161	51559	71062	125016

(Mirandé 1985, p. 48)

La gran mayoría no entraron como refugiados políticos sin embargo se usaba el criterio de que se les permitía entrar como *trabajadores refugiados temporalmente que retornarían a su país*. Se estima que solo alrededor de quinientas personas recibieron el estatus de refugiados políticos. (Cardoso 1980, p.44)

La introducción de sistemas de irrigación instituyó la agricultura intensiva, en el estado de California y Texas. Esto fue otro factor de atracción pues al no haber una fuerza laboral nativa que pudiera cubrir las necesidades de mano de obra los agricultores norteamericanos dependían del trabajador mexicano.

En la primera década del siglo XX, los mexicanos se empezaron a desviar de sus áreas de trabajo tradicionales, llegando al centro de los Estados Unidos hasta Wyoming, como obreros no especializados y en gran parte siguiendo la ruta de los ferrocarriles en que trabajaban. Los intereses ferrocarriles facilitaban el transporte de mexicanos en las zonas fronterizas y los empresarios ferrocarrileros pagaban el transporte a los Estados Unidos aun cuando la contratación se hacía en contra de las leyes de inmigración norteamericana que prohibían el trabajo contractual de inmigrantes.

Durante la Primera Guerra Mundial se reclutaron un millón de hombres norteamericanos a las fuerzas armadas; el flujo de la inmigración europea se detuvo y se dejaron sentir las consecuencias de las exclusiones *nativistas* chinas y japonesas y de la Ley

restrictiva de 1917 en el mercado de trabajo de granjas, minas, ferrocarriles e industria en el sudoeste de los Estados Unidos. Esto intensificó la demanda de mano de obra barata. En 1916 entraron 56,000 mexicanos legalmente, en 1917 el número descendió a 31,000 debido a la ley. Ante las presiones de los agricultores y empresarios se dispensaron de las restricciones de prueba de alfabetismo, cuota de ingreso y cláusula de trabajo contractual a los trabajadores mexicanos agrarios hasta 1921, por el entonces Secretario del Trabajo Woodrow Wilson. Más de 72,000 entraron bajo esta dispensa. Las empresas ferrocarrileras peticionaron la entrada de 50,000 trabajadores para su industria y en 1918, la dispensa de la Secretaría del Trabajo se extendió al trabajo no agrario. (Cardoso, p.47)

Ya antes de la extensión de la dispensa el número de inmigrantes legales era tan grande que el Departamento del Trabajo había integrado una subestructura en toda la frontera para asignar a los recién llegados a los empleadores privados que solicitaban a los trabajadores. Incluso se estableció un consejo laboral en El Paso para todos estos intereses. Se establecieron requisitos mínimos para los trabajadores respecto a vivienda, higiene y tiempo de estancia. Estas medidas de control fracasaron, pues nunca se establecieron medidas para implementarlas o hacerlas operativas. Estos arreglos informales fueron el modelo precursor del Acuerdo de Braceros.

No hay un registro de los trabajadores indocumentados que pasaron a los Estados Unidos durante esos años. Sin embargo Carey McWilliams en su libro Ill Fares the Land: Migrants and Migratory Labor in the United States describe la situación de un:

“ejército de pizcadores de algodón en Texas, estado a donde acudían la mayor parte de los inmigrantes. Calcula que el viaje que hacían era alrededor de 3,200 kilómetros a lo redondo en busca de trabajo. “Desde el Valle inferior, (del río Bravo) en donde comienza la temporada, llegan inicialmente unos 25,000 braceros mexicanos migrantes. A medida que este ejército viaja por toda la región de Robston-Corpus Christie se unen a las filas unos 25,000 reclutas. Para cuando el ejército llega al centro de

Texas ha llegado a la suma de 250,000 o 300,000 kilómetros en busca de trabajo.” (Op. Cit., p.39)

En la década de los veinte se acrecentó el sentimiento anti-mexicano, ante el llamado “problema mexicano” o el *terror café*; el discurso excluyente que exigía su expulsión era similar al que se oponía a la *nueva inmigración*: la inmigración mexicana presentaba una amenaza para la civilización norteamericana. En las palabras del sociólogo Max Handman, “la sociedad norteamericana simplemente no tiene lugar para razas parcialmente de color.” (Montejano p. 224) Sin embargo en 1921 la presión de los grupos de la agro industria, lograron nuevamente que no se incluyeran en las restricciones a los mexicanos (Cardoso p.49) Ante el debate de la legislación migratoria en 1924 , tampoco escaparon los mexicanos de ser incluidos en el discurso acalorado de la inferioridad étnica por los elementos nativistas y laborales decididos a resolver “el problema mexicano”, pero pudieron más otra vez los agro-empresarios que lograron la exención de mexicanos del sistema de cuotas. Si se logró, el cierre de la frontera y pasar una disposición que creó la patrulla fronteriza, con el objetivo manifiesto de impedir la entrada de ciudadanos chinos por la vía de la frontera mexicana.

En la realidad, esta nueva institución impidió la entrada de gran número de mexicanos aplicando las cláusulas antes suspendidas, tanto con excesivo rigor así como discrecionalmente, cuando la demanda de mano de obra lo exigía. Los chinos expulsados en su mayoría permanecieron en México, mientras que otros emigraron a Canadá. De esta manera, con las exclusiones legales y la Patrulla Fronteriza se estableció lo que informalmente se llama la política de “ la puerta giratoria” que consiste en dejar pasar trabajadores indocumentados en épocas de necesidades laborales y deportarlos, cuando no hay estas exigencias.

La ley de 1924, instituyó como un requisito para los ciudadanos mexicanos los documentos de pasaporte y visa para entrar a los Estados Unidos. Esta ley excluía a todos

aquellos que tuvieran más de un 50% de sangre indígena. La obvia imposibilidad de implementar esta exclusión por los agentes de inmigración, hizo que se salvara el obstáculo clasificando a los mexicanos como “caucásicos” para razones migratorias. (Cardoso, p.129) Esta categorización no tuvo ningún efecto en las vidas de los México-americanos y debemos señalar que no sólo en los estados del sudoeste, sino en todos los lugares en donde había enclaves de mexicanos. La respuesta que da un miembro de la Cámara de Comercio de Chicago en 1924 a la pregunta de si racialmente los mexicanos eran blancos nos da la pauta: “No, no se consideran ser gente de color, pero sí se consideran ser gente inferior. ¿Se consideran ser blancos? Oh, no” (Riesler p.134)

Para 1928 eran escasas las visas otorgadas a mexicanos amparándose en las cláusulas que los convertían en posible “cargo público” aduciendo analfabetismo, y la prohibición del trabajo contractual. (Mirandé p.54)

En 1929, las necesidades del gobierno mexicano del reconocimiento por parte del estadounidense, lo llevó a negociar un acuerdo por medio del cual México se comprometió a limitar voluntariamente el número de pasaportes otorgados a mexicanos. (Riesler p.13) Ese mismo año se aprobó la ley que hizo ilegal el paso a los Estados Unidos sin documentos; resultando en el surgimiento de los *polleros*.

Durante la depresión se recrudecieron los sentimientos nativistas y los primeros en ser deportados fueron los mexicanos:

“. . .Era divulgada la creencia de que los norteamericanos les debían poco a los mexicanos y que la mejor solución para todos era devolverlos a su país. . . además de que las deportaciones eran coercitivas y forzadas había el programa de “*repatriacion voluntaria*”, que a pesar del nombre, también hacía uso de la intimidación y la coerción. El programa de la deportación y repatriación fue tan exitoso que se revirtió la migración masiva de la era previa. Oficialmente el número de excluidos fue de 300,000, pero lo más probable es que fuera de 500,000. El trabajador mexicano era el primero en ser despedido seguido por

el negro; muchos pasaron a ser cargo de la beneficencia pública y parte del programa " Operación Deportación". (Cardoso p.144) Cardoso y Mirandé, así como la mayoría de los autores chicanos consultados, consideran que el número de repatriados o deportados sería sólo como la mitad de los que estaban en los Estados Unidos y que esto señala tanto el fracaso del gobierno de los Estados Unidos como de los gobiernos revolucionarios, comprometidos con impedir la salida de sus conacionales, como de los posrevolucionarios de revertir los efectos de los factores de expulsión.

Aún en el caso de las repatriaciones forzosas y deportaciones, que se llevaron a cabo en todo el país y no solo en el suroeste, como generalmente se piensa, hubo intereses poderosos norteamericanos que se oponían a ellas, pues los estaban despojando de la mano de obra barata que les proporcionaban los inmigrantes mexicanos. (Cardoso p.144) Habría que pensar en ésto como un factor que incidió en el número de los que no fueron deportados.

A las primeras colonias de mexicanos del sudoeste y el midoeste norteamericano se sumaron e integraron en gran parte los inmigrantes del período de la revolución Mexicana. Ernesto Galarza en el libro Barrio Boy nos relata como vivió él esta integración.

"Para los mexicanos, el barrio era una colonia de refugiados. Conocimos familias de Chihuahua, Sonora, Jalisco y Durango. . . de donde quiera que hubieran venido y el tiempo que hubieran estado en los Estados Unidos, juntos, formábamos la colonia mexicana. Entre los años de nuestra llegada y la Primera Guerra Mundial, la colonia creció y se derramó hacia la parte baja del pueblo. Algunas familias se mudaron del otro lado de las vías del tren, cerca de las empacadoras y bodegas y del otro lado del río cerca de los huertos y los molinos de arroz. . . Atiborrada como estaba, la colonia siempre hizo lugar para estos *chicanos*, que era como llamábamos a un trabajador venido de México sin oficio. A los *chicanos* les gustaba identificarse como recién llegados *del macizo*, lo cual quería decir la solidez de la patria mexicana, y aunque hablaban *del macizo* con nostalgia, no regresaban a él, pero permanecían, a decir de ellos, *pura raza*. Y así sucedía que José y Gustavo traían a nuestra casa para comer y para conversar a trabajadores que eran *chicanos* recién llegados *del macizo* y como nosotros, *pura raza*. Como nosotros, habían llegado

primerito al barrio, en donde podían pedir una comida, comprar un par de overoles, y buscar trabajo en español. Nos traían noticias vagas de la revolución en la cual muchos habían peleado como villistas, maderistas, huertistas, o zapatistas. Sintiéndome maderista, yo me imaginaba a nuestros huéspedes *chicanos* como revolucionarios forjados en las batallas como yo.” (Galarza p.201)

De esta manera se sumaban a los barrios de manera pasajera o permanente, los recién llegados. Recibían apoyo de los ya establecidos y a su vez, *los chicanos* revitalizaban la cultura y la identidad para los que ya estaban o habían inmigrado antes que ellos. El hecho es que para los chicanos de éste período, *el macizo* era la patria, y la Revolución y la patria eran México.

La política americana durante las décadas del éxodo de México, no guardaba ningún interés para la mayoría de mexicanos. Ésta consideraba a México y no a los Estados Unidos su patria. Varios elementos explican esto: La gran mayoría de los inmigrantes guardaba la fantasía del exiliado y manifestaba tener el propósito de regresar a México; en dos décadas sobrepasaron numéricamente a la población que había quedado en los territorios perdidos. La cercanía y las vías de comunicación con el estado de Texas hicieron que este se convirtiera en el que habitaron el mayor número de mexicanos por mucho tiempo. (García 1981, p.178)

Algunos de los perseguidos políticos del régimen Porfirista emigraron a los Estados Unidos en donde continuaron su labor de oposición, mediante la actividad periodística y en algunos casos, como en el de los hermanos Flores Magón y Francisco I. Madero, planeando la revolución. Los mexicanos-texanos se manifestaban públicamente y de otras maneras a favor de la causa revolucionaria. Un estudio de estas contribuciones dice que en 1910 muchos trabajadores migratorios desempleados en Estados Unidos regresaron a México para enlistarse en el ejército de Madero; los mexicanos que tenían empleo contribuyeron con dinero. Los más afluyentes de la comunidad México-americana organizaban eventos en

donde se recaudaban fondos para hospitales y se proporcionaba cuidado a las madres y viudas de los enlistados. (García p.180)

Por otro lado, con el enrarecimiento de las relaciones entre México y Estados Unidos que culmina con la invasión norteamericana de Veracruz en 1914, se marca una división entre la comunidad México-americana, en la cual como ya señalamos, los inmigrantes de este período numéricamente doblan la población ya establecida.

Las autoridades norteamericanas estimaban que había un peligro de subversión por parte de la población mexicana en apoyo a México en el advenimiento de una escalada militar. Con el objeto de dejar clara su posición, los dirigentes más influyentes de la comunidad México-americana, se ofrecieron como mediadores entre el "establecimiento" angloamericano y los inmigrantes mexicanos. Formaron y entrenaron hombres para el patrullaje de los barrios mexicanos y para reclutarse en el ejército norteamericano en caso de ser necesario. En El Paso Texas, el líder de estos "regimientos", J.A. Escajeda declaró: "Aunque que nos dicen "mexicanos", no lo somos. Somos norteamericanos, nacidos y criados bajo las barras y las estrellas, y tan leales a ellas como cualquier otro norteamericano. Mucha gente en esta ciudad dice que si el Presidente Wilson se viera forzado a desembarcar tropas Americanas en tierra mexicana, nosotros nos levantaríamos en armas y causaríamos motines; pero muy al contrario, estamos listos a empeñar un fusil y marchar en las filas junto al soldado norteamericano de ascendencia anglo-sajona o celta." (García 1981, p.187)

Aunque nos parezcan similares algunos de los varios aspectos del rechazo cultural y racial hacia la *nueva inmigración* y hacia la comunidad mexicana, también hubo diferencias muy importantes que marcaron el patrón de su asimilación la sociedad angloamericana. El más importante fué la categorización racial. Esta trajo como consecuencia la segregación *quasi* permanente de la población México-americana, particularmente la de tez morena que no podía escapar de las formas más virulentas de la segregación.

En términos generales la desventaja económica y la discriminación social que forzaba a las comunidades mexicanas a vivir dentro del *barrio* en las tierras y viviendas más

baratas fueron los mismos factores que llevaron a los judíos, irlandeses, italianos y otras etnias a vivir dentro de los ghettos urbanos. Ambos fueron orillados a segregarse físicamente en el ghetto y en el barrio durante el proceso de urbanización de fines del siglo XIX y principios del XX. La diferencia entre ambos fue que los europeos pudieron mejorar sus condiciones laborales pues su calidad eventual de “blancos” les dio suficiente movilidad para salir de los ghettos.

Podríamos decir que la cultura México-americana estaba sitiada en esa época, pues el sistema separatista era lo que los obligaba a vivir en enclaves étnicos. La segregación *de facto* u obligada les impedía a la mayoría de los mexicanos la asimilación o la integración a la cultura anglocentrista. Esto los hacía más vulnerables y menos aptos para romper con los estereotipos, los bajos ingresos, la pobreza y el barrio. Llevaban a cuestras, al igual que los negros, el estigma del color. Por otro lado, entre barrio y barrio, ciudad y pueblo, los residentes iban y venían. La continua afluencia de nuevos inmigrantes mantenía estos enclaves siempre con vida cultural, pues el barrio no nada más era el anclaje de los recién llegados sino el lugar de residencia de muchas familias y el sitio en el que muchos se ganaban la vida.

En Texas y California este fenómeno se dio tanto en las ciudades como en las poblaciones granjeras:

“La separación era tan completa y absoluta que varios observadores han descrito la sociedad granjera como ‘una tipo de castas’. La noción de casta, tomada de un contexto social muy distinto no se adapta bien al tipo de la segregación Jim Crow de Estados Unidos; señala sin, embargo, el grado en que la conciencia de raza y privilegios que conlleva impregnaron la vida social de los granjeros.” (Montejano, p.196)

Aun en los casos en donde las familias mexicanas lograban una mayor afluencia económica, se les restringía, al igual que a los negros, a vivir en ciertas zonas. Se llegaban a

acuerdos y convenios internos de los propietarios o arrendadores para establecer en donde podían rentar o comprar los mexicanos. En 1915, en la ciudad de Los Angeles se encontró que las vecindades del barrio mexicano eran comparables a los peores ghettos de Manhattan, y que en Los Angeles los mexicanos eran los más pobres de todas las minorías, y sus condiciones de vivienda eran peores que las de los ghettos de los negros, chinos y japoneses en esa ciudad. (Castillo y Bustamante p.175)

Al estar segregados en los barrios, los niños no podían acceder a las escuelas públicas, que servían a las localidades en donde vivían los angloamericanos. En los mejores casos, las escuelas públicas que había para ellos, cuando las había, eran de una calidad muy inferior a las de los angloamericanos tanto en instalaciones físicas como en enseñanza:

“... La aparición de un sistema escolar mexicano nos indica que existían pautas bien definidas. . . la primera escuela “mexicana” se estableció en 1902 en Seguin Texas. . . para 1930 el 90% de las escuelas del sur de Texas practicaban la segregación. A principios de la década de 1940 existían escuelas para mexicanos en por lo menos 122 distritos escolares de 59 condados.” (Montejano 1991, p.198)

El fin de las escuelas públicas a las que asistían los niños mexicanos era que aprendieran inglés en programas de norteamericanización. “. . . muchos educadores eran bien intencionados e idealistas al perpetuar el mito de la mezcla de culturas en el paradigma del crisol étnico.” (Acuña, 1987,p.188)

Montejano nos propone que la segregación tenía como principal causa la estructura laboral; que con el fin del paternalismo y el advenimiento de contratos temporales se rompía el nexo personal y se requería de medios coercitivos de controles antidemocráticos para someter a la mano de obra mexicana. Aunque señala como parte de esta estructura la desconfianza racial, destaca que: “. . . Este elemento de anonimato y suspicacia era evidente en la ansiosa discusión pública sobre el lugar que debían ocupar los mexicanos en el suroeste

de Estados Unidos.” (Montejano p.199) Hacemos hincapié en estos factores, para hacer notar que la cultura de la segregación racial, el fantasma de la leyenda negra, secularizada con las teorías biológicas, se institucionaliza para las décadas 1930-1940 y hace de la segregación un “orden racional y natural.” (Montejano p.200)

¹ Coronado llamó a los indios no-nómadas indios pueblos, independientemente de las tribus a las que pertenecían. En Nuevo México se encontraban entre otras los pimas y los hopis.

² Aunque un puñado de nahuas, huyendo de la expedición de Coronado, llegaron a Nuevo México desde 1542, no fue sino hasta 1581 cuando misioneros franciscanos fundaron la primera misión, San Bartolomé. Se estableció en las afueras del poblado indígena sin interferir con éste, estableciendo el patrón de diseño que seguirían las misiones subsiguientes. Una vez construida la misión, los soldados retornaron al centro, y al poco tiempo los indios atacaron y destruyeron la misión, matando a los frailes.

³ Esta “hispanización” la llama Acuña *el mito de Nuevo México*. Según este mito, Nuevo México permaneció tan aislado de las demás provincias durante la colonia, que no hubo mestizaje. Para este autor las características de la región obligaron a los descendientes de los primeros colonizadores a vivir muy aislados del exterior por lo que se empiezan a llamar a ellos mismos “hispanoamericanos”, en la creencia de que descendían de los primeros colonizadores españoles.

⁴ Se utiliza la ortografía de Tejas para referirse al territorio mexicano y tejanos a sus habitantes y Texas, para la república y su subsiguiente anexión a los Estados Unidos; así como el vocablo californio para describir a los mexicanos radicados en la Alta y Baja California desde antes del ‘49.

⁵ A menudo eran obligados con métodos no tan gentiles.

⁶ No queremos dejar de lado este análisis sin hacer notar que también en esta etapa del expansionismo estadounidense hubo voces que sin alterar el discurso de la superioridad de la raza blanca argumentaban que el gobierno estadounidense tenía responsabilidades hacia la población indígena abogando para que se les concediera ciudadanía y para que a las reservaciones indígenas del oeste se les diera el carácter de territorio federal, se continuara la labor civilizadora y se les preparara para su incorporación como estado de la Unión. Por otro lado, el problema, según Thomas Mc Kenney, superintendente de Comercio Indígena y cabeza del Buró de Asuntos Indígenas de 1816 a 1830, era que ni la iglesia ni el estado habían podido elaborar la manera de “reformular ni civilizar a los indios, como una raza . . . no existe diferencia entre nosotros, salvo el color y la superioridad de nuestras ventajas”. (Hietala p.150) Dadas las condiciones de la época, esta era una postura, no solo aislada, sino poco realista. Prácticamente nadie compartía la idea de la igualdad de las razas. Pero a pesar de ser evidente la postura racial exclusivista y exclusionista, el discurso continuaba siendo el de que el gobierno federal podía e iba a proteger y a ayudar a los indios aglutinados en las reservaciones.

⁷ Término peyorativo que connota el producto de una mezcla entre varias razas de una especie; en particular se refiere a los perros callejeros. Entre los factores que operaban en contra de los mexicanos ocupaba un lugar importante el mestizaje, que en este caso significaba una impureza doble pues era la mezcla de dos razas impuras: la india y la española. Este etnocentrismo y racismo que en cierta manera era un discurso sin manifestaciones fatales para los mexicanos, encuentra su primera concretización en la guerra de Tejas y después en las invasiones del territorio mexicano durante la guerra con los Estados Unidos.

⁸ Subrayado de la autora

⁹ Estas reclamaciones fueron posteriormente trasladadas al gobierno mexicano por el estadounidense.

"Simplificamos el mundo con divisiones categóricas: blanco / negro, hombre / mujer, joven / viejo, latino / anglo aferrándonos a ellas a pesar de lo que nos indican nuestro intelecto y nuestros sentidos."

John Edgar Wideman

IV. CAPITULO CUATRO: La identidad chicana enmarcada en la lucha y la marginación

4.1 La violencia y el sueño americano

Como hemos señalado en los capítulos anteriores, la interacción entre los México-americanos y los estadounidenses en ocasiones ha estado marcada por episodios de violencia. En consecuencia, nos parece importante destacar el lugar que la violencia por parte de y en contra de grupos minoritarios ha ocupado en el desarrollo de los Estados Unidos. Autores como Daniel Bell, haciendo elisiones históricas, nos remiten a un supuesto desarrollo evolutivo, sin violencia, de los Estados Unidos; supuesto que ha propagado otro mito: el del *progreso pacífico* ya que no ha propiciado que haya una reevaluación histórica del lugar que ocupa la violencia socio-política en la evolución de la sociedad norteamericana y cómo ha influido este factor en la formación de los paradigmas estructurales.

La historiografía estadounidense, suponemos que con presuntos fines didácticos, ha dejado de lado el hecho de que los *padres fundadores* manifestaron abiertamente su convencimiento, no sólo de que las diferencias sociales y económicas existen sino que siempre existirán, y en mayor o menor medida aceptaron que estas diferencias sean generadoras de conflicto social. John Adams asumía que habría divisiones sociales en los Estados Unidos:

"No existe una providencia especial para los norteamericanos y su naturaleza es la misma que la de otros . . . los pueblos de todas las naciones se dividen naturalmente en dos clases, los caballeros y la gente común. . . la gran y perpetua distinción de las sociedades civilizadas ha sido el continuo conflicto entre los ricos que son pocos y los muchos que son pobres". (Hungtington p. 6)

Pensamos que esta omisión histórica es el punto de partida de lo que Samuel Hungtington -connotado politólogo estadounidense-, llama la *disonancia cognoscitiva*. Sin

embargo, haciendo también elisiones históricas y de manera simplista acota que a pesar de haber diferencias y conflictos, rara vez en el curso de la historia estadounidense se han polarizado los pobres en contra de los ricos.

Existe un patrón histórico de motines e insurrecciones en los Estados Unidos. Desde hace más de doscientos años han padecido serios episodios de violencia masiva relacionada con los objetivos políticos, sociales, y económicos de los grupos rebeldes. Ante estos episodios la reacción generalizada siempre ha sido de duda: ¿Cómo nos puede ocurrir esto a nosotros? Las respuestas también siempre han sido estereotipadas y particularizantes como la ignorancia, la pobreza, la cultura de vivir fuera del orden legal, la histeria colectiva. No se ha respondido examinando las imperativas del sistema social: el elitismo, la exclusión de las minorías políticas o la explotación económica; ni que como resultado de esta elisión histórica se hayan generado una serie de estereotipos raciales: el indio salvaje, el negro delincuente y drogadicto, el mexicano sumiso, pero al mismo tiempo delincuente no asimilable, el irlandés borracho e iracundo; todos ellos estereotipos en los cuales la violencia está integrada y que obvian una mayor explicación que tenga que recurrir a la estructura del sistema; pues otro supuesto del sistema estadounidense, el que subyace a la mencionada elisión histórica, es que las insurrecciones han sido no solo innecesarias sino inútiles.

Esta premisa es falaz, pues implicaría que la maquinaria política establecida ha permitido a los grupos de fuera o marginados moverse dentro de la escala del poder. Fuera de algunas inserciones simbólicas de individuos excepcionalmente audaces, oportunistas y/o talentosos, las instituciones norteamericanas no están diseñadas para facilitar la movilidad de los grupos de marginados. La mayoría de los grupos involucrados en la violencia masiva han recurrido a tal después de una larga historia de lucha, no violenta, infructuosa en la cual los mecanismos existentes no permiten la integración. (Rubinstein p.9)

La premisa también es falsa si se pretende que el orden establecido es autotransformante o que los grupos de poder van a usar o a compartir ese poder sin ser amenazados con violencia real o potencial. En el Siglo XVIII los motines de los granjeros en contra de las medidas fiscales fueron usadas por el grupo Jeffersoniano para crear un sistema de bi-partidismo en contra de los Federalistas. En el Siglo XIX el propósito separatista del Sur recurrió a la violencia y con la misma violencia el Norte terminó con el sistema y modo de vida sureño e impidió su secesión. El período de la reconstrucción radical emprendida por el norte en contra del sur, particularmente el Ku Kux Klan,¹ fue de singular violencia. (Ibid, p.10)

Sin embargo todos los paradigmas estructurales de los Estados Unidos, a pesar de reconocer la existencia de estas diferencias como posible génesis de conflictos, han sesgado la interpretación de esta posibilidad. Para poder calificar esta afirmación, examinaremos en términos generales el paradigma estructural prevaleciente hasta la década de los setenta y cómo asume la dialéctica de la violencia en los Estados Unidos.

El paradigma consensual está basado en la llamada *excepcionalidad* de los Estados Unidos: la abundancia de tierra, la falta del feudalismo, la abundancia de empleos, el sufragio masculino, el *ethos* Lockeano de libertad, igualdad e individualismo, y afirma que: "... en el sentido de los matices teológicos y políticos del término, se nos ha proveído de un don salvador que nos hace ejemplares para otras naciones." (Bell 1989,p.12) Según este autor estas características impidieron el desarrollo de la conciencia de clase y por lo tanto a pesar de que existen diferencias significativas en riqueza e ingresos, el consenso de la clase media ha prevalecido y los conflictos que se han dado se ubican dentro de un campo económico muy estrecho. Por lo tanto estas diferencias no se han constituido en la base de la escisión de la sociedad estadounidense. El mismo autor plantea que durante el proceso asimilatorio, el grupo tendería a perder cohesión como tal y sería incorporado a la gran clase media con el

resultado único en la historia, que sería el progreso pacífico sin conflictiva grupal; sin precisar de la violencia política, al contrario, siempre dentro de la transferencia pacífica del poder. Los autores del excepcionalismo y el consenso siempre han ubicado su teoría dentro de un contexto comparativo con otras sociedades.²

En las décadas de los cincuenta, y sesenta los historiadores y politólogos estadounidenses se volcaron sobre la ideología de la escuela del “consenso” planteando que los diversos grupos étnicos habían reconciliado sus diferencias pacíficamente, desdibujando las divisiones entre una multiplicidad de grupos económicos, sociales, políticos y étnicos. Se planteaba que el sistema funcionaba de modo tal que una gran cantidad de participantes o de grupos pudiera recibir su parte de poder, prosperidad y respeto. Como se puede notar, este paradigma y el del crisol étnico se sustentan mutuamente y ninguno examina las interconexiones de la violencia con la realidad y las de ésta con el paradigma. Hay una negación enfática a reconocer la violencia como parte de la realidad norteamericana, realidad o “modo de vida” que es únicamente identificada o identificable con el logro del “sueño americano”.

De este razonamiento deviene como consecuencia lógica que aquellos grupos que recurren a la violencia o a la protesta como estrategia para implementar cambios sociales aparezcan como elementos aberrantes en la historia estadounidense. En su momento este membrete se les adjudicó al afro-americano y posteriormente al México-americano en el sudoeste, por considerarlos ser los principales actores de disturbios sociales, dejando de lado todo análisis de los otros actores y de los vínculos de esta violencia con la violencia de la discriminación y la segregación que ocasionaron dichos disturbios. Sin embargo menor énfasis han tenido los diferentes disturbios de los granjeros y otra parte de la población blanca en contra de las políticas agrarias e impositivas y/o más recientemente aquellos en contra de la

guerra de Vietnam, y el reclutamiento forzoso. Significativamente, estos brotes de violencia, se abordan desde el enfoque de una realidad sistémica (la democracia) que posibilita la manifestación de la disidencia. Huntington define los motines blancos como fenómenos motivados por el idealismo de una juventud que exige el más estricto cumplimiento de los ideales del “credo”; con un tono de patronazgo tolerante, y nostálgico de que la juventud, como el idealismo del “credo”, es como una enfermedad que pasa con el tiempo.

Los amotinamientos en los ghettos negros son sujeto de otros tipos de interpretación. Con los membretes raciales vinieron las subsiguientes apreciaciones de los conservadores de que al no enmarcarse en el supuesto paradigma del progreso sin violencia, el negro no solo era sucio, flojo y sexualmente amoral sino endémicamente irrespetuoso de la ley; los liberales, por lo menos, trataron de explicarlo como consecuencia de la débil estructura familiar, la cultura de la pobreza y la discriminación racial. Pero de cualquier modo se asume por ambos que el sistema puede proveer a este grupo las oportunidades de éxito sin cambios institucionales radicales; que todo se puede resolver mediante programas de reforma y/o de seguridad pública. (Rubinstein, p.8)

Al insertar el mito del progreso pacífico en la historia americana, y desconocer las imperativas socio-económicas de las diferentes etapas y grupos de los Estados Unidos también se les proporciona a aquellos que se han insertado en la clase media la justificación de su auto segregación y rechazo de los grupos marginados, pues están absolutamente convencidos de que el éxito lo han logrado sin recurrir a la violencia; con la consiguiente descalificación de los que no lo han logrado, “ pudimos salir del ghetto sin violencia, y nos pudimos integrar al sueño americano pacíficamente, por lo tanto somos superiores a aquellos que no lo han hecho. . . Nadie nos ha dado nada, lo hemos ganado con nuestro esfuerzo.” (Ibid, p.18)

Con el convencimiento de que ellos llegaron a cumplir el *sueño del progreso pacífico*, piensan que todos tienen la oportunidad de lograrlo. Como ellos han arribado al éxito, la consecuencia lógica es que los Estados Unidos han arribado al éxito como sociedad. Para la clase media norteamericana, esta falacia se resuelve o se plasma en un error de grandes consecuencias, que Rubinstein llama trágico: la identificación de la realidad social americana con la fantasía del “sueño americano”.³ (Ibid. p.18)

4.1.1 La violencia y los grupos

La realidad es que no todos los que arribaron al *sueño americano* lo hicieron mediante el progreso pacífico. La realidad es que la mayoría de los grupos involucrados en la violencia masiva han recurrido a tal después de una larga historia de lucha no violenta infructuosa en la cual los mecanismos existentes no permitieron la integración. Por ende, agregaríamos, que las consecuencias del mito son mayores para las clases marginadas a quienes se les condiciona a identificar su marginación del sistema de oportunidades no únicamente por los estereotipos que les son aplicados sino por la premisa generalizada que la violencia es “*unamericana*” o no americana, “*alien*” o “ajena”.⁴

Por medio de esta premisa únicamente se busca en el grupo exógeno la génesis de la violencia: durante la Guerra Civil se achaca a agentes de la Confederación la violencia generada en el norte por el reclutamiento forzoso; los patrones empresariales consistentemente culpaban a agitadores “extranjeros” o sea a los “nuevos inmigrantes” de los problemas laborales o de ser conspiradores anarquistas. La sociedad en sí rechazaba la posibilidad de que un anarquista no fuera un criminal peligroso. Ese fue el caso de Sacco y Vanzetti en los años veinte y por lo que pagaron con su vida.

Existe una relación entre la dependencia económica del grupo y la violencia del mismo. El mismo escenario se repite dentro de la política, en donde la dependencia alimenta la

impotencia y ésta la dependencia, repitiéndose *ad infinitum* este círculo vicioso. El mito está dirigido a legitimar la autoridad, a desacreditar las manifestaciones catárticas de frustración y de ira acumulada de los grupos marginales y a permitir la supresión o la represión de la protesta al insistir que la violencia o rebelión se produce por individuos fuera de la ley; que la violencia es irracional o producto de la impaciencia o simplemente de la maldad. Esto sirve a la función tradicional de ayudar a la élite hegemónica a mantener su seguridad de poder en el conocimiento de que los de abajo merecen permanecer ahí; otra versión de la predestinación incondicional. Si la violencia amerita reformas legales que aminoren el descontento, esto sirve para mantener la dependencia de los marginados del poder y las manifestaciones de violencia sirven para fortalecer el aparato represivo del mismo. La resistencia al cambio del grupo establecido o del poder es un factor determinante del grado de violencia del grupo rebelde o contencioso; otro factor es la convergencia entre las características del grupo marginado y las necesidades de cambio del sistema político- económico. (Ibid, p.15) La diferencia entre la violencia racional o irracional o la distinción entre la violencia expresiva o instrumental es irrelevante para el aparato del poder.

La libertad, la prosperidad, la movilidad social y económica no se les dio cortesmente a los recién llegados, ni fueron siempre ganadas simplemente por su esfuerzo. A partir de la nueva migración las más de las veces se llegó a obtener un espacio político o laboral por medio de luchas violentas, tan violentas como la violencia de la estructura del poder por mantenerlos en su lugar. La mayoría de los grupos étnicos antes y después del *Nuevo Trato*⁵ participaron en movimientos sociales o políticos de rebelión.

Ninguna nación ha tenido una historia laboral tan sangrienta como los Estados Unidos. La transformación de las relaciones patronales-laborales fue motivo de que se dieran en los Estados Unidos los más sangrientos enfrentamientos que en ningún otro país; éstos en medio

de recesiones y de temores o de una paranoia, inducida o no, a una revolución. Los empresarios contrataban a pequeños ejércitos de diferentes grupos étnicos y raciales para romper los movimientos sindicales. El sindicato gremial *The American Federation of Labor* (AFL) usó dinamiteros para la obtención de sus fines. Después de los motines de las huelgas ferrocarrileras en 1877, los huelguistas angloamericanos lincharon indiscriminadamente a miembros de la población china – fueran trabajadores de los ferrocarriles o no- y poco después el líder del AFL, Samuel Gompers, cabildeó exitosamente para que se aprobara la ley de la exclusión china. Los angloamericanos fueron responsables de reclutar negros pobres para romper huelgas en los muelles neoyorkinos y de reclutar blancos pobres para pelear en el sur. En 1910-20 en el estado de Kentucky se llevó a cabo una guerra entre mineros deviniendo en grandes pérdidas materiales y humanas.

En los motines de 1863 la violencia irlandesa fue tanto comunal como anti-autoridad, atacaron oficinas federales, mataron policías, bomberos, y lincharon negros. Los grupos de irlandeses conocidos como los “Molly McGuires” se opusieron al reclutamiento forzoso de la Primera Guerra Mundial por considerarlo discriminatorio contra de ellos y organizaron motines en el sur de Boston. Los irlandeses tuvieron razones para atacar las oficinas de reclutamiento que administraban una ley injusta y discriminatoria, a las tiendas que los explotaba, a los policías que los reprimían, y a los negros que servían de esquirols y les quitaban sus medios de subsistencia. Sin embargo la explicación que la sociedad anglocéntrica dio de su conducta que eran “borrachos” y “paranoides”. Después de estos acontecimientos los irlandeses lograron y mantuvieron el control político por décadas mediante maquinarias políticas clientelares. Reproduciendo el mismo ciclo que habían padecido en 1930, una vez obtenido el poder, emplearon la violencia oficial para controlar los gobiernos locales y usaron a la policía en contra de otros grupos que buscaban ascender.

Los inmigrantes urbanos italianos se peleaban entre sí para controlar las calles y crearon, según Daniel Bell, el crimen organizado usando tácticas violentas. (Ibid, p.19) El autor no examina que estas eran más viables que las aceptadas evolutivas tanto para poder tener el control local como para avanzar económicamente. No sólo los italianos organizaron el crimen como *adendum* de sus esfuerzos de protegerse y subir en la escala económica. Entre los judíos e irlandeses hubo gangsters, anarquistas, comunistas, y políticos caciquiles.

Algunos grupos escalaron mucho y más fácilmente que otros sin distinción de recurrir a la violencia o no. Rubinstein explica la experiencia de varios de éstos dentro de un *continuum* de participación en conducta y actos violentos, esporádicos, rebeliones locales, membresía en pandillas locales y guerras pandilleras, hasta en la participación sostenida en rebeliones políticas y rebeliones armadas a nivel nacional; los norteños en la movilización masiva de la Guerra Civil, los sureños en la violencia legal y el terrorismo en contra de los negros, los afro-americanos a veces, participando en las luchas sindicales y otras como esquirols en contra de los huelguistas..

Ha habido diferentes modalidades de conductas violentas: los judíos participaron en guerras de pandillas, violencia laboral y disturbios callejeros locales, mas no en disturbios mayores; los sindicalistas en violencia laboral y disturbios locales, pero no a escala nacional; los negros en disturbios a escala nacional, pero no en terrorismo; los amerindios y sureños en terrorismo y movilizaciones paramilitares regionales.

El otro supuesto del mito del progreso pacífico es que las insurrecciones y la violencia han sido innecesarias e inútiles, lo cual tampoco se sustenta. Al no ser éste tema de este trabajo nos limitaremos a sugerir que de ser así, la sociedad estadounidense no tendría únicamente inserciones simbólicas de individuos de los grupos étnicos marginados, pues el sistema tendría los mecanismos políticos, educativos y sociales para integrar a más. Si bien no ha habido una

correlación entre insurrecciones y avance, tampoco ha sido la bondad del sistema lo que ha permitido tal avance, sino muchos factores interrelacionados como señala Rubinstein.

A partir del “Nuevo Trato”, se formó una coalición que integraba además de las grandes empresas a elementos de grupos antes marginados como sindicalistas, granjeros y descendientes de las migraciones de fines del siglo XIX y XX. Esta coalición se solidificó con el crecimiento económico a consecuencia de la participación de los Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial. Esta recuperación y crecimiento de la economía dio como resultado la inclusión de muchos miembros de la coalición a la clase media estadounidense. Es fácil entender que es el grupo que más ha creído en el mito del progreso pacífico y del rechazo de la violencia o de la no inclusión histórica de la violencia como parte del sistema.

Al término de la Segunda Guerra Mundial esta coalición no continúa *per se*. En un movimiento los que estaban dentro del sistema fueron congelados dentro y los marginados fueron congelados fuera. Sin embargo los que el “Nuevo Trato” y la Segunda Guerra Mundial llevó al poder no aceptan que los grupos marginados hoy en día no tienen las mismas oportunidades que ellos tuvieron, ni perciben su propia resistencia al cambio.

Es importante notar que como regla general, los medios por lo cuales se ha dado la integración o asimilación han sido accidentales o improvisados, ya que a un sistema individualista, político y económico le falta la maquinaria para hacer prosperar los intereses de grupos, *qua* grupos. Debido a ésto los métodos de desarrollo grupal, ahora tradicionales, como: partidos políticos, maquinarias políticas urbanas, corporaciones de negocios, sindicatos, agencias federales, y organizaciones comunitarias fueron en el momento de su génesis consideradas como peligrosas y anti-americanas. Los facilitadores de la integración de los varios grupos de inmigrantes a la sociedad americana se dieron no como resultado de la

generosidad del grupo de poder, ni de reformas, sino de factores como el expansionismo, la guerra civil, las guerras mundiales y la depresión. (Rubinstein 1970, p.18)

4.1.2 La violencia institucional

Obviamente la violencia no ha sido exclusiva de los grupos oprimidos o marginales. El uso de la fuerza legal, principalmente la policiaca ha desembocado innumerables veces en el abuso en contra de los grupos étnicos. La brutalidad policiaca en contra de los grupos minoritarios está ampliamente documentada. Los miembros de estos grupos son candidatos para ser arrestados y procesados por delitos inexistentes o menores, de los cuales no se acostumbra acusar a los miembros de la mayoría eurocéntrica..

El sistema legal y judicial también ha ejercido la violencia mediante medidas agresivas en contra de los grupos minoritarios y vulnerables, como ha sido el caso de los inmigrantes mexicanos a lo largo de su historia en los Estados Unidos. Se puede considerar como violencia legal y judicial el implemento de legislación y los dictámenes judiciales mediante los cuales se despojó a los mexicanos de sus tierras después de 1849. De igual manera se pueden interpretar los dictámenes de la Suprema Corte que legalizaron la premisa de que los servicios y facilidades públicas iguales pero separadas en los estados sureños eran constitucionales; sancionando de esta manera la segregación de negros en todo el sur y México-americanos en el sudoeste. En el estudio de la violencia en los Estados Unidos Rubinstein se pregunta:

“¿ Si la institución, como tal, se ha fracturado frecuentemente en el pasado, impulsando a otros grupos a recurrir a la política de la violencia, no será la violencia tan americana como el pie de cereza?. . . En ese caso, se podría plantear que la violencia política en Estados Unidos no es el resultado de grupos excepcionales sino de las instituciones americanas mismas, o por lo menos de la relación existente entre ciertos grupos y ciertas instituciones, en cuyo caso habría que preocuparse no por las divisiones raciales sino por la existencia de problemas, no psicológicos y pasajeros; que esto no se ha dado, nos indica el poder que tiene el mito del progreso pacífico.” (Rubinstein p.6)

El periodista John Edgar Wideman en su artículo, "Dead Black Men, and other Fallout from the American Dream" acerca de los motines de 1992 en South Central, Los Angeles, afirma que la peor violencia en los Estados Unidos es la peculiar y fatal violencia de la negación de las causalidades y la renuencia a ver la violencia callada que se ejerce sobre los grupos marginados.

"Simplificamos el mundo con divisiones categóricas: blanco/negro, hombre / mujer, joven / viejo, latino / anglo aferrándonos a ellas a pesar de lo que nos indican nuestro intelecto y nuestros sentidos. Es una violencia tan destructora e irracional que nos ciega a nuestros propios intereses. . . ¿estaban las voces que condenaban la violencia de los amotinados, olvidando la violencia que permite que se pudran ciudades enteras? ¿Acaso la promesa de esas voces de dar fin a la violencia con violencia era para cerrar el abismo racial o para prepararnos a hundirnos más en ese abismo?"

4.2 Las respuestas a la segregación y la búsqueda de la asimilación

La economía emergente de 1848 a 1920 facilitó la asimilación económica y política de la nueva inmigración a pesar del rechazo a la misma. Los mexicanos, como hemos mencionado, inmigraban de una manera temporal y no sentían la necesidad de ver su estancia en otros términos. Por lo anterior y porque la descentralización del sistema político permitía el control de las maquinarias políticas urbanas y estatales, los grupos de mexicanos en el sudoeste no presentaban ningún reto al sistema. Pero a partir de 1926, la economía se encuentra madura y trabaja en contra de los inmigrantes. Los pequeños granjeros y empresarios empiezan a desaparecer. Los sindicatos restringían el acceso y monopolizaban los empleos. Las grandes empresas aumentaban el grado de educación que requerían y los avances tecnológicos hacían que la capacitación especializada fuera más difícil para los inmigrantes. Todo lo anterior, incide por demás en las posibilidades de movilidad ascendente para los inmigrantes de la Revolución Mexicana.

También significó que los que ingresaban al sistema tuvieran una mayor dependencia del Estado y de los grandes intereses privados, pues era su buena voluntad y no las fuerzas del mercado lo que decidía si iban a ingresar a la economía formal, madura o no. Esto lo podemos constatar con las violaciones al Programa Bracero, la inmigración paralela al margen del mismo, y con la necesidad de instituir mecanismos gubernamentales como la FPEC durante la Segunda Guerra Mundial.

Para 1929 se considera que los trabajadores mexicanos se habían asentado en todas las regiones de Estados Unidos. En el censo de 1930, de 1, 422, 533 mexicanos residentes en los Estados Unidos. Casi 200,000 residían en 22 estados no fronterizos. Aunque la cifra no es exacta porque para la fecha en que se inició el censo ya había habido un desplazamiento y repatriación de mexicanos, no deja de ser indicativa. (Cardoso 1980, p.90)

La llamada “Operación Deportación” de los primeros años treinta que se estima deportó alrededor de 600,000 mexicanos debilitó considerablemente el poder organizativo de la población México–americana. Durante la siguiente década continuó la represión intensa de éstos, la segregación racial y por ende la permanencia de la misma dinámica de relación entre angloamericanos y mexicanos-estadounidenses en el sudoeste norteamericano. Nos parece importante destacar la postura de David Montejano al enmarcar esta dinámica y sus variantes en las relaciones económicas y de clase en el estado de Texas, no sólo por ser este donde más fuertemente se apoyó la segregación racial, sino porque también nos da una visión más amplia de las variantes de estas relaciones y el problema asimilatorio; relaciones que, con algunas características regionales que afectaron la intensidad de la segregación, siguieron el mismo patrón en otros estados del sudoeste de Estados Unidos.

En diferentes condados de Texas, los patrones de segregación eran más o menos radicales según las relaciones sociales cotidianas y las políticas. Es decir, la dinámica de estas

relaciones podían atenuar la separación y exclusión completa. La protección y la represión no se daban casualmente sino que tenían un carácter abiertamente clasista y económico. Montejano se refiere a dos sociedades distintas y bien definidas. La sociedad compuesta de ranchos ganaderos y de peones semi-permanentes y la sociedad compuesta de granjeros comerciales y braceros migratorios; cada uno con un conjunto de relaciones anglo- mexicanas diferentes enmarcadas en el contexto del orden clasista local. (Montejano 1991, p.288)

Nos encontramos con el hilo que se tendió en 1846 o incluso antes. Muy aparte de las consideraciones raciales, el carácter de estas relaciones tenía que ver en primer lugar de si dependían de la mano de obra de los mexicanos o no. En protección de sus intereses particulares, ganaderos, granjeros y comerciantes, cuando tenían que competir entre sí, suavizaban la política educativa, residencial y hasta podía significar protección de los agentes de inmigración; incluso llegaban a formar ciertas amistades con los mexicanos, guardando las salvedades de clase. Los patronos anglo americanos, en las épocas de cosecha, se establecían como los defensores de los derechos de los mexicanos. Los méxico-americanos, según Montejano, aprovechaban cuando podían estos intereses para mejorar su situación; en el ajuste y resistencia de los mexicanos, el cálculo político fue el elemento básico que normaba estas relaciones.

No es el objetivo de este trabajo analizar los movimientos ni las organizaciones que surgen en esta etapa para proteger los derechos de la actividad política de los méxico-americanos. Únicamente mencionaremos aquellas que se dirigieron a la toma de conciencia de identidad con diferentes variables en esta etapa en la cual se asumió el progreso pacífico por medio de la asimilación.

Una de las más importantes, la Liga de Ciudadanos Latino Americanos Unidos (LULAC), organización de texano-mexicanos de clase media, que surge en 1929 y funciona

activamente hasta la década de 1941, fue una organización que tendió a polarizar la diferencia social entre la clase media y la baja. La postura de LULAC reflejaba una clase media que quería y buscaba la asimilación en los términos del *crisol étnico* y del paradigma consensual. Esta postura se diferencia de la de las clases media altas de finales de siglo que más que asimilarse buscaban un acomodo a través de los vínculos y alianzas con los anglos, pero que buscaron mantener su cultura de clase y su identidad ficticia pseudo española. LULAC, fue una de las organizaciones que apoyó las repatriaciones “voluntarias” de la Operación Deportación, la supresión policíaca de algunas huelgas y la exclusión de inmigrantes mexicanos.

LULAC propuso soluciones que promovieran la igualdad y protección de los derechos civiles de los México-americanos, dentro del marco institucional de Estados Unidos. De la misma manera promovió algunas posturas progresivas de la clase media alta como fue la refutación de los educadores y sociólogos angloamericanos del mito de la inferioridad cultural de su grupo étnico como causa de su falta de éxito y su falta de asimilación a la sociedad angloamericana. Los esfuerzos de LULAC se dirigieron a evidenciar la importancia de la valoración cultural y del ambiente social en la educación. Su tesis era que a los mexicano-estadounidenses se les había robado su herencia histórica por el dominio del campo académico de los angloamericanos y que la discriminación les robaba la oportunidad de acceder a un ambiente propicio a la educación. (Acuña 1988, p.235) LULAC aplicó exitosamente varios boicots para lograr desegregar unas zonas residenciales de clase media, acceso a lugares públicos, mejoras de escuelas y en algunos casos, la aceptación de algunos niños mexicanos a escuelas angloamericanas. Sin embargo, como bien apunta Montejano, estos éxitos eran la excepción y no la regla. La normatividad se podría reducir a las palabras de un activista de esta organización: “Todavía hay discriminación, pero no es en contra de todos los mexicanos.” (Montejano, p.297)

Los más aptos a ser excentos de la discriminación eran los mexicanos propietarios, de clase media a media alta, los autodenominados "castellanos", los más limpios: "Si un mexicano viste bien anda limpio y tiene dinero, pasa; pero los grasientos de siempre, no." (Montejano p.298)

Estas actitudes de toma de distancia de los menos privilegiados, reflejan la continuidad de la dicotomización de la comunidad México-americana. A pesar de la compatibilidad de origen y de cultura con los inmigrantes de la Revolución Mexicana, pues entre ellos sólo mediaba la fecha de internación, adoptan posturas de rechazo. Esto claramente se había ya manifestado en las acciones policíacas voluntarias en contra de los inmigrantes más recientes y en los reclutas voluntarios en 1914.

No podemos ni pretendemos abarcar toda la complejidad psico-social y de poder de las relaciones anglo-mexicanas, pero sí queremos señalarla. Un rancharo texano comenta: "El blanco reniega de los mexicanos y luego, por la tarde, en los ranchos ganaderos se sienta junto al fuego con ellos, con la sartén y comen tortillas con el café." (Montejano p.299) Estas contradicciones no sólo se dan dentro de la comunidad angloamericana sino que también las encontramos dentro de las organizaciones México-americanas que surgen en estas décadas., en relación con los mismos México-americanos, como en LULAC.

Generalizando encontramos que estas relaciones dependían tanto de las relaciones de clase como del número de mexicanos en la región. En la zona fronteriza, y en los condados en donde había un gran número de mexicanos influyentes, el reconocimiento social se daba más fácilmente.

Con la incorporación de nuevos inmigrantes mexicanos a la ya existente comunidad, se fueron añadiendo elementos exógenos que las fueron complicando más, como en el caso de los integrantes de LULAC que buscaban distanciarse de la presencia de la identidad mexicana

asumiendo el término “latino americano”; posiblemente creían que dicho término los “limpiaba” de las connotaciones peyorativas de lo “mexicano”, pero más bien lo que hizo fue introducir un nuevo elemento identificador “cultural”, que pensamos, al pretender salvar las barreras entre lo “anglo” y lo “mexicano” añade complejidad a las mismas.

Otra de las organizaciones más activas en la labor de la “americanización” de mexicanos, aparte de las escuelas, fue la YMCA (Young Men’s Christian Association) particularmente en el área de Los Angeles en donde que reclutaba a los mejores alumnos y deportistas México-americanos de las escuelas de clase trabajadora. Los directivos de la YMCA hicieron posible que los jóvenes más prometedores obtuvieran educación superior y trabajos profesionales a los que nunca habían tenido acceso. Establecieron conferencias anuales de las Juventudes Mexicanas en las que se promovían los valores del credo americano y del crisol étnico. De estas conferencias resultó la publicación de “The Mexican Voice”, que se convirtió en una revista mensual que promovía la idea del progreso a través de la educación entre los jóvenes México-americanos al mismo tiempo que el orgullo de *raza*. Deploraba el uso del término Spanish-American por los más exitosos pues la inferencia era que nada bueno podía surgir de los *mexicano*:

“La inferencia es . . . que solo los más talentosos, los respetuosos de la ley, los más blancos, los que solo tienen una parte mexicana, los profesionistas y artesanos son españoles. Los borrachos, los delincuentes, los muy morenos, los trabajadores manuales, los *pachucos*, los criminales, y los que se encuentran en la escala socio-económica más baja son los *Mexicanos*. . . los periódicos, los políticos, los anglo americanos son culpables, pero lo peor es que nuestros propios México-americanos en general son culpables de hacer esta distinción. Debemos tener más orgullo de nuestro propio grupo. Todos somos iguales; si hemos estado aquí diez generaciones o una. Tenemos metas comunes. . . estemos orgullosos de nuestra herencia.” (“The Mexican Voice” en Muñoz, 1990, p.32)

Es importante notar la ambigüedad ante la herencia mexicana y ante su propia identidad del autor de este editorial de la revista pues al mismo tiempo que subraya la importancia de que se identifiquen orgullosamente como mexicanos, ante una alocución del cónsul mexicano en la que expresaba que “una vez mexicano, siempre mexicano” destaca en el mismo editorial que “ en la segunda y tercera generación, la *mexicanidad* ya no se notaba, pues el mejicano (sic) moderno no se distinguía de sus amigos norteamericanos, era tomado, por uno y tratado igual que uno”. (Ibidem)

Muñoz, nos señala la incongruencia de estos planteamientos, pues al mismo tiempo que estas generaciones enfatizaban el orgullo cultural, el de clase los hacía concordar con las conclusiones hechas de antemano acerca del “problema mexicano” y que la problemática del México-americano se debía al atraso histórico de la cultura mexicana.

Conscientes de la complejidad de la problemática y con el riesgo de dar una explicación simplista sugerimos que el reclamo del orgullo étnico es un mecanismo de defensa que les impide dejarse caer en la total abyección ante el anglo, pero que al mismo tiempo el orgullo de clase de los más privilegiados evidencia la auto devaluación por ser de ascendencia mexicana. Ésta sólo puede ser salvada al proyectarla al menos privilegiado y reclamarse únicamente “americano”.

La labor de la YMCA fue importante en la promoción de estas conferencias y apoyos, mas no fue un esfuerzo prioritario sino únicamente nominal, motivado por un paternalismo de clase, como lo expresó uno de sus dirigentes: “Me sentí orgulloso de que la “Y” demostrara de manera nominal una preocupación por las minorías. . . no creo sin embargo que la “Y” tenga una política hacia la juventud mexicana ni se vea a s misma como la ‘defensora’ en ningún sentido. . . el proyecto fue probablemente más de oportunidad que por perseguir un rumbo fijo o por reflejar una política dada.” (Muñoz p.30)

Sin embargo estas conferencias fueron un factor en la formación de la conciencia política de los que participaron en ellas y les dio la oportunidad de dialogar entre sí acerca de la condición de su etnicidad. Con esta conciencia surge el liderazgo que promueve y lleva a cabo la formación de una organización independiente, más adecuada a las necesidades de la juventud mexicana-estadounidense. De 1938 a 1949 funciona The Mexican American Movement (MAM) que se propone buscar y crear liderazgo en la educación, trabajo social y otras actividades profesionales (Acuña 1988, p.237)

Las organizaciones de todo tipo que surgieron en este período para diversos fines: sociales, laborales, políticos y empresariales tenían en común ciertos conceptos ideológicos aceptados: división política ideológica, asimilación y acomodamiento dentro de la pluralidad cultural y autodeterminación política. Es decir, estaban definidas por los conceptos de aceptación de la opinión angloamericana. Esto facilitó que la fragmentación ideológica y sociológica aumentara entre los chicanos urbanos y en las comunidades rurales. (Gómez Quiñónez, p.37)

En la década de los cuarenta se dio un proceso intenso de urbanización de la población mexicana. El surgimiento de varias asociaciones fue la respuesta a la búsqueda de adaptación a esta urbanización. Fue una etapa en que las diferencias ideológicas se acentuaron entre las clases sociales y regionalmente de diferentes maneras. Este proceso marcó cambios en la experiencia de la comunidad y le presentó nuevos problemas, pues en el vórtice de los proyectos de urbanización se destruyeron y fragmentaron comunidades mexicano-estadounidenses. En 1940, el 60% de los mexicanos vivían en las ciudades: en 1950, el 50% y en 1970, el 80%. (Acuña 1988, p.253) En términos generales Montejano nos dice que la urbanización se manifestaba con una mayor segregación y represión en el campo y un patronazgo y flexibilidad en la ciudad. Debemos agregar que la flexibilización se daba

únicamente en los términos de excepción y de clase que ya mencionamos y que hay divergencia entre Acuña y Montejano pues el primero, comparando a Los Angeles con San Antonio comenta que en el segundo, la discriminación era tan violenta que impedía la integración y por ende la escisión identitaria interna tenía menores posibilidades de darse pues no podían los mexico-americanos recurrir al síndrome que él llama “el hacerse pendejos” en cuanto en Los Angeles era más fácil pasar por blanco o “hispano” y vivir en barrios blancos, pues la actitud de los euroamericanos era y es más abierta hacia los mexicanos. (Acuña 2000, p. xii) Acotaríamos que también en Los Angeles esta aceptación ha estado y sigue estando ligada al color de la piel y la clase social de la cual se proviene.

4.2.1. La asimilación y la Segunda Guerra Mundial

Sugerimos que en la creación de estereotipos la mirada del que detenta el poder, es el espejo deformante del que se mira en él, desde la debilidad. Sugerimos que en un movimiento autodevaluante esta imagen reflejada se asume como propia. Como hemos revisado a través de esta investigación desde los primeros contactos entre norteamericanos y novohispanos y después mexicanos, la auto imagen del mexicano se formula siempre en oposición y en conflicto con el reflejo de esa imagen estereotipada y peyorativa que tiene el norteamericano del mexicano; el inmigrante, el nacido en los Estados Unidos de primera o segunda generación; el *greaser*, el *beaner* o el *spic* son iguales ante la mirada del anglo, mirada que los convierte en “ese”,⁶ ese que no tiene identidad: el *pocho*, o el *cholo*; el otro; todos igualados por la marginación de la pertenencia social, todos igualados por el anhelo y la impotencia de acceder al sueño americano; unos a través de mimetizarse con los otros, los dueños de la verdadera nacionalidad, la verdadera cultura, la buena; otros al convertirse en *spanish*, *hispano* o de pérdida en *latino*, o *mexican-american* nunca en “mexican” ni en “chicano”; tan solo diferenciados por aquellos que reclaman su herencia cultural con orgullo: los chicanos.

Al principio de la Segunda Guerra Mundial la población mexicana en Estados Unidos era de aproximadamente 2. 690, 000. A pesar de la necesidad de mano de obra calificada, las industrias que empleaban mexicanos los relegaban a trabajos no calificados. El gobierno federal llevó a cabo investigaciones de industrias mineras, petroleras, navieras y aéreas en 1943-1944. Los resultados de estas investigaciones demostraron que los “latino americanos” que estaban registrados como desempeñando trabajos no calificados o semi-calificados en realidad realizaban trabajos calificados pero que recibían un salario menor que sus homólogos angloamericanos y se creó un *Comité de Prácticas para el Empleo Justo*, (FEP) gracias al cual los mexicanos pudieron empezar a integrarse a la industria federal o a la que tenía relaciones de negocios con el gobierno federal.

El ejército norteamericano tuvo entre sus tropas a un gran número de México-estadounidenses y de mexicanos inmigrantes que fueron reclutados o que se alistaron como voluntarios. El porcentaje de estos fue desproporcionado al de la población en general. Los mexicanos fueron el grupo étnico más condecorado de la guerra. (Acuña, 1976, p.248) Sin embargo estos encontraron discriminación tanto dentro del ejército como fuera; dentro por los mismos elementos discriminatorios racistas; fuera, por la misma pobreza, que en términos generales, no les permitía lograr excepciones de ningún tipo.

4.2.1.1 Los motines “Pachucos”

La década de 1940 fue una de radicalización de las relaciones entre anglos y mexicanos en el sudoeste. Nos detenemos en detallar los llamados motines *pachucos* o “*zoot suit*” de esta década porque el *pachuco* se convirtió en símbolo de resistencia para los miembros del movimiento chicano.

En la ciudad de Los Angeles, la segregación y la discriminación había continuado su curso. Durante la depresión muchos mexicanos pobres de otras partes se habían refugiado en

los barrios mexicanos de la llamada “Ciudad Mexicana” por lo que ésta creció de manera importante. Los barrios de ésta se encontraban, cerca del centro y se extendían a una zona al este, no incorporada al condado de Los Angeles, por lo cual no tenían derecho a ningún servicio público. La situación de guerra había exacerbado el patriotismo del anglo americano y en California se veía a los mexicanos como extranjeros, causantes de una carga fiscal y social. El racismo se propagaba por los medios de comunicación colectiva que retrataban a los mexicanos como vagos, delincuentes, y sociópatas crueles; una nueva variante del viejo estereotipo. La imagen del ‘bandido’ se había cambiado por la imagen de los jóvenes de los barrios mexicanos que formaban parte de los llamados ‘barrio clubs’.

Estos se identificaban entre sí con el término *pachuco*. La subcultura del *pachuco* emergió en los barrios de El Paso, Texas y para los 40’s se había dispersado por todo el sudoeste, y había llegado hasta Chicago. (Muñoz p.35) Lo que los identificaba era la manera de vestir y peinarse, que exageraban excesivamente los rasgos de la moda del momento. Los trajes se llamaban ‘zoot suits’. Utilizaban el español y el inglés, pero cuando se encontraban juntos hablaban un caló que era una mezcla de español, inglés, español arcaico, y adaptaciones de palabras del español ‘fronterizo’. No existen pruebas de que las bandas estuvieran asociadas a actividades criminales, muchas de ellas estaban incluso afiliadas a la YMCA. (Acuña 1988, p.250)

Frecuentemente estallaban peleas entre las bandas de los diferentes barrios, al igual que en las escuelas o clubes rivales de los barrios angloamericanos. Los pachuchos en su mayoría eran nacidos en los Estados Unidos, miembros de la segunda generación; pero eran considerados como extranjeros. Eran el producto de una cultura híbrida; pero rechazados por la cultura anglicista.

El 1º de agosto de 1942 en una pelea callejera había resultado golpeado un miembro del club de la calle 38. Por la noche se celebró una fiesta en Sleepy Lagoon, en la *Ciudad Mexicana* y los miembros del club 38 fueron a buscar a los que habían golpeado a uno de los suyos. El encuentro culminó con una lucha, pero sin heridos graves y ciertamente ningún testigo presencié ningún acto homicida. Al día siguiente fue encontrado José Díaz muerto en un callejón, cercano a la casa en donde se había llevado a cabo la fiesta. No mostraba heridas y se consideró en un principio que pudo haber sido atropellado por un conductor anónimo, pues un testigo de la acusación declaró que Díaz había sido atropellado antes de la fiesta. La policía presentó un informe en el juicio en el que luego de reconocer la discriminación en contra de los mexicanos en esa región procedió a justificar la acusación en contra de 22 miembros de los clubes porque:

“los chicanos eran indios, y los indios orientales, y los orientales tenían un total desprecio por la vida. . . puesto que el chicano era oriental, y poseía innatamente tales características debía ser violento. . . además era cruel pues era descendiente de los aztecas, quienes supuestamente sacrificaban a 30, 000 víctimas diarias. . . los chicanos no podían cambiar: sentían el deseo innato de hacer correr la sangre y su natural crueldad se agravaba con el alcohol y los celos” (Acuña 1988, p.253)

A pesar de no haber ninguna evidencia que probara su participación en el asesinato de Díaz, cada acusado fue hallado culpable de diferentes cargos que iban desde asalto hasta homicidio en primer grado. Carey McWilliams, académico y abogado, organizó un comité de defensa de los acusados y él junto con sus miembros fueron hostigados y perseguidos por agencias gubernamentales por ser “comunistas”. En 1943 se logró que el dictamen fuera revertido unánimemente en la primera apelación por haberse encontrado que el juicio fue tendencioso, violó los derechos constitucionales de los acusados y no presentó ninguna prueba que relacionara a los acusados con la muerte de Díaz. (Acuña 1988, p.255)

Después del incidente de Sleepy Lagoon, se desató una persecución y arresto de jóvenes mexicanos acusados de todo tipo de delitos, con gran publicidad periodística. Nuestras fuentes chicanas están de acuerdo que con una actitud de incitación y provocación a la violencia por parte de la policía y de la prensa.

Durante la guerra, Los Angeles era visitada por un gran número de marineros y soldados con licencias cortas en busca de diversión. De los muelles de San Pedro y San Diego se desplazaban tanto a Los Angeles como a Tijuana, México. Los chicanos se quejaban de que estos militares les daban un trato irrespetuoso a las chicanas con que se topaban en las calles, muchas veces confundiéndolas con prostitutas. Esta actitud provocaba animosidad tanto en Los Angeles como en San Diego. Por otra parte, para los angloamericanos el chicano presentaba "un enemigo extranjero visible", debido a los ánimos exacerbados por el patriotismo. (Acuña 1988,p.255)

En 1943 se produjeron muchos altercados en Los Angeles, San Diego y Oakland. En esta última ciudad los marineros incursionaron en el barrio mexicano y el ghetto negro, maltratando a los que encontraban y arrancándoles los pantalones a los que llevaban el *zoot-suit*. El 8 de mayo en el salón de baile *Aragón*, en Los Angeles, se corrió el rumor de que algunos chicanos habían apuñalado a un marinero y los militares atacaron indiscriminadamente a los chicanos presentes. La policía no trató de impedir el ataque y arrestó a los chicanos por alterar el orden. Los cargos fueron retirados por falta de pruebas, no sin antes ser amonestados por el juez acerca de su atuendo grotesco y su actitud agresiva. (Acuña 1988,p.256)

EL 3 de junio, un grupo de marineros se armó con garrotes, piedras, cadenas y se dirigió a uno de los barrios en el que había un club y atacaron, golpearon y desnudaron a los pachucos. Nuevamente el resultado fue el arresto de los chicanos, mientras los militares quedaban impunes. Al día siguiente los militares regresaron con 200 elementos más al corazón

del barrio del este de Los Angeles y atacaron a todos lo que se les ponían enfrente. La policía declaró después que les había sido imposible hacer contacto con los militares para detenerlos. El 5 y 6 de junio regresaron los marineros a las calles causando destrozos en los comercios y amenazando a los pachucos con arrancarles sus vestimentas si no se las quitaban, mientras los policías llevaban a cabo redadas en los bares y establecimientos pachucos. A pesar del daño en propiedad causado por los marineros, nuevamente los arrestados fueron los pachucos. El clima de terror llegó a su cúspide el 7 de junio cuando miles de marineros y civiles invadieron el centro de Los Angeles, entrando a los bares, restaurantes y cines sacando a los todos los asistentes a estos lugares públicos por la fuerza, golpeando a los pachucos, desgarrando sus trajes y tirándolos en la calle, atacando a también a los asiáticos y negros además de destrozar los establecimientos a su paso. Al día siguiente la prensa felicitó a los marineros y a sus aliados civiles por la “limpia” que habían hecho. Las autoridades militares, al ver la incapacidad o la falta de voluntad de las autoridades civiles por guardar el orden, declararon el centro de Los Angeles zona prohibida para todo el personal militar. Los siguientes días la policía continuó su hostigamiento de los barrios mexicanos, especialmente en donde había reuniones de jóvenes, mientras la prensa y la radio seguían con su campaña inflamatoria que agravaba el clima de violencia en contra de los chicanos.

Acuña considera que fue la intervención del gobierno mexicano el factor que más influyó en terminar con esta violencia. México protestó y exigió que se pagaran daños a sus ciudadanos, víctimas de los motines. El gobierno de los Estados Unidos declaró que iniciaría una investigación, para castigar a los culpables, y la prensa culpó a los pachucos de originar los motines. El alcalde de Los Angeles, declaró ante el gobierno federal que en los motines, no había ninguna implicación racista, y a su vez nombró una comisión para “estudiar el problema”. La prensa angelina concluyó con la afirmación de que los angelinos estaban orgullosos de sus

misiones y de la calle Olvera, que era un trozo del antiguo México, y aún más que a los angelinos les gustaban los mexicanos y que creían que a ellos también “les gustamos”. (Acuña 1988, p.259)

Paradójicamente estos incidentes polarizaron aún más a la comunidad México-americana, pues los asimilados de la clase media, la “gente decente”, no quiso participar en la lucha por los derechos civiles de los chicanos y rehusaron a ser asociados con los “pelados”. Pero algunos se radicalizaron y empezaron a enfrentarse a la creencia popular entre los mexicanos de esa época: que sólo los negros eran ciudadanos de segunda clase. Para estos México-americanos el pachuco se convirtió en un símbolo de lucha y resistencia.

4.2.1.2 El Programa Bracero y la inmigración mexicana

Es en ese contexto de los inicios de la urbanización de la población mexicano-estadounidense y de la Segunda Guerra Mundial, que se inicia el Programa Bracero. Éste no fue una innovación sino la formalización entre México y Estados Unidos de lo que tuvo su antecedente informal e unilateral de 1917 a 1924 cuando Wilson dispuso a los trabajadores temporales mexicanos de las restricciones contractuales. (Mirandé 1985, p.55)

A su entrada a la Segunda Guerra Mundial los Estados Unidos manifestaron como razón de iniciarlo, la escasez de mano de obra y la importancia crítica de ciertas agroindustrias. Sin embargo no todos los braceros eran trabajadores agrícolas, muchos fueron destinados a trabajar en la industria minera y en los ferrocarriles en el norte del país. Al final de la guerra, los Estados Unidos argumentaron que las presiones de los granjeros sobre el gobierno federal eran tan fuertes que éste tenía que extender el acuerdo. (García y Griego, p.69) La guerra de Corea dio motivo para pedir una nueva extensión. Después de esto, es el gobierno Mexicano el que solicita su extensión.

Aunque entre los dos gobiernos se acordaron condiciones para la protección de los braceros como condiciones dignas de residencia, fondo de ahorro, el salario mínimo prevaleciente en la región, las más de las veces estas previsiones no se respetaban o se manipulaban de tal manera que las condiciones de trabajo así como los sueldos estaban siempre por debajo de las normas, por lo que sus ganancias se veían mermadas y en algunos casos salían debiendo hasta al patrón. (Mirandé p.55)

En el escenario de la polarización de las clases sociales de México-americanos, la inmigración de este período fue muy importante pues no fue controlable y alcanzó proporciones mayores. En 1948, el gobierno mexicano rehusó firmar contratos de braceros si no se le pagaba \$3.00 dólares por la pizca de cien libras de algodón en lugar de los \$2.00 que ofrecían los granjeros. La presión de estos sobre Truman, en un viaje que hizo al sudoeste, logró que el Servicio de Inmigración permitiera el libre acceso a los mexicanos con o sin contrato de braceros que fuera avalado por el gobierno mexicano. Especialmente entre 1950 y 1959, muchos empleadores norteamericanos para no otorgar las garantías que exigía el convenio, establecieron centros de reclutamientos fronterizos en donde contrataban mexicanos sin que éstos estuvieran bajo el abrigo del convenio. El número total de trabajadores contratados al margen del convenio fue casi igual al número de contratos legales como podemos observar con estos datos:

	Contratos otorgados por Estados Unidos	Deportables aprehendidos
1946-49	313,945	830,845
1950-59	3,117,409	3,869,178
1960-64	1,167,460	172,708

(Mirandé p.57)

El flujo continuo de trabajadores indocumentados hacía crecer la presión social incluso de los México-americanos asimilados para que se tomara la decisión política para deportarlos. En 1953 se puso en marcha la “Operación Espaldas Mojadas” a cargo del General Joseph May Swing quien declaró en 1954 que “. . . la misma fue llevada a cabo con eficiencia militar con el resultado de que más de un millón de ‘espaldas mojadas’ fueron expulsados en 1954.” (Mirandé p.56). La mecanización de la agricultura, y la reducción de granjas familiares a favor de la gran agro-industria, redujo paulatinamente la necesidad de trabajadores agrícolas, de manera tal, que bajo la presión de las organizaciones laborales, Estados Unidos terminó formalmente el Programa Bracero en 1964.

Las recesiones de 1949 y de 1953-55 hicieron renacer los ánimos nativistas en Estados Unidos. La entrada de braceros no permitió la estabilización del mercado laboral en el sudoeste y muchos México-americanos ya establecidos, ante la depresión del salario agrícola, se vieron obligados a emigrar a las ciudades y a otras regiones de los Estados Unidos en donde los salarios eran más altos. Para fines de los años de 1950, el ochenta por ciento de los mexicanos-estadounidenses vivían en centros urbanos. Estos años también vieron el éxodo de la población blanca a los suburbios, dejando el centro de las ciudades del sudoeste a los México- y a los afro-americanos.

Las organizaciones laborales y la comunidad chicana, se opusieron al Programa Bracero. Acuña nos dice que dicha oposición fue debido a que buscaban proteger a los mexicanos de la explotación y que buscaban que entraran como inmigrantes legales. De hecho esto es contradictorio, puesto que uno de los objetivos del programa era precisamente que los trabajadores entraran legalmente, y aquellos que estaban dentro del programa así lo hacían. Más bien pensamos que esta oposición se materializó en lo manifiesto por la competencia laboral y salarial entre unos y otros.

Fue a raíz de esta inmigración que la población mexicano-estadounidense se extendió tanto numéricamente como regionalmente. Esta población en California se duplicó. La prosperidad que generó la guerra permitió cierta movilidad social hacia arriba de un pequeño segmento de los mexico-estadounidenses, la urbanización asimismo contribuyó a su mayor acomodo y/o asimilación a la cultura dominante, particularmente a través de las instituciones políticas, sin embargo la población agrícola México-americana continuó siendo el sector más oprimido dentro de las filas de los obreros. (Muñoz 1990, p. 48)

Cuando se inició el Programa Bracero en 1942 la dicotomización de la comunidad chicana ya era patente; nosotros planteamos que la entrada masiva de trabajadores mexicanos contribuyó a que esa dicotomización se acentuara reflejando la brecha, que ya hicimos notar, entre los chicanos establecidos y los recién llegados, brecha que se radicalizó en este período de animosidad hacia los mexicanos por el patriotismo exacerbado de los angloamericanos y por la búsqueda de asimilación de los México-estadounidenses y el distanciamiento de su origen cultural.

4.3 La Segunda Post Guerra y el derrumbe del “sueño americano”

Con el término de la guerra y el desmantelamiento de la Comisión para la *Práctica Justa del Empleo* y otras entidades gubernamentales, las prácticas discriminatorias retornaron al mismo patrón de antes de esta guerra. (Montejano 1991, p.328) El fin de la guerra no significó el fin de la segregación *de ipso*, pero sí una renovada actividad en busca de los derechos civiles. El regreso de los que habían arriesgado su vida en defensa de la nación que llamaban su patria a la misma situación de ser ciudadanos de segunda clase, hace patente la inutilidad de los esfuerzos asimilatorios y de los sacrificios de los combatientes para probar su lealtad y patriotismo y merecer ser considerados ciudadanos de primera. Esta toma de conciencia se da entre algunos ciudadanos de la clase media de los veteranos de la Segunda Guerra Mundial y la

Guerra de Corea; los cuales formaron asociaciones políticas que se abocaron tanto a la defensa política como a la lucha en contra de la discriminación y la segregación. Entre las más sobresalientes de esta época fue el G.I. Forum, originalmente constituida en Corpus Christie 1948, pero que pronto formó células en todo el sudoeste. Recibió reconocimiento nacional por la protesta que organizó en contra de una agencia funeraria en Texas que rehusó recibir el cuerpo de un soldado México-estadounidense, que había sido condecorado en la guerra por su valentía.

Para Acuña, la situación de post guerra en la cual los veteranos regresaron a la misma estructura de discriminación para-institucional y los motines pachuchos fueron los detonadores de la conciencia chicana. Según este autor, el luchar en contra del fascismo, cuando al mismo tiempo en su propio país se sustentaban las mismas teorías racistas obligaron tanto a anglo-americanos como a chicanos a pensar en la hipocresía de su propia sociedad. La brutalidad policíaca en contra de los chicanos en particular en el condado de Los Angeles era cotidiana y aceptada con normalidad hasta que La Alianza Nacional México-Americana, fundada en mayo de 1949, intervino en muchos casos en defensa de las víctimas de esa brutalidad. Esta asociación surgió en Nuevo México en 1949, a raíz de un enfrentamiento entre mineros mexicanos y la policía. ANMA luchaba por los derechos civiles de los mexicanos y en su inicio tuvo el apoyo de la asociación laboral Congress of International Organizations (CIO). ANMA llevó a cabo una labor sindical importante entre los mexicanos.

Algunas organizaciones de esa época no sobrevivieron por la falta de apoyo económico. La clase media de los México-estadounidenses no era lo suficientemente fuerte para solventar los gastos de éstas, y la mayoría de ellas prefirieron trabajar dentro de los conceptos organizativos tradicionales de las corrientes asimilatorias de Estados Unidos.

A pesar de haber excluido de sus filas a los negros, ANMA en 1955 unió esfuerzos con la Asociación Nacional para el Avance de la Gente de Color (NAACP) en un caso de segregación escolar en California, marcando un intento, que desgraciadamente no fructiferó, de la colaboración con otros grupos oprimidos. El programa gubernamental de la ley de los excombatientes o el *G. I. Bill*, permitió a un número de México-americanos el obtener una educación superior a cargo del estado, pero pocos de ellos tomaron un papel activo en defensa de sus conciudadanos étnicos. A pesar de aceptar que los México-americanos eran víctimas del racismo, no promovieron para sí mismos una identidad no-blanca.

Muy al contrario promovieron una imagen de los México-estadounidenses como un grupo étnico blanco, que no tenía nada en común con sus contemporáneos afro-americanos. Muchos sostenían posturas propias de racismo y rechazo hacia los afro-americanos. En términos generales no aceptaban ser objeto de las mismas políticas de discriminación que los afro-americanos y sostenían la fantasía que ellos estaban un escaño arriba de éstos en la escalera social. Estas posturas hicieron que se marginalizaran del movimiento de los derechos civiles al no participar en las manifestaciones masivas de protesta ni en políticas de coalición con el grupo minoritario más grande en los Estados Unidos. La percepción mayoritaria en esa coyuntura tan importante de la sociedad estadounidense era que el acomodo político y la asimilación cultural les abriría las puertas a la misma. (Ibidem)

A pesar de no rechazar totalmente su herencia étnica mexicana, siguieron el mismo patrón de sus antecesores de 1930 al enfatizar su identidad cultural como estadounidense; pensaron que la asimilación y el rechazo de su *impureza de sangre* era el único camino para lograr la igualdad en medio de la persecución llamada del “terror rojo”* que fue no sólo racial sino ideológica. Dentro de este escenario surgieron las distinciones que elevaban el status

étnico al adoptar las categorías de *hispano-americanos* y *latino-americanos* en lugar de “méxico-americanos”

Otra de las interpretaciones acerca del activismo o despertar político de los méxico-americanos en esos años ha sido que éste se debió al incremento de una clase media de comerciantes y profesionistas, particularmente en el estado de Texas, sin embargo Montejano nos subraya como un elemento adicional la estructura clasista urbana. Para este autor la apertura para la clase media méxico-americana, se dio por dos factores: la estructura clasista urbana y la derrota de las maquinarias políticas tradicionales por los líderes comerciales anglos. Si seguimos la consecuencia lógica de esta interpretación podemos concluir que el fin de las maquinarias políticas clientelares y el surgimiento de los líderes comerciales fue favorecedor para los méxico-americanos, pero esta suposición no se puede extrapolar, pues si bien puede ser cierta en San Antonio o Los Angeles, en las áreas rurales de Texas la política clientelar había permitido ciertos logros para esta población; en cualquiera de los casos, aunque no dudamos que la propuesta de Montejano sea parcialmente cierta, no da cuenta de la actividad contestataria de los veteranos de la guerra por razones de exclusión.

4.4 La violencia de la década de 1960

En la década de 1960 la versión organizativa del paradigma del proceso político, fue la prevaleciente y desplaza la consensual. Esta presume el papel dominante de un pequeño número de grandes grupos, extremadamente bien organizados, que dirigen la toma de decisiones de la política pública, y propone que durante este proceso emerge lo que pudiera llamarse una vaga aproximación al interés público en la lucha competitiva del libre mercado político; asume que las estructuras constitucionales y gubernamentales no discriminan significativamente entre grupos en términos de su acceso al proceso político. Mas enfatiza que lo extenso del control del proceso político por los grupos establecidos y la manera en la cual

este control político es ejercido, convierte en carente de significado (para algunos) muchas de las pretensiones del sistema democrático que se basa en la igualdad individual. (Huntington p.10) En otras palabras el sueño americano sigue estando únicamente como una aspiración para algunos.

Respondiendo a los planteamientos de este paradigma la juventud del *establishment* blanco pasa por lo que Huntington describe como: “una intensidad apasionada, enfocada en la necesidad de hacer valer en la práctica los principios y valores del credo.” (Ibidem) Esta fue la motivación para apoyar los esfuerzos de varios individuos negros que en ejemplos de desobediencia civil, se habían rebelado ante el sistema de segregación sureño. Es interesante notar que las apreciaciones de Huntington referentes a los afro-americanos son acerca de “su desobediencia civil”, siguiendo el patrón de calificar la protesta del grupo minoritario como negativa en cuanto a la definición de los blancos que se sumaron al movimiento negro especifica su: “pertenencia al establishment euro-americano y su intensidad apasionada por defender los principios y valores del Credo”. (Ibidem)

El liderazgo de Martín Luther King, logró cohesionar en un movimiento de resistencia pasiva a varias de las organizaciones negras, que habían tenido una política de conciliación y asimilación. La presión violenta de los cientos de motines desencadenados a partir de 1962 y el surgimiento del movimiento radical de los *Musulmanes Negros*, y sus brigadas defensivas las *Panteras Negras* obligaron al liderazgo moderado a asumir, si bien no una postura de enfrentamiento, una más firme en la exigencia de los derechos constitucionales de la comunidad afro-americana.

Siguiendo el patrón ya establecido, no se hizo un análisis profundo de la violencia sino que se señaló, repetidamente, la aparente irracionalidad del hecho de que en los motines, en lugar de atacar los barrios acomodados de los blancos se destruyera el propio ghetto, pero no se

señaló que se destruyó la propiedad que no era de ellos, sino de los que tenían el poder comercial, económico y habitacional dentro del ghetto; en un momento de la historia, pudieron ser blancos, en otro asiáticos, pero rara vez negros.

Los disturbios destructivos están fundamentados en el reconocimiento comunal, no irracional, de que su único poder es el poder del desgarramiento pues no tenían ni tienen otros recursos. Tanto la política de John Kennedy como la de Lyndon Johnson, enfrentados con esta fractura interna además de otras del orden internacional de la Guerra Fría, marcaron el fin del radicalismo conservador interno y persecutorio tipificado por el Mac Carthismo y ofrecieron una apertura para el movimiento de los derechos civiles.

Ante la sombra de que estos disturbios, el movimiento de derechos civiles y la disidencia de la juventud ante la Guerra de Vietnam estuvieran dirigidos por agentes extranjeros, el FBI en violaciones constitucionales mantuvo una vigilancia férrea de los líderes no sólo de los derechos civiles sino de manifestantes anti-guerra y del movimiento chicano subsiguiente. A pesar de éstas sospechas la Comisión Nacional de Asesoramiento de Desórdenes Civiles (Comisión Kerner) no encontró ninguna evidencia de que los desórdenes de 1967 los incidentes detonantes o todos los incidentes posteriores hubieran sido planeados o dirigidos por una organización o grupo nacional, internacional, o local. Asimismo reportó no haber encontrado un patrón de estos disturbios. Sin embargo hubo sí similitudes en los patrones de escalada de la violencia. La Comisión Kerner estableció que el típico participante no era un miembro de la subclase de delincuentes, desempleados o inmigrantes. Así mismo documentó que contaban con el apoyo y/o la aprobación de afro-americanos y otros grupos no participantes en los disturbios. A pesar de esto siguiendo la dinámica de la negación de analizar a fondo el rol de la violencia, el *establishment* rechazaba que esta violencia fuera

indicativa o representativa, de cualquier cosa porque de hacerlo sería confesar que el sistema político o el sistema judicial o cualquiera de las instituciones estaba fallando.

La prolongación de la Guerra de Vietnam, iniciada desde 1954, fue otro de los acontecimientos que motivó la rebeldía de los jóvenes de clase media, que no lograban obtener las exenciones al reclutamiento forzoso. Las protestas anti-guerra y pro paz así como las protestas que surgieron durante la Convención del Partido Demócrata en 1968, fueron adjudicadas por la mayoría de analistas y los medios a *anarquistas modernos*.

No se notó sin embargo que la prolongación y escalada de la Guerra de Vietnam hiciera resaltar de manera brutal que los afro-americanos y los chicanos fueran llevados a pelear y morir en una guerra para defender el honor de los Estados Unidos, pero que no podían *de facto* compartir escuelas, transporte, restaurantes con sus conciudadanos blancos, ni votar sin antes ser coaccionados a no hacerlo. La guerra hizo resaltar que en efecto los afro-americanos y los méxico-americanos podían tener el sueño americano, como una fantasía, pero que lograrlo no era una realidad viable. Hizo resaltar las iniquidades del reclutamiento militar para los grupos étnicos africano y mexicano, y para el grupo blanco de bajos ingresos.

4.4.1 El movimiento de los derechos civiles

La nominación de John Kennedy a la presidencia de los Estados Unidos como el primer candidato católico a ese puesto, abre nuevas posibilidades de inserción a la vida política del país para los méxico-americanos que encontraban un enlace con el candidato a través del catolicismo. Kennedy solicita la ayuda para su campaña de varios líderes de las organizaciones de clase media, profesionales, y estudiantiles de la comunidad méxico-americana. Estos crean los clubes *Viva Kennedy* y con estos se inicia una nueva participación política que culmina con: "... la creación de la *Generación Chicana*: estudiantes activistas mexicano-

estadounidenses que se embarcarían en la búsqueda de una identidad y de poder, caracterizada por su política radical y militante.” (Muñoz, p.50)

Sin embargo Acuña sustenta, en la tercera edición en inglés de América Ocupada que los chicanos se beneficiaron poco o nada, de esta actividad y del incipiente movimiento de los derechos civiles en la década de 1960 y que no fue sino hasta 1970, cuando en el caso Cisneros, un tribunal federal distrital dictaminó que los México-americanos constituían una minoría étnica identificable y con un patrón de discriminación en Corpus Christie, Texas y otro tribunal declaró que la segregación étnica no era menos perjudicial que la racial. Cuando en 1973, la Suprema Corte de Justicia sostuvo que los negros y los hispanos en Denver sufrían idéntico trato discriminatorio en las escuelas, comparados con los estudiantes anglo-americanos, fue cuando por primera vez, a nivel institucional, se reconoció el estado de violación de los derechos civiles de los México-americanos. (Acuña 1988, p.290)

A pesar de la marginación de los chicanos del movimiento de los derechos civiles, los intentos renovados de lucha de éstos por defender sus derechos en un marco conceptual diferente empiezan cuando el movimiento de los derechos civiles toma mayor ímpetu. A pesar de no haber participado de manera activa o grupal en el movimiento no nos queda ninguna duda acerca de la influencia que tuvo en la concientización de las posibilidades que se abrían para buscar caminos de apertura para la comunidad México-americana. Pensamos que el movimiento de los derechos civiles definitivamente marca un precedente no tan solo ideológico, sino de movilización social masiva y sostiene una presión que obliga a Lyndon Johnson a promover exitosamente una legislación favorable a los derechos civiles de las minorías que también abrió el paso para la lucha de los chicanos.

En este sentido el espíritu no claudicador de los muchos actores del movimiento de los derechos civiles logró resquebrajar el sistema segregacionista del “*Sur Profundo*” en los

ámbitos de educación y política y crear una atmósfera política que beneficiara el acceso a la educación superior de un número jóvenes de la clase obrera méxico-americana a las instituciones de educación superior sin necesitar el patrocinio de instituciones como la YMCA, las iglesias protestantes o católicas o la legislación para veteranos de guerra. A pesar de estar minus representados como población, muchos más jóvenes que antes, pudieron ingresar a las universidades por medio de programas federales de educación promovidos por el movimiento de los derechos civiles. (Muñoz1990, p.50).

4.5 El movimiento chicano: los precursores

El cuestionamiento del mito del progreso pacífico nos permite preguntar si la minoría radicalizada actúa a favor o en contra de los intereses de su gente. Por radical que parezca, llegamos a la conclusión de que El *Ku Klux Klan* sí representaba los intereses de la mayoría de blancos sureños durante el período de reconstrucción después de la Guerra Civil. Los granjeros sí fueron representados por la rebelión del whisky y otras más; los trabajadores irlandeses sí fueron representados por los Molly Mcguires y por la maquinaria política irlandesa, los afro-americanos sí han sido representados tanto por la maquinaria política negra como por los movimientos de Luther King y de Malcolm X, aún cuando no haya habido participación de los miembros más pasivos del grupo. De igual manera los méxico-americanos todos, los asimilacionistas, los inmigrantes de la revolución mexicana, los braceros, los pachuchos, hasta los inmigrantes residentes, fueron representados por el movimiento chicano.

La toma de conciencia colectiva exige una propuesta identificatoria que sea autoasumida. La lucha por el mejoramiento del nivel socioeconómico de la comunidad se da dentro de un marco conceptual que asume la necesidad de una búsqueda de su identidad. Se incrementa la desilusión y el descontento con las organizaciones de corte méxico-americano asimilacionista de clase media. La divergencia en un principio no es ideológica, sino más bien

se ubica en la falta de logros de movilidad social a través de la participación en estas organizaciones y en las de corte nacional como el Partido Demócrata. (Muñoz, 1989, p.55) Esta escisión tiene como resultado que la dirigencia de las asociaciones conservadoras como LULAC adoptaran una postura más enfática ante el gobierno federal al grado de retirarse de la conferencia de la Comisión para la Igualdad del Empleo Federal, en Alburquerque.

En el fermento de la década de los sesenta, antes de que emergieran las organizaciones estudiantiles chicanas, surgieron varios brotes de protestas por las inequidades a las que habían estado sujetos los mexicano-estadounidenses. Lo más significativo para nuestro trabajo es el giro simbólico que se le da a estos movimientos, por medio de la afirmación de la identidad étnica y la herencia cultural. Particularmente importante en este sentido fue la huelga del pequeño sindicato de agricultores mexicanos de Delano, California dirigidos por César Chávez. Este sindicato se unió a la lucha de los trabajadores filipinos de la uva que se habían declarado en huelga exigiendo el mismo pago que se daba a los braceros. El sindicato de Chávez a su vez declaró su huelga el 16 de septiembre de 1965. Marcharon hacia Sacramento llevando la bandera de la huelga, la bandera mexicana y el estandarte de la Virgen de Guadalupe.

Ese mismo verano habían explotado los ghettos negros urbanos, siendo el primero el de Watts en Los Angeles. En Nuevo México el activista Reies López Tijerina luchaba por vías constitucionales por recuperar tierras comunales que bajo el Tratado de Guadalupe Hidalgo deberían haber sido respetadas, pues pertenecían a varios pueblos. El gobierno de los Estados Unidos los convirtió en bosques de propiedad federal.

Al resurgir los movimientos de izquierda, antes reprimidos en los Estados Unidos, algunos estudiantes mexicano-estadounidenses se vieron expuestos a ellos. Entre estos se destacan Luis Valdez, Roberto Rubalcava y Ramón Macías. Valdez y Rubalcava, ambos

estudiantes activistas de la Universidad de San José State, se hicieron miembros del Partido Progresista Laboral y en 1964, al retornar de un viaje a Cuba producen el primer manifiesto radical en contra de los líderes de la comunidad mexicano-estadounidense y su política de la asimilación. Al terminar sus estudios Valdez, se unió al grupo teatral radical anti-establecimiento "San Francisco Mime Troupe" en donde continuó su crítica del acomodamiento y asimilacionismo. En 1965 participó en los esfuerzos de los trabajadores agrícolas de Delano, que dirigía Chávez y escribió el Plan de Delano que proclamaba:

"... no ser un pronunciamiento sino el principio de un movimiento social." (Muñoz, 1990, p.54) Ese mismo año fundó el Teatro Campesino. Valdez reclutaba a los miembros del Teatro Campesino de los estudiantes activistas del norte de California. Ramón Macías, estudiante de la Universidad de Berkeley, se convirtió en uno de los dramaturgos originales del Teatro Campesino. Según el autor chicano Carlos Muñoz, muchas de las conceptualizaciones de la identidad chicana y del surgimiento de la *Generación Chicana* emanan de las ideas de Luis Valdez y de la labor cultural del Teatro Campesino. Sin embargo este mismo autor acota que éstos jóvenes eran la excepción y no la regla de la década de 1960. (Muñoz,1990, p.53)

4.6 La radicalización

Algunos de los dirigentes de la generación de asimilacionistas México-americanos, se separaron de las organizaciones a las cuales habían pertenecido y buscaron otros caminos hacia la justicia social. El más importante de ellos fue Rodolfo "Corky" Gonzáles de Denver Colorado. Gonzáles renuncia al Partido Demócrata, y a su puesto como funcionario del programa La Guerra a la Pobreza de la administración Johnson, y funda "La Cruzada para la Justicia", (sic.) primera organización para los derechos civiles de los México-americanos estadounidenses. Reies López Tijerina había fundado la Alianza Federal de Mercedes y había organizado una ocupación de los bosques federales en pugna, tomando veinte

rehenes que liberaron después de dos horas. El gobierno estatal mobilizó a la Guardia Nacional, y después de una persecución tipo militar arrestó a cuarenta México-americanos.

Durante estos eventos, en las universidades y preparatorias, los estudiantes México-americanos inician la formación de organizaciones estudiantiles. A pesar del respeto y admiración que les inspiraba la persona y la lucha de César Chávez los intereses de estos jóvenes eran urbanos y no se identificaban de lleno con los trabajadores agrícolas; buscaban adherirse a organizaciones que sí estuvieran dirigidas a cumplir con sus expectativas.

4.7 La identidad

Como señala Montejano el lugar inferior de los mexicanos no se podía mantener con sólo discriminación y fuerza bruta. Tenía que haber una aceptación o un reconocimiento del mexicano mismo de esta inferioridad. "Los mexicanos . . . tenían sentimientos contradictorios de gratitud, enojo, frustración y resignación . . . algunos aceptaron las creencias de los anglos acerca de ellos . . . aunque otros nunca pudieron admitir tales cosas porque odiaban demasiado a los anglos." (Montejano 1991, p.283) Esta afirmación nos parece que aunque no carece de validez está parcializada e implica que el rechazo de aceptar la adjetivación peyorativa por parte de los anglos se debió al odio que sentían por éstos y no por un rechazo sustancial de estas caracterizaciones estereotipadas.

La toma de conciencia de identidad del México-americano se complica por varias razones. El rechazo tradicional que tiene a ser llamado mexicano, no es solo por ese reflejo deformante de los estereotipos negativos en los Estados Unidos, sino por el prejuicio discriminatorio y desvalorizante que ha sufrido en su propio país. Prejuicio que no por tener un alto componente de clase deja de ser racista, como afirma Guillermo Bonfil:

"Los rostros nos hablan de la continuidad genética y de la predominancia de los

rasgos Indios. Ese pueblo permanece. Hubo mestizaje, lo hay, pero no como mezcla equilibrada de sangres en la que cuenta lo mismo la india que la europea, sino más bien como injertos de allá en el sólido tronco de aquí o como arroyuelos que se incorporan al majestuoso cauce del río que es el indio. La noción del mexicano mestizo es una patraña ideológica, un eufemismo para tratar de ocultar, o al menos minimizar, la abrumadora predominancia de lo indio en el conjunto del pueblo mexicano. Sólo el aislamiento creciente y el pertinaz racismo de algunas élites les permite no reconocer en esa piel morena, ese cabello negro y lacio, esos pómulos altos y esos ojos rasgados de mirada intensa, los rasgos distintivos y más generalizados del rostro mexicano. Nuestra verdadera cara, sin afeites, disimulos o negaciones imposibles. Este es, a final de cuentas, un pueblo indio, por más que les pese a algunos". (Bonfil—Signos de Identidad)

Estos elementos rechazantes desde su origen suspenden al México-americano en un espacio en donde los rasgos físicos y los símbolos de la etnicidad originaria no le son necesariamente atractivos; pero en el vacío cultural en que se ve sumergido, los símbolos culturales le son indispensables a pesar de que se vayan mutando por la distancia, no sólo física, de su país de origen: lo que lo diferencia persiste: el color de la piel, el color de los ojos, la cadencia del habla. Todo lo delata para ser marginado y rechazado. El abismo que lo separa de la aceptación persiste a través de los nuevos mexicanos que siempre están arribando. Persiste lo que lo diferencia para que no se olviden esos rasgos y esa palabra, ese color de la piel; persiste de manera que aunque tenga generaciones allá, del otro lado, no se le permite encontrar significado ni ser acogido por los símbolos de la otra cultura, la adoptiva. Cultura que por un sin número de razones, siempre es adoptiva, pero no totalmente adoptada porque no se puede reconocer en ella.

Corky Gonzáles, había recorrido todos los caminos de la identidad frustrada, de la búsqueda de la asimilación. Era producto del barrio urbano. Tenía una larga historia de

activismo y en su personal intento de captar esa identidad que le era tan esquiva logró capturar la imaginación de la juventud a través de su poema épico llamado “Yo Soy Joaquín”.

“Yo Soy Joaquín” llenó un vacío para las generaciones que habían vivido sin tener acceso a su raíces históricas y culturales y a su historia en los Estados Unidos. Los que habían estado perdidos entre dos mundos que de diferentes manera rechazaban sus acercamientos en sus intentos de concretizar quienes eran, se pudieron identificar con el personaje Joaquín.

“Yo soy Joaquín” de ninguna manera plasma una estrategia o una ideología política a seguir, pero sí capta en toda su esencia la frustración, el dolor, el enojo ante el rechazo, la marginación y el racismo padecido por la población de origen mexicano en los Estados Unidos, así como la escisión ante las dos culturas. Como dice el mismo Gonzáles en el prólogo, el poema fue una travesía a través de la historia, una dolorosa autoevaluación, pero sobretudo una búsqueda de su gente y de su propia identidad. En este sentido fue fundacional de la nueva identidad que se asume como “chicana” pues muchos de sus versos expresan esta búsqueda e intentan dar una respuesta:

“Yo soy Joaquín, perdido en un mundo de confusión,
enganchado en el remolino de una sociedad gringa
confundido por las reglas,
despreciado por las actitudes,
sofocado en las manipulaciones ,
y destrozado por la sociedad moderna.
mis padres perdieron la batalla económica
y conquistaron la lucha de supervivencia cultural
Y ¡ ahora! yo tengo que escoger entre la paradoja de la victoria del espíritu,
a pesar del hambre,
o existir en las garras de la neurosis social americana,
la esterilización del alma
y un estómago repleto...”

El personaje no asume ninguna filiación étnica particular, sino que se plantea a sí mismo como el continuum de la síntesis de la dialéctica de su historia. Historia que recorre para asumirse como Cuauhtémoc, Malintzin, Hidalgo, Juárez, Villa, Zapata; amo y esclavo;

héroe y ejecutor; Juan Diego, la virgen de Guadalupe y Tonantzín.; Cortina y Murrieta; soldado desangrándose en Normandía, Corea y Vietnam; hijo de una cultura y un tratado violado; el mariachi, Rivera, Siqueiros, los corridos, el Cid:

“Yo mismo me miro
veo parte de mí
que renuncia mi padre y mi madre y se
derrite en la mezcla de esta sociedad
para desaparecer en la vergüenza
a veces vendo a mi hermano
y lo reclamo como mío cuando la sociedad me da
liderato tesero
en el mismo nombre de la sociedad

. . . la raza
mexicano
español
latino
hispano
chicano
o lo que me llame yo
yo parezco lo mismo
yo siento lo mismo
yo lloro
y canto lo mismo

Yo soy el bulto de mi gente
y renuncio ser absorbido
yo soy Joaquín
las desigualdades son grandes
pero mi espíritu es firme
mi fe impenetrable
mi sangre pura
soy príncipe azteca y Cristo cristiano
¡Yo perduraré!
¡Yo perduraré!”

También Luis Valdez le da dirección ideológica a la identidad del chicano, al declarar que la herencia de los chicanos no está enraizada en el componente español sino en el indígena y en la clase trabajadora:

“La mayoría de nosotros sabemos que no somos europeos, simplemente con mirarnos en el espejo . . . ver la forma de los ojos, la curvatura de la nariz, el color de la piel, la textura del pelo; estas cosas pertenecen a otro tiempo a otra gente. Junto con la obstinación de un millón de manierismos, creencias, mitos, supersticiones, palabras, pensamientos llenan nuestra vida hispana con contradicciones indias. No es suficiente decir que sufrimos una crisis de identidad, porque esa crisis ha sido nuestro modo de vida por los últimos quinientos años.”(Muñoz 1989, p.63)

Se asume el componente mayoritario indígena del que nos habla Bonfil. Se rectifica la postura ante el mestizaje que promovió que los mexicanos de tez mas clara se identificaran como españoles y que los otros, en la búsqueda del “blanquearse” buscaran diferenciarse racialmente de los negros y de los amerindios. Las agrupaciones estudiantiles se reunieron en el verano de 1969 en Denver y proclamaron el Plan Espiritual de Aztlán, que contiene su propuesta para su identidad grupal:

“En el espíritu de un nuevo pueblo que está consciente no sólo de su orgullosa herencia histórica, sino también de la brutal agresión “gringa” de nuestros territorios: Nosotros, los habitantes y civilizadores Chicanos de la tierra austral de Aztlán, origen de nuestros ancestros, reclamando la tierra de su nacimiento y consagrando la determinación de nuestro pueblo del sol, declaramos que el llamado de nuestra sangre es el origen de nuestro poder, nuestra responsabilidad y nuestro destino ineluctable. Ante el mundo, ante todo Norteamérica, ante todos nuestros hermanos del Continente de Bronce, Somos una Nación, Somos una Unión de pueblos libres, Somos Aztlán . . .Somos libres y soberanos para determinar aquellos justos quehaceres que requieran nuestros hogares, nuestra tierra, el sudor de nuestras frentes y nuestros corazones. Aztlán le pertenece a aquellos que han plantado sus semillas, han regado los campos, y levantado las cosechas, y no a los extranjeros europeos. No reconocemos fronteras caprichosas en el Continente de Bronce. El carnalismo nos une y el amor para nuestros hermanos nos hace ser un pueblo cuyo momento ha arribado y que lucha contra del extranjero “gabacho” que explota nuestras riquezas y destruye nuestra cultura. Con el corazón en la mano y la mano en la tierra declaramos la Independencia de nuestra Nación Mestiza. . . una vez que estamos comprometidos con la idea y la filosofía de El Plan de Aztlán, solo podemos concluir que el único camino para la total liberación de la opresión, la explotación y el racismo

es la total independencia social, económica, cultural y política. Nuestra lucha debe ser el control de nuestros barrios, campos, pueblos, tierras, nuestra economía, nuestra cultura y nuestra vida política. El Plan nos compromete a todos en todos los niveles de la sociedad Chicana a *La Causa*”(Forbes, p.174)

Para el éxito de “La Causa” se propuso como componente principal, el compromiso con La Raza, el nacionalismo que trascendiera todas las consideraciones religiosas, de clase, políticas y económicas.

Cómo objetivos de la organización se adoptaron siete puntos principales:

- “1. La unión de todos los chicanos, irrespectivamente de su clase, situación económica, educación, para la liberación de La Raza.
2. Obtener el control económico de su vida y comunidad por medio de retornar a los valores humanísticos, como antídoto del materialismo; la formación de cooperativas y la distribución de recursos para una economía sana; la lucha por los territorios perdidos; y la formación de unidades de defensa Chicanas en defensa de estos.
3. Una educación relevante para el pueblo Chicano i.e, historia, cultura, educación bilingüe, control de las escuelas y asignación de maestros.
4. Instituciones que sirvan al pueblo Chicano proveyendo los servicios necesarios para una vida plena y su beneficio, que estén fundamentadas en el principio de restitución y no de dádivas caritativas, restitución de los años de esclavitud económica, explotación política, destrucción psicológica étnica y cultural y la negación de los derechos civiles y humanos; las instituciones comunitarias que no sirvan al pueblo no tiene cabida en la comunidad.
5. La auto defensa de la comunidad dependerá de la fuerza combinada de la misma. Cada uno se deberá convertir en el defensor del otro, en los barrios, los campos, los ranchitos, para la juventud, los actos de delincuencia se convertirán en actos revolucionarios.
6. Los valores culturales del pueblo servirán para reforzar la identidad y la fuerza moral del movimiento. Nuestros escritores, nuestros poetas, músicos y artistas producirán arte y literatura que sea estimulante para nuestro pueblo y que se relacione con nuestra cultura revolucionaria. Nuestros valores culturales respecto a nuestra cosmovisión, familia y hogares nos servirán como una arma poderosa para derrotar al sistema de valores del dólar gringo y para incentivar el proceso de amor y el carnalismo. (sic)

7. La liberación política sólo podrá llegar a través de nuestra acción independiente, ya que el bi-partidismo es un animal bicéfalo que se alimenta de la misma troje. Cuando seamos una mayoría controlaremos; mientras seamos una minoría nos constituiremos en un grupo de presión. A nivel nacional nos representaremos a través de un partido, el de La Familia de la Raza." (Ibidem)

Para la acción comunal se proponían seis puntos:

La distribución del Plan Espiritual de Aztlán y su presentación en cada reunión, confrontación, juicio, iglesia, escuela, edificios, árboles y en todo momento de la existencia de cada chicano; en el 16 de septiembre, un paro general de todos los chicanos de todas las escuelas, universidades a sostenerse hasta que se hiciera una revisión del sistema educativo, sus políticas, su toma de decisiones, su administración su currícula y sus empleados, para que llenara las necesidades de la comunidad; una autodefensa de todas las escuelas y en contra de todos los elementos opresores de la juventud chicana; la nacionalización y organización comunal basada en el Plan Espiritual de Aztlán; un programa económico para eliminar al explotador y controlar la producción por medio de esfuerzos de cooperación; la creación de un partido político nacional.

El último punto se refiere al objetivo de lograr una nación autónoma, libre culturalmente, social, económica y políticamente, que tomara sus propias decisiones acerca del uso de sus tierras, del uso de los impuestos, la utilización de sus gentes para la guerra, la determinación de la justicia y las ganancias del producto de sus labores.

Se movilizaron chicanos en la formación de grupos de defensa de los barrios y la comunidad, a los que llamaron "Boinas Cafés". Se organizó un partido político, La Raza Unida, y en 1970 postuló candidatos locales y estatales en varios estados del sudoeste ganando algunas posiciones. Ese mismo año organizaron en la Segunda Conferencia de la Juventud Chicana cientos de actividades chicanas que culminaron en un moratorium nacional en Los

Ángeles en agosto que logró reunir a 30,000 participantes. Ante un incidente menor, la fuerza policiaca arremetió en contra de la multitud que no estaba armada. En el incidente murieron dos chicanos, uno por un proyectil de bala y otro por el golpe de un proyectil de gas lacrimógeno. Un reportero del periódico local *La Raza* logró con mucho esfuerzo que Los Angeles Times, publicara las fotos que probaban la provocación y la brutalidad policiaca; como resultado se llevó a los policías a juicio que terminó con un dictamen de “muerte accidental” de los chicanos. EL desfile del 16 de septiembre de 1970, también terminó con la intervención policiaca entrando a las casas, destruyendo el mobiliario en persecución de los marchantes. El 9 de enero de 1971 hubo otra confrontación con las fuerzas públicas durante un mitin ante las oficinas del Consejo de la ciudad. La última confrontación mayor se dio el 31 de enero de ese mismo año durante otra manifestación pacífica al centro de la ciudad, que había reunido a cinco mil chicanos de todos los barrios de Los Angeles.

Para Rubinstein, este proceso de rebelión y de autonomía es una fase esencial del desarrollo del grupo y precisa que todos los grupos en los Estados Unidos han pasado por esa fase en su camino a la madurez y al poder. Todas las rebeliones que el poder ha visto como divisorias, separatistas y anarquistas han tenido el efecto de restablecer el orden grupal y de constituirse como una mayor entidad política en el reagrupamiento.

Rodolfo Acuña en la tercera edición de su libro América Ocupada, la Lucha de Liberación del Pueblo Chicano, señala que de ninguna manera se debe tomar el movimiento estudiantil chicano como el todo del movimiento chicano, pues como hemos señalado a través de todo este trabajo, a pesar de los individuos que se iban asimilando poco a poco, a través de toda su historia el pueblo chicano, en su acepción más amplia, se inconformó con su calidad de colonizado y luchó en todos los frentes, de diversas , maneras; la lucha ha sido continua.

Como ya hemos mencionado toda la década de 1970, fue una de infiltración por el FBI a las organizaciones progresivas blancas y a los movimientos negro y chicano, así como de histeria colectivas anti-inmigrante. A pesar de que el inmigrante mexicano en varias ocasiones se había convertido en el chivo expiatorio de los males de la comunidad, en esta década Bert Corona, formó una asociación CASA, Centro de Acción autónoma-Hermandad General de Trabajadores para la defensa de los trabajadores indocumentados en varios estados del sureste y en Chicago. Asimismo en 1973 se formaron otras organizaciones por chicanos con el mismo objetivo, como “Casa Carnalismo”, que con el tiempo se integraron a CASA. Con el tiempo y el cambio de dirección CASA se dedicó a la organización de trabajadores chicanos en las comunidades chicanas más radicales. La presión anti inmigrante creció y como respuesta el gobierno mexicano buscó reestablecer el Programa Bracero. En medio de las negociaciones el Presidente de México Luis Echeverría tuvo una reunión con Ernesto Lagarza, prominente académico chicano, después de la cual rompió las negociaciones y se manifestó en contra de cualquier acuerdo laboral con los Estados Unidos. (Acuña 1986, p.352)

4.7. 1. La identidad y el modelo del colonialismo interno

El modelo teórico del colonialismo interno fue el que más utilizaron los académicos chicanos para explicar la problemática de la comunidad en la década de los setenta. A pesar de que algunos se alejaron de éste en los ochenta como Rodolfo Acuña, por considerar que no servía ya al no abarcar la complejidad de las relaciones de clase en el Siglo XX, consideramos que para enmarcar la condición del pueblo chicano era el adecuado.

El colonialismo interno, se desprende del modelo del colonialismo que plantea como base la imposición del poder de una nación, pueblo o grupo social sobre otro, en relaciones tanto transnacionales como intra-nacionales; pretende explicar las formas de explotación de unos grupos sobre otros. Las relaciones étnicas están fundamentadas por esta relación de poder,

así como el desarrollo y el subdesarrollo, en este caso de los grupos; basadas en lo anterior, las relaciones interétnicas se constituyen en relaciones coloniales y de clase. Las relaciones de trabajo y producción fundamentaban la estructura de las clases, y las relaciones coloniales estaban caracterizadas por la discriminación étnica, la dependencia política, la inferioridad social, la segregación residencial, la sujeción económica y la incapacidad jurídica. (Stavenhagen p.245)

El colonialismo interno se instaura en el momento en que el liberalismo económico redefine las relaciones entre blancos e indios. Esto trae como consecuencia el agregado del sometimiento de la clase subyugada a las necesidades de poderes extranjeros. A pesar de que las relaciones capitalistas que incorporaban a la subclase modificaban de alguna forma las relaciones interétnicas; las relaciones coloniales se imponían a las relaciones de clase.

Las relaciones de clase, en este modelo, son estructurales y se pueden atenuar según el grado de aculturación con la cultura dominante. El factor de la aculturación es muy importante, en este sentido pues puede servir para transferir las relaciones al campo de las de clase; pero esto, no implica que la transferencia sea completa. Un tipo de relaciones influyen sobre las otras. Las coloniales tienden a frenar o a limitar las de clase y las de clase tienden a sustituir a las coloniales en casos específicos. (Ibid, p.247) Hemos descrito a través de este trabajo cómo esta dinámica es la que rigió las relaciones que se dieron en todos los diferentes períodos entre la comunidad mexicano-estadounidense y la sociedad angloamericana.

Las relaciones de colonización interna se caracterizan por una forzada dependencia de la masa de los colonizados de sus amos. A unos pocos "nativos" se les permite escapar para entrar a la clase media y llevar relaciones de clase en lugar de coloniales. Varios psicólogos sociales han constatado que los residentes del ghetto se sienten como niños que dependen de *papá blanco* para sobrevivir:

“Los jóvenes en particular se sienten degradados por su incapacidad de conseguir empleo y de tener que mandar a sus mujeres a limpiar la casa del *hombre blanco*. Se sienten degradados por la dependencia del alcohol, de la beneficencia pública, y por la participación en la explotación de sus hermanos. La culpa que produce este sistema es motor de las rebeliones, que asumen diferentes formas, como participación en pandillas, o bandas, actividades ilícitas, deserción escolar, porque en estos actos encuentran una liberación simbólica de la impotencia, la inferioridad y la culpabilidad producida por la dependencia. El delinquir tiene un valor significativo. Viola los tabúes momentáneamente y los libera del yugo del hombre o la sociedad blanca. A través del tiempo, la actividad rebelde parece alejar a los rebeldes de la violencia y acercarlos al ámbito de la política convencional. Esta es la fuerza del sistema y de su hegemonía. El carácter reformista del estado es el estímulo para hacerlos creer que la integración al sistema político es la única manera de arribar al éxito y obtener más libertad y autonomía.” (Rubinstein 1970, p.130)

Dentro del modelo del colonialismo interno, la etnicidad y/o la raza, se lleva como un elemento de exclusión de la sociedad hegemónica. Mientras un grupo esté sujeto al grupo dominante, y no tenga autonomía para decidir sobre sus recursos y su destino, permanecerá colonizado, excepto en donde haya un consenso que favorezca la retención de las instituciones dominadas por los blancos.

De existir y de poderse implementar, en Estados Unidos este modelo en que se tenga autonomía para decidir sobre sus recursos y destino, con un consenso para retener las instituciones del grupo hegemónico, nos llevaría al modelo del pluralismo cultural, tipo Canadá y Quebec, lo cual a corto y mediano plazo nos parece impensable en los Estados Unidos.

4.8 El pluralismo cultural y los Estados Unidos

Existen varios enfoques teóricos para abordar el tema de las sociedades multiétnicas hoy en día. En la década de los sesenta y setenta el mundo académico, ante la evidencia de que la etnicidad era más persistente que lo que el modelo asimilatorio proponía, hace otra revisión

de éste. Entre estos trabajos destacan los estudios de Nathan Glazer y Daniel Patrick Moynihan y el de Michael Novak.

Glazer y Moynihan, en Beyond the Melting Pot, traducido como “Más Allá del Crisol Étnico”, marcan una nueva era al refutar tanto el modelo del Crisol como a Talcott Parsons la idea de que los rasgos de la etnicidad como, lengua, religión y clase, desaparecerían bajo el manto de la expectativa universalista. Toman como objeto de estudio cinco grupos étnicos de la ciudad de Nueva York: los portorriqueños, los judíos, los negros, los italianos y los irlandeses. A pesar de que se limitan a estos cinco universos de inmigrantes y a una ciudad, su estudio es clave y sienta las bases para todos los otros estudios y corrientes analíticas que vienen después.

Inician su libro señalando que en 1660 William Kieft, gobernador holandés de Nueva Holanda, le remarcó al jesuita francés Isaac Jogues que se hablaban dieciocho lenguas en y los alrededores del Fuerte Ámsterdam y que en 1963 todavía se hablaban; no necesariamente las mismas, pero por lo menos el mismo número, el cual no ha declinado en los tres siglos intermedios. (Glazer y Moynihan 1963, p. 1) Sugieren que tanto por preferencia como por el mismo hecho de la diversidad cultural de algunos lugares, la iconografía estadounidense ha tendido a la sobresimplificación reduccionista de centrarse en aquellos lugares en donde había una homogeneidad cultural como Nueva Inglaterra, Virginia, y hasta Philadelphia, y de alejarse de los que presentaban mayor heterodoxia, como Nueva York, planteando que esta ciudad no es en realidad los Estados Unidos, siendo que es en pequeña escala lo que los Estados Unidos son en mayor escala, con la salvedad de que existen regiones en donde la inmigración fue bastante homogénea. Declaran que “la noción de que la intensa y sin precedente mezcla de grupos étnicos y religiosos en la vida americana pronto se fusionaría en un producto final homogéneo, no cuenta ya ni con utilidad ni credibilidad.” (Glazer y Moynihan, 1964, p.10)

Sin embargo, estos autores señalan que los rasgos distintivos, la lengua de la cultura originaria se pierden en la primera y tercera generación. Estas tres generaciones se pueden interrelacionar pero cada una sería irreconocible para la otra culturalmente, porque al pasar por un proceso de transformación por influencias exógenas se recrean como algo nuevo, pero siempre identificable como grupo; además de que se piensen como miembros de ese grupo. Hay un nuevo léxico, una “americanización” de la comida, del vestir, de la música, entre otras transformaciones.

Aparte de estas transformaciones, a partir de la tercera o cuarta generación, el grupo no es un sobreviviente de la primera migración, si no una nueva forma social, pues se puede componer de varios elementos étnicos. Los hijos de matrimonios mixtos por lo general se identifican o son absorbidos por una de las etnias.

También nos señalan que a menudo puede ser de algún beneficio en algunas partes del país asumir otra identidad étnica por razones de discriminación siempre y cuando las características externas lo permitan. Dan como ejemplo, el caso de que en la década de los sesenta, en Oakland, California, eran mejor aceptados los mexicanos que los indios-asiáticos, por lo cual muchos de ellos para algunos efectos “pasaban” por ser mexicanos. Por estas razones plantean que la “conciencia étnica” puede ser intermitente y asumida de diversas maneras y no sólo de una manera.

Las terceras generaciones se pueden ver a sí mismas como “americanas” por todos los signos externos, pero en muchos aspectos esenciales, son radicalmente diferentes a la misma generación de otros grupos étnicos, pues la asimilación se da basada en las diferencias originales. (Glazer y Moynihan, 1964, p.10) Estos planteamientos no son en efecto tan radicalmente opuestos al planteamiento que hace Schlesinger del crisol étnico. Consideramos que es en efecto otra versión del crisol étnico .

Todos los autores revisados coinciden en que para la tercera generación se han perdido los vínculos culturales originarios, por lo que Glazer y Moynihan plantean que el pluralismo cultural, visto como unidades federativas no es factible. Agregan que las diferencias culturales de los inmigrantes hace que la asimilación de cada grupo sea diferente. Para estos autores, con el advenimiento de la *nueva inmigración* el término “americano” significa una ciudadanía mas no una pertenencia étnica. Esta se da con la especificidad del término “americano” adicionado por un guión al que sigue el término definitorio, i.e., “american-italian”, “american-irish” etc. (“italo-americano, “irlandés- americano”).

Glazer y Moynihan señalan que etnia, raza, y clase están íntimamente ligados y que la aceptación de una nueva etnia, en los Estados Unidos, se relaciona con lo cerca o lejos que esté del núcleo anglosajón; así como por el hecho de que los grupos étnicos son políticamente grupos de interés. Desde los sesenta se tiende a sustituir en el discurso político “clase ” por “etnia”; reconociendo que, hasta cierto punto, hay una correspondencia ineluctable entre una y otra; especialmente en el caso de los afro-americanos. Agregaríamos que esta misma correspondencia es la que señalan los chicanos dentro de la comunidad y que ha sido sostenida por el colonialismo interno i.e., relaciones de clase y relaciones coloniales.

Estas apreciaciones de Glazer y Moynihan fueron incorporadas por y contribuyeron a modificar el paradigma del crisol étnico de manera que consideramos que el punto de vista tradicional y prevaleciente en los Estados Unidos sigue siendo el de la asimilación, pero con la calificación de que la sociedad tiene enclaves temporales de pluralismo cultural, asumiendo que este último es más notable en aquellas regiones geográficas en las que históricamente han existido patrones de segregación más notables. El pluralismo cultural, que existía cuando Kallen cuestionó el crisol étnico, también era de este tipo; enclaves étnicos de inmigrantes de primera y segunda generación, que tenían cierto control sobre su economía, sus escuelas,

iglesias, bajo una entidad política exógena, mientras se integraban a la sociedad hegemónica. A pesar de que él auguraba para el futuro un verdadero pluralismo, en el cual estos enclaves se fortalecieran para formar un tipo de federación, esto no sucedió.

La oleada de amotinamientos de afro-americanos entre 1966-68 y del surgimiento de movimientos de nacionalismo negro anti-integracionistas, como el de Malcom X, y del movimiento chicano, motivan la búsqueda de nuevas interpretaciones de la etnicidad en ese país.

En los setentas aparece el libro: *El Surgimiento de los Étnicos no Fusionables* de un autor polaco-americano, Michael Novak. Este libro se considera marca una crítica del paradigma asimilatorio del crisol, desde la corriente de la *Nueva Izquierda*. Nos habla de cómo los grupos del Sur y Este de Europa se habían quedado confinados a una clase trabajadora, media-baja y que pocos habían accedido a la movilidad ascendente, que los llevara a los círculos más altos. Novak se centra en las condiciones desfavorables para la presunta movilidad ascendente sin topes para los diversos grupos étnicos, en particular: polacos, húngaros, italianos, griegos, lituanos, eslavos.

Novak representa a una tercera generación de inmigrantes que habla el inglés perfectamente, que ha logrado el ideal de las primeras generaciones de reprimir los rasgos distintivos de su etnicidad que iban en contra de los valores anglo-sajones; que tiene una educación universitaria y ha asumido los principios "norteamericanos" pero que a pesar de haber logrado este "ideal de la asimilación", no cree que es totalmente aceptado y sigue siendo objeto de las mismas etiquetas étnicas peyorativas que sufrieron sus abuelos, con algunas más de reciente invención; todo lo anterior indicativo de la no aceptación de su asimilación por parte del núcleo anglocéntrico. (Novak 1972, p.60) Novak subraya que es la presión discriminatoria, la que por muchos años los reprime y los obliga a reprimir a los descendientes de los

inmigrantes los rasgos étnicos distintivos; los niños italianos eran obligados en la escuela a permanecer horas sentados sobre sus manos para impedir que gesticularan. Todos los hijos de los inmigrantes con cuidado procuraban que sus ropas, sus gestos, su lenguaje fuera el apropiado para pasar por “verdaderos americanos”; la mayor parte de los esfuerzos de estos americanos estaba dirigida a poder pasar por el modelo anglosajón, o asemejarse lo más posible.

Nos habla de la poca valoración de la contribución de la nueva inmigración al progreso de los Estados Unidos remitiéndose a la auto biografía, *Riéndose en la Selva*, de un yugoslavo, en donde éste, una vez de regreso a su país natal, relata que a la realidad que llegaron los nuevos inmigrantes no era la de un crisol étnico sino la de una selva, en la cual para sobrevivir tenían que obligarse a esconder su identidad étnica; y se lamenta de que a pesar de haber llevado sobre sus espaldas la construcción de las urbes más importantes de los Estados Unidos y las tareas más arduas de la industrialización, nunca fueron objeto de reconocimiento sino de chistes étnicos, etiquetas peyorativas, malos tratos y escarnio por haber sido utilizados como esquiroles en las fábricas, empacadoras, minas y otras industrias; esto último muy a pesar suyo, pues literalmente si no trabajaban, se morían de hambre. (Novak 1972, p. 76)

Novak enfatiza las diferencias entre el ethos protestante y el católico y señala que aunque la iglesia católica pudo ser un factor que ayudara a la problemática de los inmigrantes la iglesia católica a la que llegaron era irlandesa, alejada de su propio catolicismo, muy asimilada al protestantismo y con sacerdotes que sólo eran irlandeses. En cuanto a los italianos, provenían en su mayoría de la campiña del sur de Italia y no traían consigo ninguna tradición religiosa en el sentido institucional de los irlandeses o los polacos, por lo cual, a pesar de la preocupación de la Iglesia Católica por el “problema italiano” se mantuvieron

alejados de la misma; sin hacer esfuerzos de instituir la propia, hasta la década de los cincuenta. La pertenencia a la vida de los suburbios exigía esta participación y entonces se empezaron a integrar a la iglesia existente que nunca fue un elemento aglutinador. (Glazer y Moynihan 1962,p.202).

Pero a pesar de todas estas reflexiones Novak enfatiza que su interés en hacerlas no es el definirse en contraposición con el “pueblo americano” y el modo de vida americano, pues dentro su vida como académico, le cuesta trabajo discernir lo que no le gusta o acepta, pues encuentra que en general su marco referencial de emociones y valores es positivo. El interés que lo motiva es el de saber quién es y de dónde viene. Simplemente, el deseo de tener una historia. Pensamos que muchos de los académicos que han sido categorizados como refutadores del paradigma del crisol étnico, o proponentes del multiculturalismo como Novak, simplemente quieren tener una historia, historia que las escuelas norteamericanas les han negado. No son fusionables, no porque busquen no serlo, sino porque no se les da el espacio de serlo. No pensamos que planteen un pluralismo étnico , como se define éste.

Existen varios enfoques teóricos para abordar el tema de las sociedades multi-étnicas hoy en día. En las últimas tres décadas ha habido una tendencia de aplicar los modelos plurales en el caso de las naciones desarrolladas de Occidente, siendo el principal caso el de Canadá y los Estados Unidos. En términos genéricos el pluralismo se ubica a): en relación con un amplio espacio de autoridad, el estado, que provee demarcaciones claras dentro de las cuales los grupos definen a otros, se auto definen e interactúan; b): dos o más agregados políticos significantes, diferenciados y reconocibles por criterios culturales, cuya competencia, interacción y conflicto constituyen un factor importante en la dinámica de transacciones políticas en la entidad; c): la base de solidaridad de estos agrupamientos son comunidad o afinidades de lenguaje, etnicidad, raza, casta, lazos sanguíneos, costumbres y/o territorio. Los agrupamientos no constituyen

colectividades inmóviles, ni permanentes, sino que están en un continuo fluir por las influencias de los cambios sociales, alteraciones políticas y el proceso de interacción con otros grupos; el actor individual no se asigna necesariamente a un solo grupo, pueden existir dos o más afiliaciones culturales o más de una identidad significativa o una migración de una identidad a otra, con el cambio de circunstancias sociales, cada miembro o agregado cultural puede variar dependiendo del grado en que haya formulado, desde teorías altamente desarrolladas acerca de la historia, cultura y destino común del grupo hasta una amorfa y poco desarrollada autoconciencia. (Young 1976, p.13) Como podemos observar, sólo en relación con la interacción y la dinámica de cambio de los agrupamientos, hay una afinidad con las conclusiones a las que llegan Glazer y Moynihan en 1964.

En el modelo del pluralismo cultural cada grupo se mantiene por medio de su religión, su cultura e idioma, sus propias ideas y costumbres. Se relacionan o se encuentran como individuos, pero sólo en el mercado, vendiendo y comprando. La sociedad plural se compone de colectividades sociales o culturales, demarcadas por estructuras institucionales separadas y autónomas. Las colectividades son corporaciones cerradas; pero están enmarcadas en el Estado, a través de la dominación de un grupo, para el cual el Estado se convierte en el agente de la subyugación. El pluralismo tiene como corolario natural la inequidad y la estratificación. "En algunas sociedades plurales existe una entidad política autónoma, gobernada por una minoría privilegiada, que es culturalmente y políticamente distinta de los agregados, el único marco institucional que incorpora al agregado es el gobierno, que generalmente es el estado..." (Young 1976, p.18)

En el caso de los Estados Unidos algunas corrientes del multiculturalismo, como variantes del modelo del pluralismo replantean algunos aspectos importantes de la conformación del universo simbólico dominante y sus mecanismos de legitimación

cuestionando los elementos sobre los cuales se erige el estatus superior de la cultura dominante. Sin embargo las interpretaciones de *multiculturalismo* existen dentro de una gama tan amplia que va desde un planteamiento ambiguo que únicamente integra los ámbitos de las ciencias sociales y humanísticas y que en ocasiones pretende abarcar una redefinición de los procesos políticos, hasta la idealización de la multi-etnicidad norteamericana; por lo que precisamos aclarar dentro de que interpretación nos ubicamos para este trabajo. Sobresale un modelo multicultural que delinea los límites asimilatorios en la vida estadounidense, y que se aproxima en unos elementos al modelo del pluralismo que hemos descrito y en otros se aleja considerablemente. Este es el que utilizamos en este trabajo.

Este paradigma multicultural, que es el más común, pretende insertarse en los procesos de estructuración de las identidades colectivas y por ende, en algunos casos, en las formas de lucha de los grupos minoritarios por mejores condiciones sociales. Enfatiza el reconocimiento y la promoción de los intereses culturales multiétnicos en contra de los cánones eruditos prevaecientes en materia literaria y artística para integrar a la historia de ese país las contribuciones culturales de los diversos grupos étnicos en la pretendida búsqueda de una redefinición de la identidad nacional norteamericana. Pero no aclara cómo podría ser esta redefinición ni asume que el problema identitario de las minorías está interconectado a ésta indefinición. No asume que este problema no sólo estriba en tener sólo un reconocimiento simbólico de las instituciones hegemónicas. Deja totalmente de lado el significado de y el lugar que ocupa la lucha por la igualdad socio-política, casi como si por obra de magia, este incompleto reconocimiento de la otredad de las minorías resultara en esa igualdad de las relaciones socio-políticas.

De esta manera y ante los movimientos de protesta de la década de 1960 surgen en las instituciones de educación superior programas de estudios étnicos y de género, programas, que

dicho sea de paso son exigidos por los grupos étnicos y de género como parte de su actitud de lucha y resistencia: estudios afro-americanos, estudios chicanos, estudios de amerindios estadounidenses, estudios de la mujer. Algunas instituciones de educación superior, aunque no todas, han buscado integrar a la curricula cuestiones relacionadas con la diversidad étnica-cultural de los Estados Unidos.

Otras, las menos como la Universidad de California en Los Angeles (UCLA), han buscado integrar a la misma, frente a otras posiciones, cuestiones de lucha cultural que destacan los aspectos políticos de la identidad en un doble proceso de politización de la cultura y de culturización de lo político que se manifiesta en la confrontación de las minorías en la cultura estadounidense. En términos muy generales se pretende crear una cultura común más vital, abierta y democrática. También en términos generales esta última variación con los componentes políticos es la menos común. (Young 1976, p. 15) Tendríamos que agregar que éste acercamiento a la lucha cultural de los chicanos en UCLA se inserta dentro de lo que Rubinstein propone como el fuerza del sistema, pues en todos los casos lleva a definir esta lucha, ya politizada, como parte de un sistema democrático e inclusivo.

Las demandas de reconocimiento grupal se encuentran detrás de muchos de los movimientos de las políticas del pluralismo. Algunos de los autores revisados como Crawford Young consideran que esta tendencia se puede considerar como una reacción a la pérdida de legitimidad del estado y al fin de la cultura hegemónica en los países de capitalismo avanzado. Otros como Glazer y Moynihan, en una revisión de su planteamiento de 1964 lamentan que el giro hacia el modelo multicultural esté basado en el distanciamiento del modelo de asimilación por el rechazo de los blanco-americanos de integrar a las minorías negras y otras étnicas y consideran, que al contrario de lo que pensaban hace veinte años, la legislación pro derechos

civiles de 1964-5 ha sido incapaz de terminar con la segregación *de facto* de los africano-americanos, así como de otras minorías.

En lo particular estamos de acuerdo en que la legislación en pro de los derechos civiles no terminó con la discriminación hacia las minorías particularmente hacia los negros y los mexicanos en el sudoeste. Pero no compartimos la aprehensión de Glazer y Moynihan en el sentido de que la cultura hegemónica de los Estados Unidos peligró de tal manera que se tema esté llegando a su fin. En el peor de los casos para el aparato ideológico de los Estados Unidos consideramos que estos actos de recuperación cultural de ciertos grupos marginales, únicamente le dan un ligero barniz de multiculturalismo a la cultura hegemónica. Me baso para hacer este planteamiento en dos hechos significativos que parecen pasar de largo para los que defienden la llegada del pluralismo cultural a los Estados Unidos. El primero es el triunfo de la legislación del "English only" haciendo del inglés la lengua oficial y el otro es la terminación de los programas de la educación bilingüe, que de paso sea dicho no era únicamente español-inglés.

Una de las críticas que se hacen al paradigma del multiculturalismo en los Estados Unidos es que es un acercamiento estructural funcional que busca entender los orígenes históricos y el desarrollo de sociedades y/o regiones multi-étnicas, bajo el supuesto de que éstas son un todo orgánico; que se enfatizan demasiado las técnicas asimilatorias y demás factores de homeostasis. Al utilizar este marco teórico, el conflicto interno entre grupos, puede aparecer como disfuncional. (Stanfield 1996,p.8)

Para este autor los modelos plurales carecen de fuertes bases históricas y del sentido de fluctuación social constante y pierden seguridad al transplantarse a los estado-nación occidentales. Esto último se da especialmente en el caso de Estados Unidos, cuya tradición es que es un crisol étnico con bolsas temporales de pluralismo cultural. Se explica la causa de

estas bolsas temporales de pluralismo étnico, por los patrones y la dinámica de segregación geográfica que facilita la formación de barrios o instituciones plurales como iglesias, asociaciones cívicas: el áfrico-americano tiene instituciones sociales diferentes como resultado de patrones históricos de segregación y no de diferencias culturales. Podríamos argumentar lo mismo de los chicanos. La segregación es la que produce las diferencias culturales del grupo segregado llámese sub-cultura o cultura original. Las organizaciones mutualistas se forman ante el impedimento de poder ingresar a los sindicatos angloamericanos y a otras organizaciones de tipo social. Lógicamente, estas asociaciones siguen los modelos prevalentes en la cultura originaria, pues son los únicos a los cuales tienen acceso. Bajo este enfoque, lo que parece ser étnico cultural en los Estados Unidos no es más que una pobre copia de la cultura etnocéntrica hegemónica o una manifestación de patología cultural.

Un problema que puede surgir de este enfoque, es la falta de importancia atribuida a la etnicidad como un factor perdurable y fundacional social. La etnicidad puede ser una fuente de identidad colectiva por siglos, aunque esta durabilidad sea reprimida temporalmente por políticas coloniales e ideologías externas. En este sentido, al contrario de ciertos paradigmas a que han arribado académicos norteamericanos, es posible que la identidad étnica sea más profunda y perdurable, que meramente una respuesta automática ante conflictos y presiones. Una de las limitaciones de los modelos multiculturales norteamericanos es que no tienen fundamento histórico ni el sentido del flujo continuo en que se encuentran las sociedades y regiones. La falta de historicidad en el funcionalismo tiende a ignorar segmentos de la población como el indígena, mientras trata de explicar cómo surge la sociedad multiétnica.

4.9 La identidad chicana y el paradigma multicultural de los Estados Unidos

En el último análisis la identidad es un fenómeno subjetivo, individual, formado por la recurrente pregunta de quién soy, y quién es él, quienes somos y quienes son; involucra la

apercepción, la cognición, la formación de símbolos, la capacidad de moverse en el universo simbólico de los referentes culturales. Sin embargo, como hemos ya mencionado la identidad no es únicamente el fenómeno individual sino también el fenómeno de grupo; es un proceso que se localiza en el núcleo o corazón del individuo y en el núcleo de su cultura común.

La búsqueda del pertenecer y de la auto estima se llevan a cabo particularmente en los Estados Unidos a través de las afiliaciones grupales, muchas de ellas con un fuerte matiz étnico. En este sentido, la segregación distorsiona el proceso de la formación de identidad. El miedo, la no pertenencia, la ansiedad y la inseguridad a nivel individual se pueden reducir a la matriz de la colectividad étnica.

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

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

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

El movimiento chicano se adelantó a su tiempo, con el Plan Espiritual de Aztlán proponiendo una comunidad estructurada bajo lo que hoy se conoce como; “el modelo de las políticas de pluralismo cultural”. Por las características de la inclusión de las relaciones de poder en las relaciones étnicas y la demanda de autonomía y auto control de sus instituciones, al mismo tiempo que compartían algunos elementos con la sociedad dominante, como el uso del inglés al lado del español, el pronunciamiento de lo que los chicanos consideraban ser su verdad de identidad no puede ser incluido en la versión desvirtuada del multiculturalismo prevaleciente en los Estados Unidos.

En todo caso, con el fracaso de la propuesta, la comunidad chicana sigue siendo parte del fenómeno de adecuación a la cultura hegemónica que se ha dado en todos los grupos étnicos que han inmigrado a los Estados Unidos. La adecuación se va efectuando por medio de un reacomodo de sus patrones culturales a las circunstancias y exigencias que los rodean como plantean Glazer y Moyhinan. Pero esta adecuación se da siempre dentro de los límites de exclusión del grupo hegemónico

Este modelo, el multicultural prevalente, sirve también al grupo hegemónico para diluir la pertenencia cultural y de grupo entre otras pertenencias grupales, con las cuales en conjunto forman un todo que como factor integrador o amalgamador conserva las instituciones,

lengua y valores de la cultura hegemónica; siempre sin la posibilidad de asumir éstos o rechazarlos desde una autonomía real. La autonomía no es un privilegio para el paradigma pluricultural, no desvirtuado, sino al contrario es un pre-requisito para la supervivencia;

“Aquellos que están excluidos del poder pronto aprenden que la competencia más desesperada y desleal no es entre hombres sino entre grupos. Y que los que ejercen un gran poder sólo de manera simbólica lo hacen a nombre de otros. . . que a su vez no aceptan estar en un individualismo sin afiliaciones.” (Rubinstein 1970, p.102)

Este fue el caso del intento de las autoridades de Los Angeles que, en 1989, quisieron quitarle el carácter mexicano a la Plaza Olvera argumentando que no sólo los mexicanos ni la cultura mexicana eran fundacionales de la ciudad, sino también los chinos, los anglos y su cultura; por lo tanto, dicha plaza debería tener un carácter multicultural y la historicidad y los elementos culturales mexicanos deberían ceder como los principales. En la lucha en contra de esta transformación, los ciudadanos chinos apoyaron la lucha de los chicanos angelinos, que lograron que no se derrumbaran los edificios históricos y que se detuviera el proyecto; por lo menos por un tiempo.

Aunque no hablamos en términos absolutos, pensamos que los Estados Unidos están estructurados, para los efectos de poder y de toma de decisiones de alto alcance, según el paradigma procesal, y siguiendo esta línea de razonamiento nos encontramos ante una sociedad que en estos rubros está altamente centralizada en el grupo de élites hegemónicas..

Para el verdadero poder, el tipo de asociación colectiva autónoma que plantea el pluralismo cultural y el movimiento chicano puede ser peligrosa, por ende se presenta como anacrónica y se reprime y/o se coopta. Los que detentan el poder prefieren reivindicar públicamente el paradigma consensual, con elementos culturales diluidos que les permite presentarse a sí mismos como individuos y acreditar su éxito a logros personales, ignorando una vez más las interconexiones que los han ayudado en este ascenso y desacreditando o

neutralizando las luchas de los grupos contestatarios, como los chicanos, con políticas que aparentemente atienden a sus reclamos, como el caso de la adopción del modificado y adecuado paradigma multicultural o pluralista como respuesta a estos reclamos, pero que en la realidad no responden a los planteamientos contestatarios originales ni a los planteamientos teóricos del modelo sino que distorsionan tanto los reclamos como el concepto del modelo original.

¹ El mismo Ku Kux Klan surge como una organización de los sureños en defensa de su poder político local, que es coartado durante el período de la ocupación del Norte, llamado la "reconstrucción". En realidad se trató de un período de violencia punitiva en contra del Sur. Una de las medidas fue la manipulación del voto de los esclavos liberados para no permitir a los sureños acceder a puestos de elección popular. El Ku Kux Klan por medio del terrorismo impide que los primeros hagan uso del sufragio. Esta práctica continúa con impunidad hasta mediados del Siglo XX.

² En particular y únicamente con las sociedades europeas.

³ Es decir, se le da al "sueño americano" el estatus de realidad existente para todos.

⁴ De esta manera se les obliga a apropiarse de una conducta socialmente aberrante y se desconoce o se ignora la violencia estructural y sistémica que gesta la marginada y el hecho mismo de que esta violencia del sistema es la respuesta a los grupos marginados de los valores y principios del "credo."

⁵ Programa socio-económico de la primera gestión de Franklin D. Roosevelt en el cual se trata de revertir las consecuencias de la depresión del '29 en los grupos sociales más afectados por medio del estado benefactor.

⁶ "Ese" vocablo e identificador cultural utilizado por el caló chicano y de pandillas hasta hoy en día para referirse unos a otros entre ellos un identificador cultural.

REFLEXIONES FINALES

Desde el principio de su historia los norteamericanos, como grupo con un alto grado de homogeneidad étnica-cultural, han sostenido actitudes de exclusividad y de rechazo hacia otros grupos étnico-culturales. La colonización-conquista de los Estados Unidos en el siglo XVII se da en el marco de una empresa capitalista anglo-sajona con el sello de rechazo a todos los que no que fuesen parte de "los elegidos de Dios". Este criterio secularizado y aunado al Darwinismo social, determina la continuidad de la auto imagen como ejemplares y la actitud de superioridad con que se enfrentan a otros grupos étnico-culturales.

El hecho de que existieran dudas acerca de la legitimidad como blancos de los españoles, la leyenda negra de España y el orden social jerárquico de colonización interna de México contribuye a que los estadounidenses vinculen a sus propios prejuicios los de la estructura social de los mexicanos y que fortalezcan su tendencia a categorizar, a los descendientes de los españoles y el color de piel oscura con los estereotipos más peyorativos. La confusión que en un principio causan las diversas tonalidades de piel de los mexicanos y el hecho de que estas vayan unidas a la clase, facilitan la solidificación del mito de la pureza de sangre española de las clases más acomodadas de los territorios adquiridos a raíz de la Guerra de 1948.

Se deben tomar en cuenta, para el análisis de las relaciones de los anglo americanos y los mexicanos, las interconexiones de factores económicos. La necesidad de mano de obra barata en estos territorios y la falta de mano de obra esclava fue un factor determinante en el hecho de que se promoviera el desconocimiento de la cláusula de repatriación del Tratado de Guadalupe y pensamos que continuó siendo un factor para que *de facto* se clasificara a los mexicanos como blancos hasta la década de los setenta, para efectos migratorios y asuntos burocráticos del gobierno federal. Esto nos muestra la importancia de las vinculaciones económicas a la percepción de raza en los Estados Unidos.

La escotomía que subyace, el uso del término colonización así como el hecho de que el amerindio sea *el primer gran ausente* de la historia fundacional de los Estados Unidos, nos introduce al solipsismo¹ estadounidense, que Samuel Huntington llama la *disonancia cognoscitiva* y Louis Hartz *la paradoja americana*. El que sea considerado así y no como un rasgo inherente estructural del mismo va a tener sus consecuencias en la segunda y terceras exclusiones: el afroamericano y el chicano. Este solipsismo se hace aparente en las contradicciones entre el imaginario popular que se refiere a la igualdad que se plasma en la accesibilidad del sueño americano estadounidense y su vacío en la realidad que los rodea; así como en la elisiones históricas. Algunos autores, como los mencionados, lo buscan resolver planteando que el *sueño americano* es la búsqueda de un ideal al que aspiran todos y que en ese sentido es el consenso del “credo”. De esta manera, la falacia trágica de que nos habla Rubinstein se explica de manera tramposa y se perpetúa para no confrontarla con el sistema.

Pensamos que esta es una de las razones por la cual, los estadounidenses, incluyendo a los mexicano-estadounidenses, han vivido sin poder salvar el abismo o la brecha (abismo o brecha según los afectados) entre el ideal político y social y la realidad; y que estas contradicciones al no ser asumidas directamente se limitan a ser explicadas con versiones secularizadas de la doctrina calvinista-darwiniana..

Sugerimos que no sólo el signo lingüístico es arbitrario, como plantea Saussure, sino que el hecho histórico también es arbitrario, no únicamente en su interpretación como significante, sino en el acto de privilegiarse como significado. Consecuentemente con esto se privilegia como fundacional el arribo de los colonos que habían huído de Inglaterra a Leyden durante el reinado de María la hija de Enrique VIII y que posteriormente parten de Plymouth a Virginia, a pesar de que varios años antes se habían fundado las primeras colonias de Virginia y de que la colonia de los peregrinos de Leyden no llega a consolidarse. Aunque algunas de las características de los inmigrantes calvinistas son las

que se adoptan para plasmarse en la llamada identidad norteamericana lo que permanece de ellos en el imaginario popular es que por haber sido objeto de persecución religiosa, abandonan Inglaterra buscando la libertad. Una libertad abstracta que de pronto pareciera tornarse inclusiva.

El hecho de que hayan regresado de Holanda a Inglaterra una vez muerta María, , y de ahí partan al Nuevo Mundo, cuando el Anglicismo dominaba otra vez en Inglaterra, y por lo tanto ya no eran perseguidos no es objeto de reivindicación histórica; sí la búsqueda profética de la utopía por ser los elegidos de Dios, perseguidos por la intolerancia; sí su voluntad de libertad y democracia.

Es como si en esta interpretación histórica se plasmara de antemano, de manera positiva, el ideal de una sociedad en donde todos son iguales, por lo menos en oportunidades, en donde todos son libres y al mismo tiempo se justificara un mito con otro mito.

Para nosotros ésta es la primera elisión histórica con consecuencias permanentes en el imaginario popular, pues a partir de ella se propagará el mito de que los Estados Unidos fueron fundados para plasmar en la realidad la igualdad para todos los que buscan la libertad, la tolerancia y para establecer la democracia como refugio para todos los perseguidos. También le proporciona a la sociedad y al estado norteamericano la explicación y justificación de constituirse como salvadores y ejemplares para el resto del mundo.

Independientemente de si el capitalismo surge gracias a la Reforma Protestante o si ésta sirve como justificante para la acumulación de capital de las incipientes clases burguesas, nos parece que lo importante del apego al credo religioso calvinista para propósitos de esta investigación, es que con el congregacionalismo, los esquemas de liberalismo contractual ingleses toman un cariz religioso y a pesar de la influencia del Deísmo ilustrado en el movimiento de Independencia de los Estados Unidos, se tiñen de

mesianismo y desembocan en la doctrina del *Destino Manifesto*, que no sólo se lleva al terreno de la expansión territorial sino al de la expansión hegemónica de los valores de la misma, en detrimento y devaluación de los otros valores culturales con que se encuentran en el camino.

Parte de la razón para que esto suceda es que sobresale como rasgo que se llevará como herencia el supuesto de que el orden racional de la congregación es el que ha dispuesto Dios para toda la humanidad así como el hecho de que las profesiones o vocaciones redunden en beneficio para la comunidad: el *Common Wealth*, o la riqueza común. Al ser el motivo que induce a la realización de este bien común eminentemente utilitario la consigna en contra del gozo del placer torna los bienes culturales como superfluos, pues su fin está en sí mismos y en el placer de la estética.

El calvinismo cambia radicalmente el sentido que el trabajo había tenido para el mundo cristiano y el humanismo latino. En la filosofía de Sto. Tomás de Aquino el trabajo era necesario para preservar la vida del hombre, tanto individualmente como socialmente, siendo conclusión lógica que aquel que poseía riquezas no tuviese que trabajar o lo hiciera para beneficio de otros y de su propia salvación. La selección del trabajo era contingente y no estaba de ninguna manera asociada con una tarea encomendada divinamente, por lo que carecía de la mistificación que le da el calvinismo al "calling" o "profesión". Este hecho aunado a la creencia de que el trabajo o la profesión son parte de y consiguen el bien común redundan en que en las colonias americanas la realización del trabajo o profesión fuera inminentemente utilitario y no azaroso. El utilitarismo va creciendo en la medida en que se va secularizando la doctrina.

El rigor lógico de la doctrina de la predestinación y el éxito material se convierte en paradójico al enfrentarse a la explicación de la pobreza o el fracaso de algunos hombres. Eso se explica con el razonamiento de que los que no han sido elegidos para la salvación, por ende son inferiores y están condenados a fracasar y a servir a los elegidos. Dentro de este

supuesto se agruparon a los amerindios, a los esclavos negros y posteriormente a los mexicanos de los territorios conquistados en la Guerra con México.

Si bien las raíces de la estereotipificación las podemos encontrar en la conquista de Irlanda, es la doctrina calvinista la que sistematiza, racionaliza y justifica la exclusión de las llamadas *razas inferiores*.

La segunda arbitrariedad del hecho histórico alrededor de los peregrinos de Leyden es que los historiadores norteamericanos revisados plantean que las raíces de la democracia estadounidense se encuentran en estas congregaciones. Pensamos que las raíces de la democracia se ubican en las instituciones inglesas, la Carta Magna y la representatividad. Representatividad misma que los colonos pudieron ejercer desde el inicio de la colonia con anuencia de la Corona Inglesa.

Si bien el discurso de la autonomía siempre está presente, la realidad inicial no sostiene el de la democracia, únicamente el de la representatividad para los hombres blancos, propietarios y libres y por supuesto miembros de la congregación. La tolerancia de otros grupos étnicos no es la virtud más sobresaliente de los puritanos. Al contrario vemos que el ethos religioso, racionaliza y justifica la desigualdad y el sometimiento al autoritarismo religioso.

La predestinación y el no poder recurrir a la salvación sacramental coloca particularmente a los no elegidos en una situación de absoluto abandono en el mundo. En el catolicismo, los puritanos encontraron el desencantamiento con el mundo que estaban creando como parte de la burguesía y su nuevo dogma paradójicamente sostiene que el mundo y por ende el hombre está alejado totalmente de Dios, pero que separadamente de El nada tiene valor. Estamos de acuerdo con Weber en que es en esta soledad espiritual en donde se encuentra enraizado el individualismo desengañado y utilitario de los norteamericanos. Al no poder redimirse de culpa necesitan la justificación moral para todas

sus acciones. El Estado mismo hace uso de ésta para justificar no solo la guerra con México sino todas las subsecuentes intervenciones en territorio extranjero.

La génesis ideológica de la sociedad y del Estado norteamericano si se pueden encontrar indudablemente en las congregaciones puritanas, no por designio divino, ni porque estén destinados a ser una nación ejemplar como propone Daniel Bell, sino porque son éstas las que se encargan de educar a las nuevas élites republicanas. Y son los predicadores ambulantes, individuos doblemente desengañados, ahora por el autoritarismo y rigidez de la “democracia teocrática”, los que propagan su fé por todo el territorio norteamericano con el fervor y el convencimiento evangelizador de que ésta es su misión en la vida.

Por lo mismo la sociedad norteamericana va a reproducir *mutas mutandi* las contradicciones de estas congregaciones. A pesar del rompimiento con la institucionalidad del cristianismo pre-reformista, y de su rechazo del carácter dogmático institucional y autoritario del catolicismo, el carácter sectario del puritanismo calvinista somete a la congregación a la autoridad dictatorial del magistrado, auto proclamado elegido de Dios, a pesar de que éste, en realidad, fue elegido por la congregación. Esto se convierte en otra de las paradojas de la congregación calvinista puritana que al mismo tiempo de que rechaza la jerarquización, la institucionalidad y los vínculos de la iglesia anglicana con el Estado inglés, convierte la institucionalidad en el sectarismo congregacional, la jerarquización en el autoritarismo de origen divino del magistrado pero al mismo tiempo conserva las formas de representatividad inglesas al elegir a éste y al consejo de la congregación.

Es en este marco de exclusión y exclusividad anglocentrista que se dan las relaciones entre norteamericanos y mexicanos. Este marco, no permite que los *nuevos* inmigrantes, los inmigrantes chinos, japoneses y mexicanos fueran llamados a formar parte de la congregación de la nación anglo-sajona durante el expansionismo y la industrialización del Siglo XIX. De hecho estaba previsto que no fuera así, pues fueron llevados con contratos

de trabajo y la intencionalidad de que una vez cumplida su función contractual regresarían a sus países de origen. El que muchos permanecieran causó la primera "crisis" migratoria. Con la secularización y la advenencia de otras comunidades étnicas, para los nuevos inmigrantes la identificación étnica pasa a ser un signo de exclusión y el modo de vida uno de inclusión económica, pero una inclusión siempre incompleta por la etnicidad de los más alejados del núcleo anglosajón. Para los mexicanos de los territorios perdidos tanto el modo de vida como la identificación conservaron el carácter de exclusión.

La interiorización del ethos protestante, es de vital importancia para los inmigrantes pues por medio de la ética del trabajo y la aspiración al modo de vida y la inclusión política, los primeros inmigrantes de ascendencia no anglo-sajona sobrevivieron y adquirieron el sentido de pertenencia. Pero también y al mismo tiempo, en cuanto más alejada estuviera su identificación etno-cultural del núcleo anglo-sajón, más fuerte fue el sentimiento de exclusión de una asociación selecta.

Durante el período de secularización, las leyes migratorias se ocuparon de excluir a aquellos inmigrantes que no cumplían con las características raciales requeridas para poder ser sujetos de la transformación a "verdaderos americanos", al mismo tiempo que se proclamaba el supuesto de que dentro del "crisol étnico", los *nuevos* inmigrantes de Europa del Sur y Este, al llegar a los Estados Unidos, asimilaban mágicamente los rasgos anglo-céntricos de los colonos originales, en particular de los considerados los fundadores, los puritanos; también mágicamente dejaban detrás de sí todo vestigio de cultura y/o adhesión a sus países de origen convirtiéndose en "*nuevos americanos*". El paradigma del "crisol étnico" así planteado es un fracaso, no necesariamente por la necesidad inicial de los nuevos inmigrantes euroamericanos de retener la lengua y los rasgos étnico-culturales sino por la necesidad de agruparse en enclaves étnicos ante el rechazo de los anglo-americanos.

La génesis étnico-cultural del pueblo chicano, es muy heterogénea pues consistían de indígenas de lengua nahuatl en su mayoría tlaxcaltecas, mestizos, negros y casi ningún

criollo. Debido al solipsismo norteamericano, los mexicanos que permanecieron en los territorios conquistados después de 1848 fueron anulados. Simplemente no existieron en el imaginario fundacional norteamericano, de la misma manera que el indio y el africano no existían más que en los estereotipos de la región. Debido a esto, a pesar de que la población que permanece después de 1847 tiene sus orígenes entre 1598 y 1846, no se le da el carácter de fundacional del sudoeste de los Estados Unidos, sino se le desdibuja entre los subsiguientes movimientos migratorios de mexicanos, pues el haber reconocido la alteridad fundacional hubiera significado el haber reconocido y aceptado la impureza de sangre y haberles dado un lugar de ciudadanos de primera clase.

El uso de estereotipos que describen todos los rasgos que los estadounidenses consideran como característicos de los más depravados ejemplos de seres subhumanos, son otra manera de mantener alejados de su núcleo a los mismos. De igual manera las violaciones del Tratado de Guadalupe se inscriben tanto en las ambiciones utilitarias del despojo como en el poco respeto que les merecían los que permanecieron y como resultado la poca o la nula responsabilidad que esto implicaba.

El acomodo de las élites mexicanas reafirmaron los estereotipos de los estadounidenses acerca de los mexicanos y establecieron un patrón de relaciones de clase que se repite posteriormente entre las élites México-americanas y los estadounidenses. Este patrón de inmensurables consecuencias negativas bifurca la comunidad México-americana y sigue presente hoy día. Este acomodo refuerza el supuesto norteamericano de que las rebeliones de los mexicanos no eran motivadas por reclamos válidos en contra de los abusos perpetrados por los estadounidenses y que las cuadrillas que buscaban defender sus derechos, eran simplemente de fascinerosos comunes.

Pensamos que durante todo el tiempo en el cual la población chicana oscila entre el aislamiento e intentos fallidos de asimilación que impiden lograr una identificación con los norteamericanos por el rechazo a ser aceptados en condiciones de igualdad se acentúa la

autodevaluación que deviene de reflejarse continuamente en los estereotipos y se erosiona cada vez más la identidad que se convierte en una mancha. La búsqueda de esta identidad en la vaciedad de la segregación resulta en afirmaciones grotescas como es el caso del “pachuquismo”, cuyo representante chusco en México fue el actor Tin-Tan.

No nos parece que haya sido únicamente la desilusión de los ex-combatientes mexicanos de la Segunda Guerra Mundial al regresar a la misma sociedad, lo que haya detonado la radicalización del movimiento chicano. De hecho, las asociaciones que fundaron estos excombatientes fueron de corte asimilacionista. Ciertamente los veteranos y los jóvenes universitarios chicanos se encontraban entre los más asimilados de los México-americanos y ambos buscaban constatar en la praxis los resultados de esta tan proclamada evolución pacífica e integración.

Más bien pensamos que las frustraciones y la impotencia de la carga histórica de un siglo se catalizan con los desafíos individuales de Rosa Parks, Medgar Evers² y otros afro-americanos al sistema segregacionista sureño. Esta catalización es precedida por la incipiente aceptación y la introyección de que no sólo los negros eran discriminados y segregados, sino que ellos también. Ciertamente habían utilizado el mismo mecanismo de discriminación y deshumanización hacia la población negra que ellos sufrieron, en un intento de revalorizarse.

Mediante el mito de la evolución pacífica se impide la promoción ideológica de reformas y cambios radicales a través de la estereotipificación del radicalismo y el uso de la violencia como disfuncional y anti-social. El mito del progreso pacífico tiene la misma calidad de incuestionable que el credo. Entre ambos hay una relación complementaria; cuestionarlo implicaría cuestionar el credo. Finalmente un credo se basa en un acto de fe.

Las clases hegemónicas prefieren buscar causas exógenas para los comportamientos no ortodoxos, o “antisociales”. Al caracterizar y localizar este comportamiento en los grupos marginados el consenso de los formadores de opinión y las clases hegemónicas es que se

debe a las diferencias etno-culturales que los caracterizan y diferencian, en un mismo movimiento, de los grupos hegemónicos.

Sin embargo, el hecho mismo de las periódicas fracturas del sistema a través de la historia durante las cuales diversos grupos han recurrido a la política de la violencia nos indica que la violencia no es el resultado de grupos aislados, excepcionales, sino de las instituciones en sí. Al no haber una reevaluación del lugar que ocupa la violencia en la historia se nos remite al paradigma consensual que apoyado en el *excepcionalismo norteamericano*, nos plantea una sociedad individualista de clase media cuyo consenso ha prevalecido y que ha impedido los conflictos derivados de brechas económicas y o políticas.

El hecho de que un gran sector de la población blanca norteamericana, haya podido salir del ghetto e insertarse en el *sueño americano* de la gran clase media anglo sajona crea la ilusión de que todos pueden lograrlo con el mismo grado de facilidad y no toma en cuenta la realidad que resulta en la ecuación: *americano = blanco + esfuerzo = logro* y en el hecho de que aún esta ecuación no es infalible pues no todos los europeos recién llegados, que adquieren con el tiempo el estatus de "blancos" como los irlandeses, italianos, eslavos y judíos obtuvieron logros importantes únicamente con su esfuerzo individual y pacífico.

Ninguna de las explicaciones de la totalidad de la evolución pacífica y de la aberración de la violencia de grupo nos parece aceptable pues ninguna examina de manera auténticamente honesta y abiertamente la manera por la cual han accedido la gran mayoría a la asimilación y o integración. Estamos de acuerdo con Rubistein en que muchas veces se llevaron a cabo como resultado de las condiciones existentes del momento histórico y en que muchas otras se han dado recurriendo a la violencia y/o de manera accidental o improvisada pues el individualismo del sistema no tiene los elementos para la integración o el progreso de grupos per se.

Los recurrentes episodios de violencia masiva relacionada con objetivos políticos, sociales y económicos de los grupos rebeldes, implica que estos no han encontrado cabida

dentro de las esferas del poder de la maquinaria política, pues recurren a la violencia después de largas luchas infructuosas por lograr su integración. La relación entre dependencia de grupo y violencia de grupo crea un círculo vicioso, pues la dependencia alimenta la impotencia y esta, a su vez, gesta la violencia.

También sugerimos que la radicalización de la fractura social de los sesenta se da por el movimiento de los *Black Muslims*, dirigido por Malcom X. Este movimiento en un principio al rechazar cualquier propuesta asimilacionista y buscar la identidad en la diferencia, en la raza y la cultura originaria africanas desafía todos los cánones asimilatorios de la cultura euroamericana. Propone la auto afirmación a través de los rasgos étnicos más rechazados y rechaza los eufemismos de los blancos para describir a la raza negra.

El proponerse en un principio como un movimiento autónomo dispuesto a concretizar esta autonomía cueste lo que cueste abre a otros grupos, como el chicano, posibilidades de asumirse identitariamente, antes no imaginadas, como es la afirmación de la alteridad en el rechazo de “lo otro”; pero esto tiene un costo muy alto pues “lo otro” ya es parte del “uno” o el “ser” y rechazarlo significa rechazarse. Esto lo reconoce el movimiento chicano y lo resuelve con la propuesta de una identidad alterna que incluye partes de la estadounidense³.

La radicalización del movimiento Chicano al igual que el movimiento de los musulmanes negros asume los símbolos de su identidad dentro de aquellos rasgos más rechazados como diferentes y más devaluados por la cultura de los angloamericanos. Se apropia de las raíces étnicas y culturales mestizas, que incluyen el color moreno, la religión católica y asume su alteridad en un movimiento de aceptación y de negación *de lo otro*; en cuanto previo a esto se buscaba borrar la alteridad con lo que lo asemejaba al *otro y a lo otro* en el proceso de la asimilación.

La radicalización es precisamente la búsqueda de la integración a través de la autonomía y de un reclamo histórico que incluya la herencia del “sueño americano” así

como la herencia étnica y cultural mexicana. Los chicanos rompen el mito del progreso pácífico recurriendo a su historia que es la historia de una génesis violenta del botín de guerra, y a partir de allí de una resistencia y lucha frustrante con su entorno socio-político y económico.

Por lo anterior y por la exclusión forzada, incluyendo la del juego político, a la que han sido sometidos, el resurgimiento de la simbología cultural mexicana en la propuesta de identidad del movimiento chicano más que una revitalización de la cultura plantea una reivindicación de los despojos, de los cuales el más grande puede ser el histórico-cultural pues es el que los deja en la orfandad de la simbología y de la identidad. Sugerimos que en respuesta a esta orfandad devaluada promueven en el Plan de Aztlán una identidad que rescata ese pasado histórico-cultural, exigiendo y manifestando al mismo tiempo su derecho a apropiarse de los valores del credo de la manera que mejor los beneficie como grupo.

Proponemos que la reivindicación basada en el orgullo étnico del mestizaje confronta de igual manera el rechazo de los mexicanos de aceptar su propio racismo; la inadmisibile verdad de Bonfil de que “. . . los rostros nos hablan de la continuidad genética y de la predominancia de la raza india.” y de que si bien existió, el mestizaje fue como “arroyuelos que se incorporan al majestuoso cauce del río que es el indio” por lo cual. . . Este es, a final de cuentas, un pueblo indio, por más que les pese a algunos”. (Bonfil, p.)

La consolidación de la identidad chicana se da en un proceso dialéctico de afirmación y negación tanto de la identidad como mexicanos como estadounidenses, para surgir como otra identidad propia y con la única interpretación posible desde el lugar de la “chicanidad” que no es lo mismo que la “mexicanidad”. Pero no esto se plantea como de orden exclusivo, no se limita a aquellos que ya se han establecido y que pueden tener diferentes grados de residencia y/o de asimilación u origen temporal. Es de orden inclusivo para los mexicanos que siguen llegando.

Aun planteado como un movimiento social en los Estados Unidos, el resurgimiento étnico, etiquetado como multiculturalismo, no necesariamente significa una revitalización étnica ni la autonomía cultural económica y política que con variantes plantea el pluralismo cultural.

Es cierto que siempre han habido en los Estados Unidos enclaves culturales en los cuales sí de manera sincrética se mantiene la lengua y algunos rasgos de la cultura originaria, pero el paradigma del multiculturalismo de Estados Unidos dista de ser plural e inclusivo, pues no rescata de la marginación social a aquellos grupos que a través de la historia de los Estados Unidos han permanecido en esta marginación debido a su identificación etno-cultural; fuera de programas escolarizados de rescate simbólico de hechos histórico-culturales, que en el peor caso son reduccionistas, y en el mejor luchan constantemente por mantenerse vigentes no hay un pluralismo real.

A diferencia de otros grupos étnicos, la comunidad mexicano-americana se revitaliza continuamente a través de la migración, pero esta revitalización también tiene sus limitantes pues tendríamos que preguntarnos que tan posible es para un grupo étnico mantener su cultura en el contexto de otra lengua, y elementos socializantes como es el sistema educativo y los medios de comunicación colectivos.

El paradigma operativo multicultural de los Estados Unidos no es conducente a una pluralidad cultural incluyente como proponía Horace Kallen pues no contempla la autonomía de recursos, de política, y menos territorial como los modelos del pluralismo cultural. La revocación de las propuestas de la "acción afirmativa" de los programas de educación bilingüe; la legislación que instituye el inglés como el idioma oficial que se ha pasado en diferentes estados y que con el paso del tiempo tiene mayor aceptación nos habla del poder del conservadurismo en los Estados Unidos. Este lamenta incluso las pocas concesiones que se han dado en la curricula universitaria a las minorías, porque

supuestamente esto lleva a omisiones de valores culturales occidentales o eurocéntricos, que son los más importantes dentro del espectro hegemónico.

Los limitantes más obvios del paradigma multicultural estadounidense son precisamente el rechazo a la validación de la lengua originaria que es parte intrínseca de la cultura y la anulación de la posibilidad de recibir parte de la educación en esa lengua no solamente para transitar a la hegemónica sino como un requisito funcional para todos, como son el inglés y el francés en Canadá.

Por todas estas consideraciones y por las condiciones necesarias para un modelo de pluralismo cultural hemos señalado que la propuesta identitaria del Plan Espiritual de Aztlán no se puede inscribir en el paradigma multicultural de Estados Unidos. La propuesta ideológica del mismo se hace dentro del paradigma del colonialismo interno con el propósito de romper con éste en un paradigma de verdadero pluralismo cultural. El paradigma del multiculturalismo de los Estados Unidos más bien nos parece ser una versión modificada del crisol étnico, por estar éste rodeado de ambigüedades y porque de manera implícita conserva la primacía del eurocentrismo estructural.

La propuesta del Plan Espiritual de Aztlán se podría inscribir en el paradigma teórico existente del pluralismo cultural o en el de la política pluralista que sí contempla una política de identidad cultural al lado de, pero separada de la hegemónica.

No pensamos que las clases hegemónicas, euroamericanas, aún las llamadas liberales, estén dispuestas a dar las concesiones necesarias para un verdadero pluralismo cultural. Más aun cuando hoy en día hay nuevos debates acerca del significado de los cambios que han traído las transformaciones políticas y económicas a nivel mundial que algunos consideran erosionan la base cultural de las naciones.

¹ Utilizamos el término en el sentido de: " una forma radical de subjetivismo según la cual sólo existe o sólo puede ser conocido el propio yo." (Diccionario de la Lengua Española, p.1899)

² Ambos fueron afro-americanos que desafiaron el sistema segregacionista del Sur. Rosa Parks sentándose en las primeras filas de un autobús urbano y rehusando moverse y Medgar Evers además de su pertenencia activa en la NAACP (National Association for the Advancement of Colored People) apoya a su hijo Meredith en su lucha para poder ingresar a la Universidad de Mississippi que está segregada. La Guardia Nacional tiene que proteger el ingreso de Meredith y Medgar es asesinado al año siguiente en 1962.

³ Malcom X también, antes de morir asesinado, se topa tanto con la problemática de que no existe una sola cultura africana que abrigue a todos los afro-americanos como al hecho de que el despojo fue de tal orden que ésta comunidad tiene, como tal, una lengua originaria y ha transitado por diversas sendas de aculturización en los Estados Unidos.

BIBLIOGRAFIA

ACUÑA, RODOLFO, 1988, OCCUPIED AMERICA: A HISTORY OF CHICANOS, 3rd ed. NEW YORK: HARPER AND ROW.

-----**2000. ANYTHING BUT MEXICAN: CHICANOS IN CONTEMPORARY LOS ANGELES, LONDON, NEW YORK: VERSO.**

ALVARADO GARZA, HISAURO, 1984, NATIONALISM, CONSCIOUSNESS AND SOCIAL CHANGE: Chicano intellectuals in the United States, BERKELEY, CALIFORNIA: UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS.

ARENDETT, HANNA, 1998, LA CONDICIÓN HUMANA, BARCELONA, ESPAÑA, PAIDOS

BAUDRILLARD, JEAN, 1999, FIGURAS DE LA ALTERIDAD, MEXICO: TAURUS ED.

BRADING, DAVID., 1983, LOS ORIGENES DEL NACIONALISMO MEXICANO, MEXICO: EDICIONES ERA.

BACH L. ROBERT, and PORTES, ALEJANDRO, 1985, LATIN JOURNEY CUBAN AND MEXICAN IMMIGRANTS IN THE UNITED STATES, BERKELEY, CALIFORNIA: UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS.

BARR, ALWYN. 1990, THE BATTLE OF SAN ANTONIO, AUSTIN, TEXAS: UNIVERSITY OF TEXAS PRESS.

BARRERA, MARIO, 1979, RACE AND CLASS IN THE SOUTHWEST. A THEORY OF RACIAL INEQUALITY, NOTRE DAME AND LONDON: UNIVERSITY OF NOTRE DAME PRESS.

-----**1990, BEYOND AZTLAN: ETHNIC AUTONOMY IN COMPARATIVE PERSPECTIVE, NOTRE DAME INDIANA: UNIVERSITY OF NOTRE DAME PRESS.**

BEAN, FRANK D., STEPHEN, ELIZABETH and OPITZ WOLFGANG, 1985. THE MEXICAN AMERICAN EXPERIENCE: AN INTERDISCIPLINARY ANTHOLOGY, AUSTIN, TEXAS: UNIVERSITY OF TEXAS PRESS.

BELL, DANIEL, 1978, THE CULTURAL CONTRADICTIONS OF CAPITALISM, N.Y.C.: BASIC BOOKS.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO, 1990, MEXICO PROFUNDO: UNA CIVILIZACION NEGADA, MEXICO: EDITORIAL GRIJALBO.

-----**1991, PENSAR NUESTRA CULTURA, MÉXICO, ALIANZA.**

BROWNING, HARLEY L., DE LA GARZA RUDOLF O, eds., 1986, MEXICAN IMMIGRANTS AND MEXICAN AMERICANS: AN EVOLVING RELATIONSHIP, AUSTIN: CENTER FOR MEXICAN AMERICAN STUDIES.

BROWNING, RUPHUS, P. MARSHALL, ROGERS, DAVID, DALE, and TABB, 1984, PROTEST IS NOT ENOUGH: THE STRUGGLE OF BLACKS AND HISPANICS FOR EQUALITY IN URBAN POLITICS, BERKELEY CALIFORNIA UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS.

BURCIAGA, JOSE ANTONIO, 1992, UNDOCUMENTED LOVE-AMOR INDOCUMENTADO, SAN JOSE CALIFORNIA: CHUSMA HOUSE PUBLICATIONS.

CAREAGA, GABRIEL, 1985, MITOS Y FANTASIAS DE LA CLASE MEDIA EN MEXICO, 4a ed. MEXICO: EDICIONES OCEANO.

CASTILLO, PEDRO Y RIOS, BUSTAMANTE, 1989, MEXICO EN LOS ANGELES: UNA HISTORIA SOCIAL Y CULTURAL, 1781-1985. MEXICO: ALIANZA EDITORIAL MEXICANA.

COERVER M. DON, and HALL, LINDA , 1988, TEXAS Y LA REVOLUCION MEXICANA- UN ESTUDIO SOBRE LA POLITICA FRONTERIZA NACIONAL Y ESTATAL. 1910-1920. MEXICO: FONDO DE CULTURA ECONOMICA.

COPELSTON, FREDERICK S. J. 1994, A HISTORY OF PHILOSOPHY v. V. LONDON: BURNS AND OATES, LTD.

CORTES, CARLOS E., 1976, MEXICANS IN CALIFORNIA AFTER THE U.S. CONQUEST. NEW YORK : ARNO PRESS REPRINT EDITION.

CREVECOEUR, J. HECTOR ST. JOHN, 1904, LETTERS FROM AN AMERICAN FARMER. REPRINTED FROM THE ORIGINAL EDITION NEW YORK : FOX. DUFFIELD AND CO.

CRUNDEN, ROBERT, W. , 1990, INTRODUCCION A LA HISTORIA DE LA CULTURA NORTE AMERICANA. BOGOTA, COLOMBIA: EL ANCOR, EDS.

CUE CANOVAS, AGUSTIN, 1970, ESTADOS UNIDOS Y EL MEXICO OLVIDADO, MEXICO : SECRETARIA DE EDUCACION.

CHAVIRA BECERRA, CARLOS, 1986, LA OTRA CARA DE MEXICO, 4a. ED. MEXICO: EPESSA.

DE TOCQUEVILLE, ALEXIS, 1945, DEMOCRACY IN AMERICA. VOL. I. NEW YORK: VINTAGE BOOKS.

DELGADO PALACIOS , ABRAHAM, 1990, UN CHILANGO EN TIJUANA. 3a. ED.

DOMINGUEZ ARAGONES, EDMUNDO, 1985, CONTRAMITOS DEL MEXICANO. MEXICO: EDICIONES GUERNIKA S.A.

DIVINE, ROBERT A. 1957, AMERICAN IMMIGRATION POLICY, NEW HAVEN, CONNECTICUT: YALE UNIVERSITY PRESS.

DE LA GARZA, RUDOLFO, and KRUSZEWSKI C., ANTHONY, 1973, CHICANOS AND NATIVE AMERICANS: THE TERRITORIAL MINORITIES, NEW JERSEY: PRENTIS HALL

DE LA GARZA, RUDOLFO, 1970, MEXICAN AMERICAN VOTERS: A RESPONSIBLE ELECTORATE. LUBBOCK, TEXAS: TEXAS TECH UNIVERSITY PRESS.

DE LA GARZA, RUDOLFO, and GARCIA F. CHRIS, 1977, THE CHICANO POLITICAL EXPERIENCE: THREE PERSPECTIVES. MASSACHUSSETTS: DUXBURY PRESS.

DE LA GARZA , RUDOLFO, 1987, IGNORED VOICES- PUBLIC OPINION POLLS AND THE LATINO COMMUNITY. AUSTIN TEXAS: THE UNIVERSITY OF TEXAS PRESS.

DE LEON, ARNALDO, 1983, THEY CALLED THEM GREASERS : ANGLO ATTITUDES TOWARDS MEXICANS IN TEXAS, 1821- 1900. AUSTIN, TEXAS: UNIVERSITY OF TEXAS PRESS.

—————, 1982, LA COMUNIDAD TEJANA 1836-1900. ALBUQUERQUE, NEW MEXICO: UNIVERSITY OF NEW MEXICO PRESS.

DE SAUSSURE, FERDINAND, 1996, SAUSSURE Y LOS FUNDAMENTOS DE LA LINGÜÍSTICA. BUENOS AIRES: NUEVA VISION.

DOMHOFF, WILLIAM G. , and ZWIGENHAFT , RICHARD L. , 1999, MINORITY GROUPS IN THE POWER ELITE. NEW HAVEN: YALE UNIVERSITY PRESS.

ELIADE, MIRCEA 1999, LA BUSQUEDA: HISTORIA Y SENTIDO DE LAS RELIGIONES. BARCELONA: ED. KAIROS

ERICKSON, ERICK, 1968, IDENTITY YOUTH AND CRISIS. NEW YORK: W.W.NORTON AND CO. INC.

ERIE, STEPHEN P. , and BRACKMAN HAROLD, 1993, PATHS TO POLITICAL INCORPORATION FOR LATINOS AND ASIAN PACIFICS IN CALIFORNIA. BERKELEY.CALIFORNIA: THE CALIFORNIA POLICY SEMINAR. UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

FALLON, NIALL, 1978, THE ARMADA IN IRELAND. MIDDLETOWN CT. : WESLEYAN UNIVERSITY PRESS.

FORBES, JACK, 1973, AZTECAS DEL NORTE: CHICANOS OF AZTLAN. GREENWICH. CONNECTICUT: FAWCETT PREMIER BOOKS.

GALARZA, ERNESTO, 1986, BARRIO BOY. 6th ED. NOTRE DAME : NOTRE DAME UNIVERSITY PRESS.

GARCIA, F. CHRIS. , ed . ,1974, LA CAUSA POLITICA: A CHICANO POLITICS READER. NOTRE DAME INDIANA : NOTRE DAME UNIVERSITY PRESS.

—————**ed.**, 1988, LATINOS AND THE POLITICAL SYSTEM. NOTRE DAME INDIANA : NOTRE DAME UNIVERSITY PRESS.

GENOVESE, EUGENE, D. , 1976 ROLL, JORDAN ROLL: THE WORLD THE SLAVES MADE. NEW YORK: VINTAGE BOOKS.

GLAZER, NATHAN , and MOYNIHAN, DANIEL PATRICK, 1968, BEYOND THE MELTING POT. CAMBRIDGE. MASSACHUSSETTS : THE MASSACHUSSETTS INSTITUTE OF TECHNOLOGY PRESS.

GOMEZ-QUIÑONES, JUAN, 1990, CHICANO POLITICS. REALITY AND PROMISE. 1940-1990. ALBURQUERQUE, NEW MEXICO: UNIVERSITY OF NEW MEXICO PRESS.

GONZALES, RODOLFO, 1972, I AM JOAQUIN: AN EPIC POEM. MESSAGE TO AZTLÁN. NEW YORK:GORDON PRESS PUBLICATIONS.

GRAMSCI, ANTONIO, 1976, LA FORMACION DE LOS INTELECTUALES. MEXICO: EDITORIAL GRIJALBO.

—————,1970, ANTOLOGIA. MEXICO: SIGLO VEINTIUNO EDITORES.

GREGORY, DICK, 1965, NIGGER : AN AUTOBIOGRAPHY, NEW YORK: E. P. DUTTON.

GUNNAR, MYRDAL, 1944, AN AMERICAN DILEMMA. NEW YORK.HARPER AND ROW.

HARTZ, LOUIS, 1964, THE FOUNDING OF NEW SOCIETIES: STUDIES IN THE HISTORY OF THE UNITED STATES. LATIN AMERICA. SOUTH AFRICA. CANADA AND AUSTRALIA. NEW YORK: HARTCOURT BRACE AND CO.

—————, 1991, LIBERAL TRADITION IN AMERICA: AN INTERPRETATION OF AMERICAN POLITICAL THOUGHT SINCE THE REVOLUTION. NEW YORK: HARTCOURT BRACE AND CO.

HAYES-BAUTISTA, DAVID E , SCHINK, WERNER O. , CHAPA, JORGE, 1999, THE BURDEN OF SUPPORT: YOUNG LATINOS IN AN AGING SOCIETY. STANDFORD CALIFORNIA: STANDFORD UNIVERSITY PRESS.

HENRY, JULES, 1975. LA CULTURA CONTRA EL HOMBRE. MEXICO: SIGLO VEINTINUNO EDITORES.

HIETALA, THOMAS, R. , 1985, MANIFEST DESIGN: ANXIOUS AGGRANDIZEMENT IN LATE JACKSONIAN AMERICA. ITHACA AND LONDON: CORNELL UNIVERSITY PRESS.

HOARE, QUINTIN., and NOWELL SMITH, GEOFFREY , eds., 1989, SELECTIONS FROM THE PRISION NOTEBOOKS OF ANTONIO GRAMSCI, NEW YORK: INTERNATIONAL PUBLISHERS.

HOBBS, THOMAS, 1987, LEVIATAN: O LA MATERIA, FORMA Y PODER DE UNA REPUBLICA ECLESIASTICA Y CIVIL. MEXICO: FONDO DE CULTURA ECONOMICA.

HUBERMAN, LEO, 1977, HISTORIA DE ESTADOS UNIDOS: NOSOTROS EL PUEBLO MEXICO: ED. NUESTRO TIEMPO.

HUNTINGTON, SAMUEL, 1998, EL CHOQUE DE LAS CIVILIZACIONES Y LA RECONFIGURACION DEL ORDEN MUNDIAL. MÉXICO: PAIDOS MEXICANA.

HURTADO , AIDA, HAYES-BAUTISTA, DAVID, BURCIAGA VALDEZ, R. , and HERNANDEZ, ANTHONY C. R. , 1992, REDEFINING CALIFORNIA : LATINO SOCIAL ENGAGEMENT IN A MULTICULTURAL SOCIETY. LOS ANGELES: UCLA CHICANO STUDIES RESEARCH PUBLICATIONS.

JOHANNSEN, ROBERT W. , 1985, TO THE HALLS OF THE MONTEZUMAS: THE MEXICAN WAR IN THE AMERICAN IMAGINATION. OXFORD, NEW YORK, TORONTO: OXFORD UNIVERSITY PRESS.

JOHNSON , PHILIP, ed . , 1973, A PROBE INTO MEXICAN AMERICAN EXPERIENCE. NEW YORK: HARTCOURT BRACE AND JOVANOVIH. INC.

LEVINE, LAWRENCE, W. , 1996, THE OPENING OF AMERICA. BOSTON: BEACON PRESS.

LOPEZ CASTRO, GUSTAVO, 1986. LA CASA DIVIDIDA. ZAMORA. MICHOACAN: EL COLEGIO DE MICHOACÁN.

MACIEL, DAVID, 1975, AZTLAN: LA HISTORIA DEL PUEBLO CHICANO. MEXICO : SEP SETENTA.

MAFFESOLI, MICHEL, 1977, LA LOGICA DE LA DOMINACION. BARCELONA: ED. PENINSULA.

MANNING, ROBERT, D. , 1989, THE CHURCH AND THE NEW IMMIGRATION, WASHINGTON D. C. : FADICA

MARQUEZ, BENJAMIN, 1993, LULAC: THE EVOLUTION OF A MEXICAN AMERICAN POLITICAL ORGANIZATION. AUSTIN, TEXAS : THE UNIVERSITY OF TEXAS PRESS.

MC WILLIAMS, CAREY. 1968, NORTH FROM MEXICO. NEW YORK: GREENWOOD PRESS.

MILLER, TOM. 1991., EN LA FRONTERA. MEXICO: ALIANZA EDITORIAL

MIRANDE, ALFREDO, 1985, THE CHICANO EXPERIENCE: AN ALTERNATE EXPERIENCE. NOTRE DAME INDIANA: NOTRE DAME UNIVERSITY PRESS.

MONTEJANO, DAVID, 1989, ANGLOS AND MEXICANS IN THE MAKING OF TEXAS, 1836-1986. AUSTIN TEXAS : UNIVERSITY OF TEXAS PRESS.

MOQUIN, WAYNE. , and VAN DOREN CHARLES , eds. 1972, A DOCUMENTARY HISTORY OF THE MEXICAN AMERICANS. NEW YORK: BANTAM BOOKS.

MONTENEGRO, MARILYN, 1976, CHICANOS AND MEXICAN- AMERICANS : ETHNIC SELF IDENTIFICATION AND ATTITUDINAL DIFFERENCES. SAN FRANCISCO CALIFORNIA : R. AND E. ASSOCIATES.

MOORE, JOAN W. , 1976. MEXICAN - AMERICANS. 2ND ED. ENGLEWOOD CLIFFS, NEW JERSEY : PRENTICE-HALL

MORA, DR. JOSE MA, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES , 1988, EUA, vs. I -VIII MÉXICO: ALIANZA EDITORIAL MEXICANA.

MOYANO, PAHISSA, ANGELA, 1987, MEXICO Y ESTADOS UNIDOS: ORIGENES DE UNA RELACION 1819- 1861. MEXICO : SECRETARIA DE EDUCACION PUBLICA.

MUNFORD JONES, HOWARD, 1964, O STRANGE NEW WORLD: AMERICAN CULTURE, THE FORMATIVE YEARS. NEW YORK: VIKING PRESS INC.

MURGIA , EDWARD, 1975, ASSIMILATION COLONIALISM AND THE MEXICAN- AMERICAN PEOPLE. AUSTIN TEXAS: THE UNIVERSITY OF TEXAS PRESS.

MuñOZ, JR., CARLOS. 1990, YOUTH IDENTITY AND POWER: THE CHICANO MOVEMENT. LONDON: VERSO.

MULLER, THOMAS , and ESPENCHADE, THOMAS J. , 1985, THE FOURTH WAVE: CALIFORNIA'S NEWEST IMMIGRANTS. WASHINGTON D.C. : THE URBAN INSTITUTE PRESS.

NANDA, SERENA, 1987, ANTROPOLOGIA CULTURAL: ADAPTACIONES SOCIOCULTURALES. MEXICO: GRUPO EDITORIAL IBEROAMERICA

NOVAK, MICAHEL , 1976, RISE OF THE UNMELTABLE ETHNICS. POLITICS AND CULTURE IN THE SEVENTIES. NEW YORK: THE MCMILLAN CO.

ORTEGA Y MEDINA, JUAN A., 1989, DESTINO MANIFIESTO. SUS RAZONES HISTORICAS Y SU RAIZ TEOLOGICA. MÉXICO: ED. PATRIA

ORTEGA Y MEDINA, JUAN A. 1989, TEOLOGIA Y REPERCUSIONES HISTORICAS. MEXICO D.F. : ALIANZA EDITORIAL MEXICANA/CNCA.

ORTEGO, PHILIP D. , ed 1973, WE ARE CHICANOS: AN ANTHOLOGY OF MEXICAN-AMERICAN LITERATURE. NEW YORK: WASHINGTON SQUARE PRESS.

PACHON, HARRY P. , 1987, CITIZENSHIP AS AN OBSTACLE TO POLITICAL EMPOWERMENT IN THE HISPANIC COMMUNIT. CAMBRIDGE MASSACHUSSETTS : HARVARD UNIVERSITY PRESS.

PAZ , OCTAVIO, 1970. EL LABERINTO DE LA SOLEDAD. MEXICO : FONDO DE CULTURA ECONOMICA.

PAREDES, AMERICO , 1990, GEORGE WASHINTON GOMEZ. HOUSTON, TEXAS : ARTE PUBLICO PRESS.

PEÑUELAS, MARCELINO C. 1978. CULTURA HISPANICA EN ESTADOS UNIDOS : LOS CHICANOS. MADRID: CENTRO DE CULTURA HISPANICA.

PEREZ SILLER, JAVIER, RADKAU GARCIA, VERENA. ,Coordinadores , 1996, IDENTIDAD EN EL IMAGINARIO NACIONAL: REESCRITURA Y ENSEÑANZA DE LA HISTORIA. MEXICO: INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES- BUAP; EL COLEGIO DE SAN LUIS, A.C.; INSTITUTO GEORGE-ECKERT, BRAUNSCHWEIG, ALEMANIA.

PIERRI, ETTORE , 1984, CHICANOS: EL PODER MESTIZO. MEXICO: EDITORES MEXICANOS UNIDOS. S.A.

PITT, LEONARD, 1966, THE DECLINE OF THE CALIFORNIOS : A SOCIAL HISTORY OF THE SPANISH SPEAKING CALIFORNIANS, 1846-1890. BERKELEY CALIFORNIA: UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS.

PORTELLI, HUGHES, 1989, GRAMSCI Y EL BLOQUE HISTORICO. MEXICO : SIGLO VEINTIUNO EDITORES.

PRICE, GLENN W. , 1974, LOS ORIGENES DE LA GUERRA CON MEXICO. MEXICO: FONDO DE CULTURA ECONOMICA.

RODRIGUEZ, RICHARD, 1988, HUNGER OF MEMORY: THE EDUCATION OF RICHARD RODRIGUEZ: AN AUTOBIOGRAPHY. NEW YORK: BANTAM BOOKS.

ROMO, RICARDO, 1989, MEXICAN AMERICANS IN THE NEW WEST. ALBUQUERQUE: UNIVERSITY OF NEW MEXICO PRESS.

RUBINSTEIN, RICHARD, 1970, REBELS IN EDEN: MASS POLITICAL VIOLENCE IN THE UNITED STATES. BOSTON, MASSACHUSSETTS: LITTLE BROWN AND CO.

SAMORA, JULIAN, 1971, THE WETBACK STORY. NOTRE DAME , INDIANA : NOTRE DAME UNIVERSITY PRESS.

SAMORA , JULIAN., and SIMON, PATRICIA, 1977, A HISTORY OF THE MEXICAN-AMERICAN PEOPLE NOTRE DAME, INDIANA : UNIVERSITY OF NOTRE DAME PRESS.

SAN MIGUEL, GUADALUPE JR. , 1987, LET ALL OF THEM TAKE HEED : MEXICAN AMERICANS AND THE CAMPAIGN FOR EDUCATIONAL EQUALITY IN TEXAS, 1910-1981. AUSTIN TEXAS: UNIVERSITY OF TEXAS PRESS.

SANTAMARIA, GOMEZ, ARTURO, 1988, LA IZQUIERDA NORTEAMERICANA Y LOS TRABAJADORES INDOCUMENTADOS. CULIACAN SINALOA: UNIVERSIDAD DE SINALOA.

SCHELSINGER, ARTHUR M. JR. 1992, THE DISUNITING OF AMERICA. NEW YORK: NORTON AND ASSOCIATES.

SIMMEN, EDWARD. ed . 1972, PAIN AND PROMISE : THE CHICANO TODAY. NEW YORK AND SCARBOROUGH ONTARIO : EW AMERICAN LIBRARY.

SOLLORS, WERNER. 1989, BEYOND ETHNICITY: CONSENT AND DESCENT IN AMERICAN CULTURE. OXFORD, NEW YORK, TORONTO: OXFORD UNIVERSITY PRESS.

STAVENHAGEN, RODOLFO, 1980, PROBLEMAS ETNICOS Y CAMPESINOS. MEXICO: INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA.

VALDEZ, LUIS, and STEINER, STAN, 1972, AZTLAN: AN ANTHOLOGY OF MEXICAN-AMERICAN LITERATURE. NEW YORK: RANDOM HOUSE.

VALDIVIESO, RAFAEL, and DAVIS, CARY, 1988, U.S. HISPANICS : CHALLENGING ISSUES FOR THE 1990'S. WASHINGTON D.C. : POPULATION RESEARCH BUREAU.

VALENZUELA ARCE, JOSE MANUEL, 1988, A LA BRAVA ESE! MEXICO: EL COLEGIO DE LA FRONTERA NORTE.

----- 1998, EL COLOR DE LAS SOMBRAS: CHICANOS , IDENTIDAD, Y RACISMO, MEXICO: PLAZA Y VALDES ED.

VILLANUEVA, TINO, 1985, CHICANOS. MEXICO : FONDO DE CULTURA ECONOMICA.

VILLAREAL JOSE ANTONIO, 1959, POCHO. NEW YORK: DOUBLEDAY

WHITE, ALFRED EUGENE , 1971, THE APPERCEPTIVE MASS OF FOREIGNERS AS APPLIED TO AMERICANIZATION: THE MEXICAN GROUP (1923). SAN FRANCISCO CALIFORNIA: R .AND E . RESEARCH ASSOCIATES.

WEBER, MAX , 1979, LA ETICA PROTESTANTE . MEXICO : PREMIA EDITORA.

-----1984, ECONOMIA Y SOCIEDAD, MÉXICO: FONDO DE CULTURA ECONOMICA.

YOUNG,CRAWFORD, 1979, POLITICS OF CULTURAL PLURALISM. UNIVERSITY OF WISCONSIN PRESS.

HEMEROGRAFIA

ABEYTA, CARLA, 1984, " HISPANIC FORCE ' 84: "COLLECTIVE SYMBOLISM OR POLITICAL REALITY". EL PASO, TEXAS: OCCASIONAL PAPER SERIES. No. 3 .UNIVERSITY OF TEXAS AT EL PASO.

ALMAGUER, TOMAS, 1971, "TOWARD THE STUDY OF CHICANO COLONIALISM." AZTLAN: CHICANO JOURNAL OF THE SOCIAL STUDIES AND THE ARTS No. 2 (SPRING) : 7-21..

ALMARAZ , FELIX D. , 1986, " EMPTY ECHOES IN A HOWLING WIND: MYTHS AND REALITY IN THE TEJANO COMMUNITY. FROM CABEZA DE VACA TO SANTA ANNA." EL PASO, TEXAS: OCCASIONAL PAPER SERIES .No 5.UNIVERSITY OF TEXAS AT EL PASO.

AZTLAN, 1973. CHICANO JOURNAL OF THE SOCIAL SCIENCES AND ARTS. V.3 No. 1. UNIVERSITY OF CALIFORNIA, LOS ANGELES: CHICANO STUDIES PUBLICATIONS.

BAUBOCK, RAINIER. 1996," CULTURAL MINORITY RIGHTS" . THE INTERNATIONAL MIGRATION REVIEW. NEW YORK. SPRING. V 30- 1

BIERBAUER, CHARLES, 1996, "COMING TO AMERICA: MELTING POT STARTS TO BOIL". www.cnn.com/US/9603/immigration/18/index.html

BROID DE MAREK, ELIZABETH, 1985,"CHICANO MURALISM". EL PASO, TEXAS: VOICES OF THE FUTURE, UNIVERSITY OF TEXAS AT EL PASO.

BURCIAGA, JOSE ANTONIO, and PRECIADO, CECILIA, 1991, "PRE-NUPTIAL JITTERS FOR CHICANOS". LOS ANGELES TIMES .SEPTEMBER 29 .1991

CAWELTI, JOHN G. , 1996, " POPULAR CULTURE/ MULTICULTURALISM" .JOURNAL OF POPULAR CULTURE. BOWLING GREEN. SUMMER V.30 -1

CHAN, CONNIE; TREACY, MARY JANE, 1996, "RESISTANCE IN MULTICULTURAL COURSES: STUDENT, FACULTY AND CLASSROOM DYNAMICS". THE AMERICAN BEHAVIOURAL SCIENTIST. THOUSAND OAKS. NOV/DEC. V.40 -2

CHURCHILL, WARD, 1998, " THE CRUCIBLE OF AMERICAN INDIAN IDENTITY: NATIVE TRADITION VERSUS COLONIAL IMPOSITION IN POSTCONQUEST NORTH AMERICA" Z MAGAZINE. [www.lot.shareworld.com/zmag/articles/ jan 98 ward.htm](http://www.lot.shareworld.com/zmag/articles/jan98ward.htm)

CONNELY, MATHEW, and KENNEDY, PAUL, 1994, "MUST IT BE THE REST AGAINST THE WEST?". THE ATLANTIC MONTHLY. DEC.

CORTESE, ANTHONY J. , 1984, "CHICANO SOCIALIZATION AND MORAL DEVELOPMENT". EL PASO, TEXAS: OCCASIONAL PAPER SERIES No.1 .UNIVERSITY OF TEXAS AT EL PASO.

CHRISTENSEN, PATRICIA L. , and L. , SANDRA, 1996, "THE CHALLENGING OF CULTURAL DIVERSITY: HARNESING A DIVERSITY OF VIEWS TO UNDERSTAND MULTICULTURALISM." THE ACADEMY OF MANAGEMENT REVIEW. APR.

EISENBERG, AVIGAIL, I. , 1996, "PLURALISM , JUSTICE, AND EQUALITY" THE AMERICAN POLITICAL REVIEW. SEPT.

GARCIA Y GRIEGO, MANUEL, " THE IMPORTATION OF MEXICAN CONTRACT WORKERS TO THE UNITED STATES: 1942-1964: ANTECEDENTS, OPERATION AND LEGACY,

GIROUX, HENRY, A. , 1996, "WHITE PANIC" www.lot.shareworld.com/zmag/articles/mar96giroux.htm

GUILBOT DEL CASTILLO, ROSE, 1988, " MEXICO'S LEGACY HAUNTS HISPANICS". EL HISPANO, SACRAMENTO, CALIFORNIA.

GUTIERREZ, DAVID. G. ,1993, "SIGNIFICANT TO WHOM? : MEXICANS AMERICANS AND THE HISTORY OF THE AMERICAN WEST" , THE WESTERN HISTORICAL QUARTERLY. AUTUMN.

HERMAN, EDWARD, S. , 1994, "THE NEW RACIST ONSLAUGHT: INTELLECTUAL TRICKS CAN ALWAYS FOOL THOSE RECEPTIVE TO RACISM" [www.lot.shareworld.com/zmag/articles/dec94. herman.htm](http://www.lot.shareworld.com/zmag/articles/dec94.herman.htm)

HERO , RODNEY E . , and TOLBERT , CAROLINE J. 1996, "A RACIAL /ETHNIC DIVERSITY INTERPRETATION OF POLITICS AND POLICY OF THE U.S." AMERICAN JOURNAL OF POLITICAL SCIENCE, AUSTIN, AUGUST, V. 40-3.

JACOBS, JOSEPH J. 1996, "THE SANE MULTICULTURALISM OF BROOKLYN" THE AMERICAN ENTERPRISE. WASHINGTON. SEP/OCT. V 7 -5.

HUNGTINGTON, SAMUEL P. 1997, "THE EROSION OF AMERICAN NATIONAL INTERESTS" . FOREIGN AFFAIRS. NEW YORK SEPT/OCT.

LAWS , BART, 1996, "THE IMMIGRATION WARS: THE MEANING OF AMERICAN NATIONHOOD IN A SHRINKING PLANET". www.lot.shareworld.com/zmag/articles/nov96laws.htm

LA FUNDACION FORD, 1983. "LOS HISPANOS: PROBLEMAS Y OPORTUNIDADES". DOCUMENTO DE TRABAJO. NEW YORK: OFFICE OF REPORTS.

MARTINEZ, ELIZABETH, 1997, "BE DOWN WITH THE BROWN". www.lot.shareworld.com/zmag/articles/martinez_1.htm "SEEING MORE THAN BLACK AND WHITE". www.lot.shareworld.com/zmag/articles/martinez_2.htm

-----"REINVENTING AMERICA" www.lot.shareworld.com/zmag/articles/dec_96martinez.htm

MORTON, CARLOS , 1984. "CRITICAL RESPONSE TO ZOOT SUIT AND CORRIDOS".EL PASO. TEXAS: OCCASIONAL PAPER SERIES.No.2 .UNIVERSITY OF TEXAS AT EL PASO.

MUSIL , CARYN McTIGHE, 1996 . "THE MATURING OF DIVERSITY INITIATIVES ON AMERICAN CAMPUSES". THE AMERICAN BEHAVIORAL SCIENTIST. THOUSAND OAKS. NOV/DEC. V 40- 2.

PAREKH, BHIKHU, 1996, "MINORITY PRACTICES AND PRINCIPLES OF TOLERATION" THE INTERNATIONAL MIGRATION REVIEW. NEW YORK. SRPING. V 30- 1.

PETERSON, DAVID, 1995, "WHITEY'S AMERICA". www.lot.shareworld.com/zmag/articles/jun95.peterson.htm

PINCUS, FRED L. , 1996, "DISCRIMINATION COMES IN MANY FORMS: INDIVIDUAL, INSTITUTIONAL, AND STRUCTURAL". THE AMERICAN BEHAVIORAL SCIENTIST. THOUSAND OAKS. NOV/DEC.

RYAN, ALAN, 1996, " PRAGMATISM, SOCIAL IDENTITY, PATRIOTISM, AND SELF CRITICISM" SOCIAL RESEARCH. NEW YORK. WINTER V. 63-4.

RASKIN, JAMIN B. , 1996, "AFFIRMATIVE ACTION AND RACIAL REACTION." www.lot.shareworld.com/zmag/articles/may_96raskin.htm

STANFIELD, JOHN H II., 1996, "MULTIETHNIC SOCIETIES AND REGIONS" . THE AMERICAN BEHAVIORAL SCIENTIST. THOUSAND OAKS. SEPT. V.40 -1.

SCHWARTZ, BENJAMIN, 1995, "THE DIVERSITY MYTH". THE ATLANTIC MONTHLY. MAY.

URBINATI, NADIA, 1996, "E UNO PLURES" DISSENT. NEW YORK. FALL V 43- 4.

VIGIL, MAURILIO, and LUJAN, ROY, 1985, "PARALLELS IN THE CAREERS OF TWO HISPANIC U.S. SENATORS". EL PASO. TEXAS: OCCASIONAL PAPER SERIES. No. 4. UNIVERSITY OF TEXAS AT EL PASO.