

Jorge A. Bustamante

Chicanos: biografía de una toma de conciencia

INTRODUCCIÓN

El movimiento chicano es un fenómeno social y político cuyas implicaciones para México siguen siendo subestimadas. No obstante un creciente interés por los chicanos, prevalecen prejuicios y malos entendidos que impiden la comunicación entre mexicanos y chicanos. La visión clasista sobre los chicanos como descendientes de mexicanos de segunda o de "pochos" es muy común en México, sobre todo entre aquellos que tienen nociones derogatorias de lo que indica un origen indígena o campesino. Los chicanos siguen siendo vistos en México con criterios formalistas de acta de nacimiento. De ese formalismo se deriva la noción políticamente equivocada de que el mundo de los chicanos nos es tan ajeno como todo aquello que identificamos como extranjero. Mientras tanto, en ese mundo participan aproximadamente 1 500 000 ciudadanos mexicanos que residen legal o ilegalmente en los Estados Unidos¹. Sin soslayar la existencia de prejuicios entre algunos chicanos sobre los mexicanos, es importante destacar que los problemas de comunicación derivados de prejuicios han minimizado la conciencia de lo que podría significar para unos y otros el desarrollo de mecanismos de solidaridad mutua. Independientemente de los orígenes étnicos comunes, tanto chicanos como mexicanos se ven enfrentados a condiciones de trabajo, condiciones de lucha política y condiciones de opresión en las que los factores causales son personificados por los mismos grupos de poder que operan de ambos lados de la frontera. Cuando en México se habla de imperialismo y cuando los chicanos hablan de colonialismo interno,² en ambos lados de la

¹ La estimación de este número se hizo considerando el número de aprehensiones realizadas por las autoridades norteamericanas de inmigración en el año 1973.74 (609 973). Se ponderó con base en el promedio de aprehensiones de un mismo individuo (3 veces al año) obtenido en términos probabilísticos con una muestra de 493 y considerando la proporción estimada por las autoridades norteamericanas de inmigrantes mexicanos ilegales no aprehendidos (un aprehendido por cada 3 no aprehendidos). Al número estimado de residentes legales se agregó el número de residentes legales estimado con base en los datos de la Oficina del Censo norteamericana referentes a la proporción de individuos nacidos en México de padres mexicanos en el total de la población censada de origen mexicano con los ajustes reportados por dicha Oficina del Censo en su publicación de abril de 1975 de la serie P-20, n. 280.

² Este es un "modelo" al que hacen referencia tanto los líderes del movimiento como José Ángel Gutiérrez, Raúl Ruiz y Rodolfo González, como los intelectuales chicanos. Véase particularmente: Barrera M., Muñoz C. y Ornelas C., "The Barrio as an Internal Colony", en: Harlan Hahn (compilador) *Urban Affairs Annual Reviews*, vol. 6 (1972), pp. 465-68; George Rivera Jr., "Nosotros Venceremos: Chicano Consciousness and Change Strategies", *Journal of Applied Behavioral Science*, vol. 8, n. 1 (enero-febrero de 1972), pp. 56-71; Tomás Almaguer, "Toward the Study of Chicano Colonialism", *Aztlan, Chicano Journal of the Social Sciences and the Arts*, vol. 2, n. 1 (primavera de 1971), pp. 7-21; Carlos Muñoz, "Toward a Chicano Perspective of Political Analysis", *Aztlan, Chicano Journal of the Social Sciences and the Arts*, vol. 1, n.

frontera se están refiriendo al mismo enemigo. La existencia de condiciones que justifican ambas referencias es un factor objetivo que podría llevar a chicanos y mexicanos a acciones solidarias. Sin embargo, estas están condicionadas a la comunicación eficiente, al entendimiento mutuo y la identificación de las áreas de interés común.

El término chicano no es unánimemente aceptado por toda la población de ascendencia mexicana en los Estados Unidos. Para aquellos que se hacen llamar chicanos, el término tiene una connotación eminentemente política. Significa para ellos un compromiso en una lucha política contra la opresión del anglo. Otros que no aceptan esta orientación se hacen llamar mexicanos-norteamericanos, latinos o hispanoparlantes. Aún hay otros que siendo de origen mexicano pretenden eludir los efectos de la discriminación rechazando toda identificación con México y haciéndose llamar hispanos o simplemente americanos. Los hay también que reconocen su origen mexicano y sin embargo no aceptan ser llamados chicanos por que este es un término que se asocia con la gente de los barrios más proletarios donde la gente de ascendencia mexicana tiende a ser mas morena, menos educada y, simplemente, mas pobre. Esta asociación no es infundada aunque sus implicaciones sean debatibles. En efecto, el término chicano surge en los barrios pobres y es usado por los jóvenes como una denominación de autoidentificación en términos de grupo. Esta autoidentificación surge desde sus orígenes con un sentido dialéctico. Chicano es opuesto a "gabacho", a "gringo", a "anglo". Para ellos la etimología de la palabra no tiene tanta relevancia como la tiene el sentido político y cultural que surge de la praxis de las luchas estudiantiles —el caso de los grupos denominados MECHA (Movimiento Estudiantil Chicano de Aztlán en los sesentas) y de las organizaciones populares que surgen en los barrios, tanto en las grandes concentraciones urbanas (el caso del Partido Raza Unida en California y de Cruzada por la Justicia en Denver) como en las comunidades de economía rural (el caso del Partido de la Raza Unida en Cristal, Texas). A pesar de la resistencia de no pocos individuos de clase media de ascendencia mexicana a ser identificados como chicanos, término que consideran peyorativo, tal denominación se ha extendido en su uso a través de los medios masivos de comunicación. En esto ha tenido que ver la proliferación de centros de estudios chicanos en las universidades más prestigiadas de los Estados Unidos, así como el hecho de que tanto estudiantes como profesores de ascendencia mexicana hayan adoptado el término chicano en sus cursos y en sus producciones literarias y científicas.

2 (otoño de 1970), pp. 15-26; Rodolfo Aeuna, *Occupied America; The Chicanos Struggle Toward Liberation*. Harper and Row, San Francisco, Cal., 1972.

Lejos de rechazar la denominación de mexicano, los chicanos usan este término para recalcar su identificación con una región geocultural que simbólicamente llaman Aztlán. Como todos los símbolos usados por los chicanos en sus luchas políticas, el término se deriva de un orgulloso reconocimiento de su origen mexicano. Hay un énfasis en lo prehispánico de este origen con el que hacen explícito el reconocimiento de un origen indígena. En este énfasis se encuentra de manera muy particular ese sentido dialéctico tan peculiar de la simbología que usan los chicanos, en cuyo contenido aparece lo indígena como antitético de lo “blanco”. Asociación dialéctica que adquiere especial relevancia en una sociedad racista.

Para ser reconocido como chicano por los que así se denominan, no tiene relevancia de que lado de la frontera se ha nacido. Basta con ser de origen mexicano y adoptar una posición crítica respecto de las condiciones de explotación y de discriminación en que ha sido colocada históricamente la población de ascendencia mexicana en los Estados Unidos. Una ilustración elocuente respecto de esta observación es el caso de Ricardo Chávez Ortiz, ciudadano mexicano, originario de Tinguindin, Michoacán, de 36 años, empleado de un restaurante de Los Ángeles, quien secuestró un avión de la línea Frontier Airlines el 13 de abril de 1972 sirviéndose de una pistola descargada. Como precio total por el rescate del avión este hombre pidió que se le facilitaran los medios de prensa y de televisión para hacer una denuncia. Parte de su declaración por la televisión incluye las siguientes palabras:

Fui tratado en forma tan miserable cuando pude legalizar mi estancia en los Estados Unidos como antes de que anduviera con papeles. Fui muy tonto en haberme dicho a mi mismo después de haber recibido la visa: Diosito, ahora sí voy a comer tres veces al día. Pero les digo ahora que no deseo que nadie me ayude en esto [del secuestro]. Ya es tiempo de que los mexicanos dejemos de ser cobardes y dejemos de ser tan tímidos. Ya es tiempo de que los mexicanos exijamos nuestros derechos. Dios nos dio la tierra como regalo para todos. Yo sé que al decir esto me acusaran de comunista. Bueno... sólo les diré que yo no se mucho de comunismo pero sí les puedo decir que lo que sí se, es que estuve a punto de morirme de hambre en este país y que he sido tratado como si fuera un perro. Ustedes pueden mandar cohetes a la luna pero aquí en la tierra nos tratan como basura [...] ¿Por qué razón no se trata aquí a los mexicanos como a hermanos? ¿Por qué se nos trata como animales cuando vamos al hospital del

condado, si no estamos pidiendo nada fuera de este mundo, nada más que se nos atiendan como gente? Hemos venido a esta tierra que en realidad es nuestra a vender nuestro trabajo y, a cambio, se nos explota. Nosotros respetamos las leyes, pagamos los impuestos y no andamos quemando las tiendas o asaltando a la gente. Pero somos forzados a vivir aquí como las cucarachas, en las peores condiciones. Mientras tanto, los americanos envían cohetes a la luna. Si ustedes se preguntan por qué nos estamos poniendo rebeldes les diré por qué. Porque ya no aguantamos más.

Ricardo Chávez fue condenado a cadena perpetua por el secuestro del avión en primera instancia y a 20 años en prisión por un tribunal de apelación. Las voces que se alzaron en defensa, no del secuestro, sino de un hombre actuando en una situación de desesperación, no provinieron de México sino de los chicanos. No se supo que algún chicano hubiera cuestionado en ningún momento que Chávez Ortiz fuera uno de los suyos.

Si no hubiera otras razones, bastaría con observar la evolución del movimiento chicano a la luz de las tendencias demográficas de la población de ascendencia mexicana en los estados norteamericanos fronterizos para justificar una mayor conciencia en México de las implicaciones a largo plazo de tal fenómeno social y político.

En primer lugar el tamaño y concentración geográfica de la población de origen mexicano. De acuerdo con los datos más recientes (abril de 1975) de la Oficina del Censo de los Estados Unidos, hay 6 455 000 personas de ascendencia mexicana en ese país³ El 86.3% de ellas vive en los estados fronterizos (California, Arizona, Colorado, Nuevo México y Texas). En algunos estados, sobre todo en Texas, la concentración es aún mayor. El 75.5% del total de la población de ascendencia mexicana del estado vive no más lejos de 320 kilómetros de la frontera con México⁴(el total de la población de ascendencia mexicana en Texas en 1973 era de 2 190 000 y constituía el 19% de la población total del estado en ese año)⁵ La población de ascendencia mexicana que vive dentro de esa franja de 200 millas al norte de la frontera de México constituye el 55.2% de la población total que vive dentro de esa área.⁶

Otro aspecto importante de las tendencias demográficas de la población de ascendencia

3 Estados Unidos de Norteamérica, Department of Commerce-Bureau of the Census, *Current Population Report*. (Series P-20, n. 280), Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1975, pp. 23 sigs.

4 Estados Unidos de Norteamérica, Department of Commerce-Bureau of the Census, "Spanish Origin Persons as a Percent of Total Population by Countries of the United States" (mapa), Washington, D. C.: U.S. Government Printing Office, 1970.

5 Estados Unidos de Norteamérica, Department of Commerce-Bureau of the Census, *Current Population Reports*. (Series P-20, n. 264), Washington, D. C.: U.S. Government Printing Office, 1974, p. 2, cuadro B.

6 Texas Institute for Educational Development, *The Chicano Almanac*, San Antonio, Texas. Texas Institute for Educational Development, 1973. También: Estado de Texas, Report by the Office of Economic

mexicana es su crecimiento en comparación con la población anglosajona y la negra. Considerando los cinco estados fronterizos norteamericanos antes citados, donde vive el 86.3% de la población de ascendencia mexicana, se estima que esta última ha crecido entre un 50% y un 60% de 1950 a 1960 y entre un 65% y un 70% de 1960 a 1973, en tanto que la población anglosajona ha crecido entre un 35% de 1960 a 1973.⁷

Estos datos quieren decir que, si el movimiento chicano continua politizando a la población de ascendencia mexicana con las tendencias actuales y esta población sigue creciendo al paso que indican los datos censales, en un periodo de 20 a 30 años los cinco estados fronterizos norteamericanos tendrán una población mayoritariamente de ascendencia mexicana cuya politización influiría muy probablemente en la política exterior de ambos países.

Con la visión a largo plazo que sugieren las tendencias actuales en el movimiento chicano, y considerando la necesidad de un mayor conocimiento mutuo de mexicanos y chicanos, este trabajo presenta un estudio de caso de un líder chicano cuyo nombre real ha sido sustituido por uno ficticio para proteger sus actividades, seguido de un análisis del proceso de concientización política entre los chicanos y sus posibles implicaciones.

I

*El case de Ambrosio Margáin**

Nací en Petatlán, Jalisco, el 15 de junio de 1930. Mi padre fue un pequeño comerciante y labrador. Ya había él alcanzado una posición relativamente confortable en la comunidad rural, cuando fue balaceado por venganza, por sus actividades como militante agrarista. La muerte de mi padre ocurrió cuando yo tenía seis meses y, como consecuencia de ella, fui a parar al cuidado de mis abuelos maternos. A la muerte de mi padre, mi madre se fue de Petatlán para ir a trabajar en Guadalajara como criada, y no la volví a ver hasta la muerte de mi abuelo, cuando yo tenía quince años.

Termine la escuela primaria en Petatlán y comencé la secundaria en Guadalajara. Caminaba todos los días desde Tlaquepaque, donde vivía, en la casa en que trabajaba mi madre. Después de la escuela, yo trabajaba como ayudante de un mecánico de automóviles

Opportunity, *Poverty in Texas*, Austin, Texas. Texas Department of Community Affairs, 1974.

⁷ El margen de estas estimaciones se debe a la variabilidad de los indicadores que ha usado el censo norteamericano para identificar a la población de ascendencia mexicana. La base de las estimaciones son Los datos censales correspondientes a 1950, 1960 y 1970 y los datos por muestreo de los que se derivan los reportes titulados *Current Population Reports* de la Oficina del Censo norteamericana.

* Nombre ficticio.

y en las noches estudiaba taquigrafía.

Mi madre insistió en que debía educarme, para dejar de trabajar en el campo. Ella me decía que trabajar de campesino era lo más bajo que había, que equivalía a degradarse, a vivir como un animal. Como yo había trabajado en el campo con mi abuelo, me disgustaba que mi mamá tuviera semejante concepto del trabajo campesino. Como había crecido con mi abuelo que era campesino, había crecido con la idea de que trabajar en el campo era, si no lo más bueno y decente, por lo menos no algo malo, y no podía identificarme sino con los campesinos. Mi madre, sin embargo, insistió en que debía obtener educación, para abandonar esa vida. En consecuencia, hice lo posible por aprender algo diferente y comencé a estudiar ingeniería de radio, por correspondencia, con la National School de Los Ángeles, California.

Mi madre y yo nunca nos llevamos muy bien. Yo tenía celos de un medio hermano que había vivido siempre con ella y que, tal vez por eso, se llevaba mejor con mi madre. Para ella, la mejor manera de mostrarle mi afecto era llevándole dinero. Nunca fui capaz de igualar lo que mi hermano le llevaba, a pesar de lo mucho que me esforcé para hacerlo.

Ella quería que yo trabajara como sirviente en la casa de un ingeniero, diciéndome que este se haría responsable de mi educación. Para mí, sin embargo, era degradante convertirme en sirviente. Me reprochó que, por mis "caprichos", perdiera esta oportunidad de educarme. Por ese tiempo comencé a leer los periódicos todas las noches a uno de los jefes de la casa en que trabajaba mi madre, que era casi ciego. No me gustaba hacerlo, pero poco a poco fui sintiendo gusto por leer las noticias del mundo y especialmente de los Estados Unidos. Seguí con mucho interés lo que se publicaba sobre cada cosa que sucedía aquí y dentro de mí se despertó una gran curiosidad y admiración por los Estados Unidos.

Al mismo tiempo, me había enrolado en el ejército, como mecánico, especialista en ingeniería de radio, en la Escuela Militar de Aviación, que en ese tiempo estaba en Las Puntas, Guadalajara. Yo había aprendido bastante del manejo de radios para ganar algo de dinero y esta habilidad me ayudó también para el ingreso en la escuela militar. Entré con muchas esperanzas, porque sentía que estaba haciendo algo por mi país al trabajar en el ejército, pero pronto me desilusione, porque al negarme a ayudar a un sargento a vender gasolina y piezas de aviones robadas a la nación, me hice de un enemigo. Esto dio por resultado que fuera yo el único no ascendido. Estuve en el ejército tres años y los pasé como soldado raso. Ese período me hizo entender que a nadie le importaba un

pepino su país y que lo único que querían era ganar dinero. Un día sucedió que Enrique Rentería y yo fuimos a pedirle al general Cárdenas que nos ayudara a entrar en la escuela militar para pilotos, como cadetes. El resultado fue que uno de los ayudantes del general corrió hasta nosotros y nos dijo: “¡Vamos, fuera de aquí, cabrones, y déjense de estar molestando al general con sus pendejadas!” Me enojó tanto ser tratado en esa forma que nunca volví. Enrique pudo ver al general al día siguiente y entró de cadete. Al volver a la escuela de mecánicos me desilusioné más, cuando ví la amplitud del robo. A medida que crecía, mi desengaño de todo lo que había admirado tanto fue aumentando. El orgullo que había sentido antes, de ser mexicano y de servir a mi país, fue muriendo a medida que veía como los políticos mandaban, cómo se robaban las elecciones y cómo el pueblo recibía lo que menos deseaba de los gobernadores, los diputados y el presidente. A los dieciocho años, decidí ir a la frontera, a Tijuana, con la idea de cruzar a los Estados Unidos. En esa época leí en los periódicos que la CSO (Community Service Organization) estaba comenzando a actuar. A través de ella, César Chávez, Fred Ross y otros andaban registrando a los mexicanos para que votaran en California. Esto fue en 1948 o 1949. Según ellos la idea era dar el voto a los mexicanos para que éstos pudieran participar de la democracia, y esto me produjo mucho entusiasmo. Un muchacho puede levantar su esperanza muy fácilmente y yo oía además que en California había trabajo abundante y que pagaban bien.

Todo lo que había escuchado y leído sobre los Estados Unidos aumentaba mis deseos de venirme y, convencido de que todo era maravilloso en este país, me pregunte que estaba haciendo en México. Ya que tenía dieciocho años y, como yo sentía que no debía nada ni a mi país ni a mi madre, me fui pues a Tijuana, en busca de unos parientes. Llegué con 13 pesos y me fui a un hotel. Me dijeron que la habitación costaba un peso, de modo que la tome, pero resulto que lo que cobraban era un peso "en oro", es decir, en dólares. Así pues, resulto que no tenía dinero para pagar el hotel. Desde ese momento, todo comenzada a tener mal sabor para mí. En Tijuana había que pagarlo todo en dólares, de modo que no tenía nada cuando cruce al otro lado en calidad de “espalda mojada”, con un grupo grande. Muy pronto comencé a darme cuenta que las cosas no eran como me las había imaginado.

Un bracero sin papeles

Así mi vida de mojado había comenzado. Después de trabajar uno o dos días, la “migra” (policía de la frontera del Servicio de Inmigración de los Estados Unidos) me pescó y me devolvió a México. Cruce otra vez y estuve dos días sin comer, nomás viajando y buscando trabajo, hasta un punto en que sentí tanta hambre que me entregue para que me

dieran de comer. Por primera vez en mi vida supe lo que era estar hambriento. Yo antes había protestado contra la policía mexicana por sus arbitrariedades y robos, pero mis encuentros con la patrulla fronteriza gringa me resultaron como entrar de Guatemala a guatepeor. Me enfureció ver como rapaban a los que habían sido arrestados más de tres veces. Tal trato me hizo una gran impresión: era como si nos estuvieran marcando por el pecado de buscar trabajo. Me dio tal coraje ver eso de las rapadas que yo y algunos otros agarramos a algunos turistas norteamericanos y los rapamos como represalia por lo que hacía la patrulla fronteriza. Esto inició un escándalo infernal. La policía norteamericana pidió permiso para buscar a los culpables en Tijuana y el incidente apareció en todos los periódicos. Cada día detenían a cientos de personas, tratando de encontrar a los responsables. Al ver todo esto, pensé que era más seguro estar en el lado norteamericano de la frontera. Pasé alrededor de ocho días escondiéndome, que fueron realmente duros, pues difícilmente comía otra cosa que pan duro y agua. Pero desde entonces ya no volvieron a rapar a los que iban a ser deportados.

Volví a México y me dediqué a hacer agujeros con alicate en diferentes partes de la cerca de la frontera para despistar a los de la "migra". Con mucha frecuencia me agarraban, en ocasiones varias veces al día, pero nunca dí el mismo nombre. Yo ya había iniciado el proceso legal para conseguir papeles de residencia en los Estados Unidos bajo mi nombre verdadero. Y desde luego no me convenía manchar mi nombre con deportaciones. Por consiguiente, use los nombres de mis compañeros de escuela, por orden alfabético, de manera de no equivocarme al dárselos a la "migra". Una vez uno de los de la "migra" me agarró y me dijo: "¿Cómo dices que te llamas Juan si cuando te pesque hace poco te llamabas Pedro?" Le respondí: "Bueno, debe haber sido alguien que se parece mucho a mi, porque esta es la primera vez que me paso de 'alambrista'." Entonces me golpeó en la cara y dijo: "No me repliques, hijo de perra, porque no vas a hacerme aparecer como un pendejo." Y continuó golpeándome. A cada bofetada que recibía yo me preguntaba que diablos andaba yo haciendo ahí. Era entupido haber venido, pero las dificultades que había tenido ya habían sido bastantes como para quitarme lo pendejo y hacer que no volviera a poner de nuevo un pie en este país. Volví a Tijuana y comencé a comprender que no podría continuar corriéndole a un lugar cada vez que las cosas se me presentaban mal. Me puse a pensar en lo que significaban las veces que había estado encerrado en un corral junto a cientos de "mojados", puestos en fila por los de la "migra" para que los granjeros pudieran escoger entre nosotros, como si fuéramos animales de trabajo. Recordé las veces que fui a buscar trabajo y me pidieron

que mostrara mis maños, para ver si me contrataban o no. Esto me parecía muy degradante, como si yo fuera una prostituta a la que se le dijera que mostrara el culo para ser contratada. Recordé las ocasiones en que había sido contratado para sustituir a un trabajador más viejo. Recordé casos en que trabajadores a quienes alguna máquina les había cortado una mano o un pie, con sus rostros extenuados y sin rencor regresaban a sus pueblos en México dando gracias a Dios por estar todavía vivos. Recordé también la ocasión cuando después de varias horas de trabajar con la espalda al sol, recogiendo algodón, el capataz me dio agua salada y tibia para apagar la sed. Al poco rato una mujer que andaba también en la pizca se desmayaba de calor y de beber agua tibia. Recordé la escena común de ver mujeres formando ronda para que alguna pudiera hacer sus necesidades porque no había esperanza de que existiera un excusado. Recordé una vez que estuve en Tijuana con alguien que me contó con lágrimas en los ojos:

He gastado treinta años trabajando en los Estados Unidos, y ahora que estoy viejo, quien sabe que cosas me encontraron en el pasaporte, que dicen que ya no sirve. Me deportaron y ahora ando vagando aquí, porque ya no conozco a nadie en México.

Recordé una vez, cuando trabajamos por dos semanas en Agua Salada sin que nos pagaran nuestros salarios. Finalmente fuimos donde el jefe a reclamarles, porque todos necesitábamos dinero con urgencia. La respuesta fue la llegada de las autoridades de inmigración y a todos nos deportaron. Yo les dije que nos debían dos semanas de salario y me contestaron: “No tenemos tiempo para perderlo con pendejos como tú”, y nos metieron a doce de nosotros en la parte de atrás de su carro. El último dijo que no cabía y le respondieron: “¡No seas pendejo, como no vas a caber, cabrón bastardo!” y de una patada lo empujaron al interior del carro.

Con todos esos recuerdos y pensamientos, fui incapaz de esconder la cabeza en la arena, como un avestruz, mientras me estaban robando mi trabajo y haciéndome pendejo.

Por esa época conocí a Juana, que ahora es mi mujer. Ambos trabajábamos recogiendo algodón. Yo todavía usaba otros nombres, porque era un mojado y también porque el nombre Margáin llamaba mucho la atención. No sé por qué. En consecuencia, usaba el nombre de Joe Sánchez, que me ayudaba a pasar por tejano y era menos llamativo. Ese nombre era el que usaba cuando conocí a mi mujer. Por mucho tiempo ella me llamaba por mi nombre falso porque no se acostumbraba al verdadero del cual se enteró mucho después de que empezamos a andar juntos.

A comienzos de los años 50 conseguí arreglar mi visa y pude permanecer legalmente en los Estados Unidos. Había pensado que, como espalda mojada, tenía que mantenerme quieto y sufrirlo todo, pero que, como residente, las cosas cambiarían. Pos sí cambiaron, pero el resultado fue que me daban menos trabajo o me lo quitaban para dárselo a un espalda mojada que hacía la misma tarea por menos dinero. Así, lo que hice fue comenzar a estudiar mi situación y llegué a la conclusión de que la única manera de defenderme, de hacer algo para ayudar a otros en igual situación, era antes que todo convertirme en ciudadano norteamericano, de modo que no pudieran echarme fuera del trabajo.

Durante mis últimos meses de mojado, yo había estado ayudando a César Chávez e informando personalmente a la gente sobre el programa de la CSO. En 1952 estaba ya incorporado en uno de los programas de la CSO en Corcoran, California. En ese tiempo, mi mujer y yo “seguimos las cosechas” a través del estado de California. Comenzamos con la de chabacanos y de ahí íbamos a San José a cosechar fresas y luego duraznos; cerca de “Treici” cosechábamos jitomate, en Merenville otra vez duraznos, y por el tiempo en que se habían terminado esas cosechas, la uva estaba lista y nos íbamos a Fresno y ocasionalmente a Delaño a recoger uva.

Pizcábamos algodón hasta que terminaba la temporada y luego nos deteníamos en Corcoran para pasar el invierno. El año siguiente hacíamos la misma ruta.

Nació nuestro primer hijo y nuestras necesidades comenzaron a aumentar. Este me hizo pensar en el cuento del mexicano pasivo, que piensa que para lo único para lo que somos buenos es para trabajar en el campo, que ese es nuestro destino. Nada más para mostrarte como funciona esta sumisión, voy a hablarte del caso de mi mujer; ella se graduó de *high school*, pero era demasiado tímida, hasta para llamar por teléfono. Uno se pregunta como alguien con educación puede ser tan tímido y sentirse incapaz de hacer nada. La respuesta es muy simple: en este país, la escuela no vale ni un comino para los mexicanos, porque sólo los adoctrina en la idea de que son inferiores, perezosos, que no saben hacer otra cosa que comer chile y tortillas y que en todo y por todo el “gabacho” es superior. Así, es inútil que un mexicano trate de competir, porque están destinados a perder, desde el momento en que los han convencido en la escuela de que son inferiores. Es decir, mientras más educado sea el mexicano en los Estados Unidos, más seguro estará de su propia inferioridad. Esta es la explicación de la pasividad. A esto se debe que mi mujer, que se graduó de *high school*, se haya resignado al papel de pizcadora de

algodón. Naturalmente, ella ha cambiado mucho y, si no hubiera sido por su ayuda, yo no hubiera sido capaz de hacer una cantidad de cosas.

Debido a este pensamiento sobre la resignación del mexicano, se me ocurrió que debía buscar una manera más eficiente de hacer comprender a los mexicanos cuáles eran sus derechos y la necesidad de organizarse para defenderlos. Escuchaba a los locutores de radio hablar en español en las emisoras de California: su español era terrible y me di cuenta de que en el país de los ciegos el tuerto es rey. Así, fui a una estación de radio en el sur de California y le propuse un programa al gerente. Como yo no quería decirle mentiras a la gente le dije que no quería ningún anuncio comercial en mi programa pero que mi programa le haría ganar más auditorio para su estación. Lo que le proponía era un nuevo programa acerca de lo que estaba ocurriendo en México. Le dije que llenaría el programa de noticias completamente nuevas acerca de México. Averigüe cosas que no salían aquí, gracias a que estaba suscrito a *El Informador* de Guadalajara. Le dije que no quería que me pagara en dinero, sino en tiempo. Deseaba cinco minutos para comentar asuntos que servirían socialmente a la comunidad. El dueño de la estación encontró la idea muy original. En un abrir y cerrar de ojos, mi programa pasó de la radio a la televisión. Era tan popular mi programa entre los campesinos como era impopular entre los patrones. Transmitíamos anuncios como este:

Hemos escuchado que un patrón de cierto lugar a quien llaman "El Avispa" (todo el mundo sabía de quien estábamos hablando, aunque no se mencionara su nombre), ha estado haciendo trampas en el peso del algodón. ¡No vayas a trabajar para él!

Se pasaban anuncios similares sobre otros patrones que habían golpeado a un trabajador o que se habían negado a pagarle, o sobre este o aquel procedimiento o ley con disposiciones en favor de los obreros. Pero, después de ocho meses, cortaron mi programa porque un banco amenazó a la emisora con cancelar los anuncios de todos sus clientes si el programa no era eliminado: la vieja historia de siempre.

Lo que había querido hacer con el programa era demostrar que el cuento sobre la pasividad mexicana no era exacto y que lo que necesitábamos era organizarnos todos los trabajadores para defendernos y que si los gringos se habían modernizado en sus formas de hacer comprar a la gente porquería y media a través de la radio, la TV y los periódicos nosotros teníamos que modernizarnos en nuestros sistemas de organización usando los mismos medios de difusión: si una buena campaña de publicidad puede hacer que la gente compre porquerías, una buena campaña de publicidad de una idea puede

hacer que la gente la entienda mucho más rápidamente que eso de pararse en una piedra para hacer mítines a voz en cuello. Cuando no hay de otra, no hay que descartar hablar sobre las piedras, pero hay que aprovechar la técnica y no enamorarse de las piedras ni pensar que no somos capaces de rebasar la técnica del sermón de la montaña. Te imaginas a Jesucristo hablando por televisión desde la montaña, nombre, pos nomás no se le hubiera escapado nadie, que Poncio Pilatos ni que ojo de hacha.

En 1962 fuimos al capitolio de Sacramento, César Chávez y yo. Estábamos procurando que aprobaran dos leyes, una estableciendo un salario mínimo de \$1.25 y la otra para un programa de asistencia para la niñez campesina. Era la primera vez que yo iba al capitolio a negociar y también la primera que trataba con los líderes de la Cámara y el Senado, y los seguimos, procurando convencerlos de que aprobaran esas leyes. Para poder verlos, tuvimos que ir a los hoteles, donde los terratenientes por otro lado les andaban ofreciendo fiestas de fantasía, tratando de “convencerlos” de que no aprobaran esas leyes. Que diferentes formas de acercarse a los que hacen las leyes: los patrones dando fiestas con los mejores licores y en los mejores hoteles, y nosotros, estirando las arrugas de nuestras chaquetas, tratando de hablarles y logrando hacerlo solamente frente a un racimo de patrones, nuestros enemigos: y ahí andábamos procurando hablarles de nuestras necesidades, casi mendigando. Fuimos testigos de un arreglo entre el líder de los senadores y el de los diputados, en el cual el senador ofreció aprobar la ley de ayuda a los niños necesitados si el diputado estaba de acuerdo en obstruir la otra que nos defendía frente a los patrones. El convenio se aprobó y, por consiguiente, no se habló más del salario mínimo. Todo esto sucedía en nuestras propias narices y me hizo pensar: “¡Qué demonios vamos a lograr a este paso, si durante ocho años hemos tratado de pasar una ley y sólo han jugado con nosotros sin considerar para nada nuestras necesidades!” Así fue como comprendimos que teníamos que cambiar de táctica: tratar de ganar votos y convencer a los senadores y a los representantes, no había servido para nada. Necesitábamos algo que nos diera mas fuerza, no como votantes sino como trabajadores. Surgió así la idea de un sindicato de trabajadores agrícolas. César Chávez fue quien nos convenció de su importancia y poco después se organizó y su resultado fue la huelga de Delaño contra los vinateros y el boicot a la uva.

El sindicato me pareció un medio efectivo en la lucha por la democracia, ya que vimos que teníamos que descartar la confianza que antes tuvimos en las leyes como un medio de asegurar nuestros intereses. Primero pensé que la democracia significaba sólo el instrumento, los medios, pero muy pronto me di cuenta de que si eso fuera verdad,

estábamos condenados. Así pues, comencé a pensar que la democracia tenía que ser el fin, el resultado de aquello por lo que estábamos trabajando, a través de diferentes canales: queríamos respeto para nuestro derecho de fijar un precio justo a nuestro trabajo y ser escuchados como iguales cuando surgiera un problema en el que estuvieran en juego nuestros intereses como obreros agrícolas. En resumen, la democracia no es el instrumento. La democracia es ser capaces de vivir decentemente, como las demás gentes. La sustancia de esto consistía en emplear las mismas armas que ellos usaban contra nosotros, golpearlos en el bolsillo tan duramente que se vieran obligados a dejar de robarnos lo que nuestro trabajo vale en realidad.

Lo que habían estado haciendo con nosotros hasta ahora es esto: si yo digo a mi patrón que tengo un hoyo en mi zapato, que mi huarache está gastado y que necesito dinero para comprar otro par porque no puedo andar descalzo, el patrón y el gobierno me dicen: "Mira muchacho, la solución no es comprar zapatos nuevos, como lo crees equivocadamente, sino barrer todas las piedras y espinas para que no te cortes los pies cuando camines." A este tipo de soluciones es a donde ellos nos han llevado, tratando de resolver el problema a su manera, cuando nosotros sabemos realmente que no hay otro remedio, que tenemos que comprar zapatos nuevos. No señor, ellos dicen que para eso existen los que han tenido la preparación necesaria para saber esas cosas y que nosotros no sabemos porque no tenemos preparación. En otras palabras, emplean su educación contra nosotros.

Para mí, resultó especialmente fácil entender lo que la pertenencia a un sindicato puede significar para un obrero, porque yo estaba trabajando como obrero de la construcción al mismo tiempo que en la agricultura, de modo de poder ganar una suma extra de dinero. Había comprado una casa dentro de un plan de pago de 30 años, y ahí me tenía hecho un pendejo matándome por una casa. De todos modos, trabajaba con el pico y la pala en la construcción y me hacía \$2.50 por hora y luego, en la tarde, tenía que ir al campo para el mismo tipo de trabajo, con las mismas herramientas y los mismos brazos y piernas, y me hacía 70 centavos por hora. Nadie puede decirme que fuera más tonto en un trabajo que en el otro o que se necesitara más educación en éste que en aquel; me consideraban tan pendejo en un trabajo como en el otro, pero el precio del trabajo había sido establecido en uno por el sindicato de la construcción, mientras que en el otro era fijado por el empresario agrícola mismo, sin que yo tuviera la menor oportunidad de decir algo. Alguien podría decir que son chingaderas, pero aquí lo llaman *free enterprise*. ¿Sabes lo que esto significa? Si John tiene 10, Peter tiene 10 y Joe 5, entonces John y Peter se juntan para quitarle los 5 a Joe. Esto puede explicarse mejor con dos refranes: "Entre

bueyes no hay cornadas” y “El pez grande se come al chico”. ¡Eso es la libre empresa! Y estas son las reglas del juego en los Estados Unidos. Los “gabachos” están muy orgullosos de ella: incluso han santificado el término. Si tú quieres el salario mínimo, te dicen que eso va contra la libre empresa y se sienten tan escandalizados como si hubieras atacado a Dios.

Una vez nos vimos obligados a asistir a una conferencia donde cierto fulano muy inteligente hablaba a los trabajadores acerca de la libre empresa y ello me dejó pensando: “Este amigo es bien educado y se ha pasado muchos años en colegios, y todo eso sólo para venimos a contar lo que ya sabemos.” Esto me llevó a preguntarme acerca de los propósitos de la educación. Creo que la educación consiste en convencerlo a uno de que lo que los que están en el poder han estado haciendo y lo que sus antepasados han hecho es correcto, aunque se trate del peor crimen. El chiste de la educación es encontrar modos cada vez más complicados de decir que el sistema de poder es bueno. Cada vez la explicación del sistema se complica más y mientras más complicado es, es mejor, porque así los pendejos no te entienden, por complicado creen que está bien porque no lo entienden y que no lo entienden porque son pendejos: el resultado es que la gente que ha recibido algo de educación confunde lo complicado y oscuro de una explicación con la verdad de la explicación y así, entre más complicado le suena lo que le dicen del sistema en el que lo tienen jodido, más convencido se queda de que la explicación es verdadera y el sistema es bueno.

Esto explica por que la educación es necesaria para hacer las leyes y la religión. Éstas son sólo formas complicadas de decirle a uno lo que es correcto, de acuerdo con los intereses de aquellos que las hacen. Pienso que el asunto de las leyes anda así: en un comienzo, como dice Sancho Panza, lo que es tuyo no fue tuyo y lo mío no fue mío, pero una persona mata a otra para robarle sus pertenencias y los hijos del asesino, que heredaron el botín, tuvieron que pensar en una manera de proteger lo que era “suyo” y entonces inventaron una ley que declaraba que nadie tenía derecho a quitarles su herencia. El nieto heredó no sólo lo que su abuelo había robado sino también las leyes para proteger lo recibido. Poco a poco comenzaron a olvidar el origen de su riqueza y dieron más y más importancia a las leyes que los protegían y así, en la época en que vino el biznieto, ya no tenían que luchar o robar, sino estudiar e inventar nuevos y más complicados medios para convencerse ellos mismos y a los demás de que el origen de su riqueza era correcto. Luego, lo que era “legal” se convierte en igual que lo que era “bueno”. En este punto la religión entra en el cuadro para enseñar a los otros que el rico es bueno (pero sin recordar

cómo llegó a ser rico) y que el pobre es malo si quiere sacarle al rico lo que tiene. Como es un truco difícil el convencer al de abajo de que puede y debe ser feliz en su situación de jodido, inventaron para nosotros la historia que dice que nos va a tocar un premio especial a los pobres.

Este premio es por aguantar la vida de jodido y consiste en que uno se irá al cielo donde será uno feliz eternamente como nunca lo fuimos en la tierra. Y ahí tienes a nosotros de pendejos aguantando, muy contentos, pensando que el rico no ira al cielo, sino sólo el pobre. Figúrate nomás como debe reírse Dios de que los pobres seamos tan pendejos para tragarnos las historias que nos cuentan de Él.

Francamente esto es lo que he llegado a pensar de la educación nomás de observar lo que hace y dice la gente educada. Pero esto no significa que no pueda haber otro tipo de educación. Mira, cuando comprendí que lo que había creído antes eran mentiras, fue como si me hubiera quitado una venda de los ojos, porque pude ver las cosas como eran. Cuando le hablo a alguien un poco más pendejo que yo sobre mis ideas y se las demuestro con la propia vida que esa persona ha vivido, con hechos que le han sucedido a él, es como destaparle la caja de las mentiras para que él las vea. Cuando logro destaparle las mentiras que él antes creía que eran verdades entonces creo que estoy educando. Es igual que cuando uno denuncia a un ladrón para que los demás puedan protegerse de él, así se debería denunciar a los mentirosos a fin de que la gente pueda defenderse del daño que causan las mentiras. Naturalmente, para hacer cualquiera de estas cosas uno tiene que ser capaz de probar lo que esta diciendo de una manera que la gente pueda verlo y entenderlo. Así pues, para mí, la educación debería ser un medio de destapar la verdad a la gente sobre las cosas de su propia vida, de su propio trabajo, de su propia manera de gobernar.

Un proceso de generación de liderazgo

Lo que he estado diciendo sobre el sindicato de obreros agrícolas se explica fácilmente, pero no fue tan fácil hacerlo. Todo el poder económico de los empresarios agrícolas se manifestó contra la idea y, como tú sabes, el que tiene dinero es como monedita de oro, le cae bien a todos. Naturalmente los políticos, que tienen que favorecer a la gente con dinero a fin de conseguir contribuciones para sus campañas electorales, no estaban muy felices con nuestras ideas. Así pues, empezamos el sindicato con dos poderosos enemigos, los agricultores y el gobierno; como dicen aquí, estábamos casi pidiendo que nos patearan en el suelo.

Al comienzo, no nos atrevimos todavía a llamar sindicato a nuestra organización: la

llamamos asociación. Así fue como con unos pocos trabajadores reunidos por César Chávez se formó en 1962 la Asociación Nacional de Trabajadores Agrícolas.

Para mantener y aumentar el número de miembros de la Asociación teníamos que ofrecerles algo más concreto que las promesas que los trabajadores habían escuchado tantas veces de los líderes con buenas o malas intenciones; como se dice, la gente estaba realmente harta, de modo que comenzamos por ofrecerles los servicios de una unión de crédito. Esta idea resultó muy popular, si vieras. N'ombre, si es que conseguir dinero prestado de los gabachos es peor que limosnear. También creamos una especie de póliza de seguro de vida y otros servicios sociales parecidos a aquellas que habíamos ofrecido antes, en la CSO, como traducciones, arreglos de documentos en las oficinas de gobierno, presentaciones legales, etcétera. También brindamos servicio médico. El mantenimiento de todo este programa provino de las cuotas que pagaban los miembros. Tuvimos bastante éxito bajo la dirección de César [Chávez].

Mis esfuerzos en la Asociación se orientaron hacia todos los tipos de trabajo organizativo, tales como reclutamiento de nuevos miembros, piquetes, etcétera. Comencé en la organización como oficial de orden, luego seguí como capitán de "piquetes" y más adelante ocupé varias posiciones, más importantes, hasta que más tarde fui elegido miembro del comité ejecutivo. La duración de los miembros del comité ejecutivo era de un año. Me parecía un plazo muy corto para adaptarse uno mismo a un nuevo cargo y a cómo cumplirlo. Como teníamos elecciones todos los años corríamos el riesgo de convertir las elecciones en concursos de publicidad personal y de confundir a la gente, que tendría que estar aprendiendo a distinguir entre el dirigente y los problemas. No me presenté para ningún cargo en el segundo período, pero en el tercero fui reelegido, esta vez por un término de tres años.

Cuando comenzó la huelga contra los viñateros de Delaño, en 1965, mi mujer y yo tomamos la decisión de que ella trabajaría para pagar la casa y los gastos de la familia a fin de que yo pudiera dedicarme todo el tiempo a la huelga. Eso fue, pues, lo que hicimos y yo fui a Delaño y le dije a César: "Aquí estoy, listo para ayudarte en lo que pueda." Casi me morí cuando me dijo que iba a estar a cargo de organizar el boicot en Chicago. Dije: "Esto me pasa por hablador: van a mandarme lejos y aún no sé hablar bien el inglés"

César fue conmigo a Chicago y me presentó a algunas gentes de los sindicatos y, como se acostumbra en la Asociación, me preguntó: "¿Tienes algún dinero?" Yo contesté: "Claro que no." Luego dijo: "Aquí tienes 5 dólares y que Dios te ayude" y me dejó en Chicago.

Fue una de las experiencias más duras de toda mi vida y muchas veces pensé, mientras caminaba solo, repartiendo panfletos en la nieve, que todo iba a fracasar. Pero recordé una conversación que había tenido una vez con César, en la cual yo me quejaba de que la gente no estaba respondiendo y que era aún demasiado pronto para todo lo que queríamos, porque los trabajadores del campo no parecían estar listos para organizarse en la forma que necesitábamos. Fue entonces cuando me dijo:

¡Nunca le echés la culpa a la gente de que no responde a nuestro programa! Somos nosotros los que no hemos sido capaces de provocar la respuesta necesaria. Nuestra gente tiene una gran necesidad de organizarse para defenderse a sí misma, eso lo sabemos, de modo que si ellos no quieren organizarse es porque nosotros no hemos sabido convencerlos de la necesidad. Si fallamos nosotros, no le echés la culpa a la gente porque tú serás el culpable por no haber sabido como traspasarles tus ideas.

Así pues, desde entonces nunca he tratado de culpar a la gente por no organizarse.

El asunto de Chicago iba bien: conseguí mucha publicidad para el boicot a través de varios "piquetes" espectaculares, que fueron mostrados en televisión, y mediante una marcha de apoyo por las calles de Chicago.

La siguiente tarea de importancia fue la de organizar el boicot de El Paso, Texas, donde los agricultores estaban llevando rompehuelgas. Terminé mexicano cuando derrotamos a Di Giorgio en las elecciones, sobre el planteamiento de si los trabajadores querían o no un sindicato.

Mientras estuve en Chicago, a mi mujer la habían corrido de su trabajo y comenzamos a tener serlos problemas económicos y por consiguiente nos atrasamos en los pagos de la casa que llevábamos ocho años pagando. Para no hacerte el cuento largo, ya para la época en que regrese de El Paso, ya habíamos perdido la casa. Pero resultó que esto era precisamente lo que yo necesitaba para dedicarme por completo a la organización. El tratar de seguir pagando una casa de la que me quedaban 22 años por pagar me estaba distrayendo de mi trabajo en la Asociación. Cuando la perdimos nos dolió; pero después me di cuenta que todo el que quiere luchar por cambiar las cosas tiene que estar dispuesto a entregarse por completo; y no puede hacerlo, o es difícil, si es muy grande su amor por esas cosas que se pueden perder en la lucha. Creo que el cambio social es llevado adelante por aquellas gentes que ya lo han perdido todo, porque si una gente ha recorrido todo el camino hasta el fondo, entonces todo su empuje sólo podía ser para arriba.

Este pensamiento me estimulo para venirme a Texas a organizar a los trabajadores agrícolas de aquí. Las condiciones de trabajo en el campo resultaron aquí mucho peor que las de California. Los únicos que están todavía más jodidos son los de México. Este hecho —entre paréntesis— es empleado a menudo por los granjeros como una justificación de sus esfuerzos por atraer gente de México. Alegan que son verdaderamente caritativos cuando pagan 50 centavos por hora en las pizcas, pues “salvan” a los mexicanos de morir de hambre.

La doctrina de César Chávez sostiene que no debemos quedarnos satisfechos por haber resuelto el problema en un lugar sentarnos a contemplar nuestro buen trabajo, sino más bien ir a algún sitio donde haya trabajadores que aún no han obtenido su derecho de fijar el precio a su trabajo. Naturalmente, yo también creo en esta idea y he tratado de ponerla en práctica a través del programa de radio y del periódico que tengo aquí, a los que me referiré más adelante.

La razón por la que fui a Texas fue que el organizador de una huelga en esa zona nos escribió diciendo que tenía que dejar la huelga que se había declarado contra los granjeros de un área rural en el sudeste de Texas, y que debía ir yo a sustituirlo. Yo era un perfecto extraño cuando llegué, de modo que la gente no me acogía muy abiertamente, o al menos era lo que yo sentía. Mi tarea era continuar la huelga, pero nadie me dijo como había que hacer las cosas, de modo que tuve que hacerlo todo por mí mismo. Lo que resultó aún más delicado es que me dieron el control de los fondos de la huelga.

Comencé recordándoles lo serio que son las huelgas, diciéndoles que jugar con una huelga es como jugar con fuego, que podíamos resultar quemados. Dije que teníamos que calcular los riesgos que afrontábamos y hacer todo lo posible por no salir quemados, pues entonces la siguiente vez nos costaría más trabajo. Traté de convencerlos de que una huelga no es toda la guerra sino sólo una batalla y que una batalla se prepara pensando en ganar la guerra no nomás una batalla.

El lado más débil de aquella huelga era, como de costumbre, el rompeshuelga, que es usualmente un campesino mexicano que desea trabajar en cualquier parte donde pueda hacerlo. Un error que siempre habíamos cometido antes era permitir que se desviara nuestra atención de la fuente del problema, orientando nuestra rabia principalmente contra los rompeshuegas. Los verdaderos responsables son los que reúnen a los rompeshuegas y los transportan hasta el lugar de la huelga, y el gobierno, que permite que se les lleve. Lo que terminé por hacer fue ir directamente al puente internacional, por donde cruzan los rompeshuegas. Los detuvimos en la mitad del puente y les explicamos el daño que estaban

haciéndonos y la necesidad de desarrollar una solidaridad entre todos nosotros a fin de mejorar nuestra condición. Estábamos logrando un poquito de éxito cuando nos mandaron a la policía a romper nuestro boicot. Lo que hicimos entonces fue justamente pasar al lado mexicano del puente y continuar mexicano nuestro trabajo. Llevábamos allí varias horas cuando la policía norteamericana consiguió que la mexicana interrumpiera nuestro bloqueo y de ese modo se puso en práctica la política del buen vecino, la cual nunca ha tenido nada de bueno para los trabajadores del campo de cualquier lado de la frontera. Se lanzó la policía mexicana contra nosotros. En consecuencia, cruzamos la línea imaginaria que representa la frontera en mitad del puente y entramos en el lado norteamericano. Cruzábamos la línea fronteriza para atrás y para adelante, según de cuál policía estuviéramos corriendo. Hasta que las policías de los dos lados se pusieron de acuerdo y acordaron que la de México nos obligara a pasar al lado norteamericano. Entonces, lo que hice fue tenderme en el puente, bloqueando no sólo a los peatones sino también a los carros, y estímulé a los demás a que hicieran lo mismo. Fue una jugada que los despistó por un momento, hasta que me pusieron las esposas en una muñeca y me arrastraron a la cárcel con un bonche de otros huelguistas. A esa hora las cámaras de televisión ya nos estaban dando la atención que nuestra causa necesitaba, y no sólo la televisión sino también los periódicos. De todos modos acabe en el bote y es difícil convencerse a sí mismo o a alguien más de que algo salió bien cuando acabas en el bote. Sin embargo, todo el incidente fue bastante para hacer comprender a los huelguistas que yo no había ido a pasear a Texas, ni para manejar los fondos de huelga sino para llevar adelante ciertos planes bien pensados.

Poco después organicé un "piquete" para bloquear la vía del tren que llevaba los productos agrícolas de los agricultores contra los que estábamos luchando. Hablando con los maquinistas del tren, los convencí de que respetaran el "piquete". De pronto alguien dijo que Los Texas Rangers avanzaban y parecía que esto les asustaba, lo cual me dejó confuso, porque en California los Rangers son los que cuidan los bosques, y yo no sabía que en Texas tenían fama de desgraciados. Llegaron cuarenta y cinco, de un total de sesenta Rangers en todo el estado. Vinieron en "buses" pequeños y venían armados con rifles automáticos. Cuando se bajaron frente a nosotros yo les dije: "Dónde es la guerra a la que van tan bien armados. No será el pleito con nosotros pues como ven aquí no llegamos ni a resorteras y estamos completamente pacíficos."

Intentaron acusarnos de haber detenido el tren y respondí que el tren se había parado

por sí mismo. Sacaron a los maquinistas del tren apuntándoles, y pusieron a otro, que hizo andar el tren. Para entonces, alguien había comenzado a quemar el puente de madera por donde el tren tenía que cruzar a unas cinco minas de distancia. Nadie sabe quién le prendió fuego; o si acaso el puente, ya cansado de que le pasaran por encima, se incendio solo, de pura solidaridad con los explotados. El puente fue apagado en unas pocas horas, pero de todos modos el tren no pudo cruzar, porque se volvió a prender de nuevo.

Se dio mucha atención al incidente con los "finches" [rangers] y verdaderamente me ayudó a continuar la organización, porque contribuyó a convencer a los trabajadores locales de mi compromiso con su lucha.

Un proceso de concientización político

Eso de organizar a la gente es algo complicado y difícil. A mi me hace pensar mucho pues es algo de lo que tiene que estar uno bien seguro. Te diré algo de lo que he pensado. Yo creo que una cosa es movilizar y otra organizar a la gente. Muchos de nosotros creemos estar organizando a la gente cuando en realidad sólo la estamos movilizand. Los que estamos en el asunto debemos procurar siempre organizar. Esto quiere decir que hay que tratar de convencer a la gente de que se comprometa permanentemente con la organización y de que haga algo dentro de ella. Movilizar es reunir para una manifestación o una marcha a un "bonche" de personas que después se van a sus casas sin tener ninguna participación posterior con la causa por la cual se organizó la manifestación. Por ejemplo, aunque yo le tengo admiración, yo creo que lo que hizo Martín Luther King la mayor parte del tiempo fue movilizar. Esto le hizo destacar como líder, e hizo destacar su filosofía personal, pero no hizo muy efectivo el movimiento. El único medio de hacer efectivo un movimiento es la organización.

Tal como se debe tener un conejo para hacer guisado de conejo, también se debe tener miembros para formar y mantener una organización. La mejor manera de obtener miembros es: hacer bien conocidos los objetivos de la organización entre los miembros y convencer a la gente de que es necesario organizarse. Cuando se trata de ganar nuevos miembros hay que emplear métodos modernos de organización, porque de otro modo quedará uno muy cansado de hablar en las calles y plazas; además, sería muy lento. Claro que, como lo dije antes, hay que obrar con lo que se cuenta en el momento, pero yo, por ejemplo, tengo un programa de radio diario que se transmite a las seis de la

mañana, en la emisora local, y publico también un periódico que circula en todo el Valle. A través de ambos medios, el periódico y el programa de radio, escribo y hablo sobre nuestro programa y nuestros problemas, enfatizando dos puntos: nuestro objetivo, que es establecer un precio justo para nuestro trabajo, y los medios empleados, que son la organización y el sentimiento de fraternidad entre todos los campesinos. El programa de radio no sólo se escucha en el Valle. Lo sé porque recibo cartas de muchos estados de México y de varios estados de la frontera de Estados Unidos. Hemos contado y clasificado las cartas, de acuerdo con sus temas; están localizadas geográficamente en un mapa lleno de alfileres de diversos colores (cada color significa una cantidad diferente de cartas recibidas). Selecciono las cartas más representativas de los problemas de los trabajadores del campo y las leo en el programa. Estas cartas provocan otras en respuesta y así es como comienza el proceso de comunicación. Una de las principales tareas del programa es sacar de la cabeza de los campesinos mexicanos la idea de que los Estados Unidos son una especie de paraíso donde encontraran trabajo y dinero en cuanto lleguen, yo estoy en favor de que venga cualquiera que así lo desee, siempre y cuando sepa a lo que le esta tirando: desempleo, hambre, discriminación y malos tratos de todos los policías.

Hay diferentes clases de organización. El ejército tiene una jerarquía de posiciones en la cual los de arriba cuidan a los de abajo de que las órdenes de arriba sean cumplidas. Las órdenes no es un asunto de convicción sino de obediencia ciega. Cualquiera que no lo haga recibirá castigos físicos y aún la muerte, en tiempo de guerra. El sargento vigila al cabo, el teniente al sargento y así hacia arriba en toda la organización del ejército, que este hecha de un modo que permite llevar a cabo las órdenes que provienen de las autoridades superiores dentro del ejército, en donde la organización íntegra se basa en el temor.

En contraste con una organización como el ejército, la nuestra se basa en la convicción y en la fraternidad y su principio fundamental de acción es la no-violencia. Voy a explicar que es lo que entiendo por no-violencia. La no-violencia son muchas cosas, pero entre ellas, es una manera de atraer la atención y el respeto para quienes luchan practicándola. Es el rechazo a la violencia que comúnmente se desata sobre los trabajadores del campo y los pobres en general. El gobierno recurre a la violencia no solo cuando nos apalea y nos mete presos, sino también cuando permite que los otros nos exploten. El hambre es violencia y los que crean las condiciones en las cuales el hambre existe están, cometiendo actos de violencia contra los débiles. El gobierno tiene que usar medios violentos para

reprimir a los que quieren justicia, puesto que la injusticia puede mantenerse sólo por la violencia. Nosotros no tenemos que emplear la violencia porque lo que estamos buscando es una causa justa, o sea: un precio justo para nuestro trabajo y el derecho a oponernos no violentamente a quienes nos explotan. Particularmente este último derecho está en las propias leyes y en la Declaración de Independencia que el gobierno de los Estados Unidos dice defender, yo lo sé porque me hicieron aprender de memoria esa Declaración para ser ciudadano norteamericano. A través de la no-violencia se puede organizar a la gente, que va a seguir una línea de acción motivada por un sentido de fraternidad y convencida de que aquello por lo que lucha es justo. El sentido de la hermandad es constantemente reforzado por la no-violencia cuando se usa como una respuesta a la violencia. La fraternidad es la base de nuestra acción organizada.

Organizar es convencer a la gente, en primer lugar, de que todo lo que la organización se propone es justo, y segundo, que es factible. Ninguna organización puede perdurar si no se cumplen las cosas prácticas que la gente quiere ver. Una vez que han sido convencidos, el segundo paso es desarrollar un sentido de obligación en ellos hacia la organización. Esto implica infundirles un espíritu de sacrificio y disciplina en lo que se refiere a la organización. Una vez que la gente se ha organizado, ya no es necesario correr tratando de reunir un grupo para hacer algo, puesto que la acción es el desarrollo natural de la organización que la gente ya tiene.

En el caso de la movilización, uno da sus ideas y decide los medios y los fines. En el caso de la organización, los fines han sido claramente establecidos antes de comenzar, mientras que los medios para cumplir esos fines son decididos por el grupo a través de la discusión de los problemas. En la movilización, tanto los problemas como la gente son nuevos; en la organización, los problemas pueden ser nuevos pero el grupo no lo es.

En el trabajo que hacemos, no sería justo ni práctico contar con un líder sino con muchos líderes y, consecuentemente, siempre tenemos que estar buscando nuevos líderes que puedan tomar la responsabilidad de la organización. Algunos dirigentes son como un rayo de sol en el agua o un resplandor en la noche: brillan mucho pero no cambian nada.

Muchas veces los líderes que sólo movilizan me parecen como globos en el aire: la gente los infla y muy pronto el viento se los lleva lejos. En vez de llorar por esos globos que se van, yo creo que habría que inflar muchos más, porque si los buenos líderes crecen numéricamente, podremos tomar de ellos todo lo que cada uno pueda ofrecer a la causa.

No sé si mis ideas son originales; probablemente he cogido pedacitos aquí y allá. Algunos me dicen que mis ideas son comunistas, pero yo pienso que estas ideas me

vinieron mientras caminaba entre Guadalajara y Tlaquepaque, todos los días, con las tripas sonándose de hambre, o cuando anduve de "mojado", con el sol golpeándome la espalda y bebiendo agua tibia y salada. Creo que casi todas las ideas que he tenido se me han ocurrido en el campo, bajo el sol: el sol me las enseñó. Por eso pienso que si esas ideas son comunistas es porque el sol debe serlo también.

II

Un hombre como Ambrosio Margáin no surge por generación espontánea. En el contexto de la lucha de los trabajadores agrícolas chicanos en el suroeste norteamericano, el caso de Margáin puede verse como manifestación de fracaso de las agencias de socialización de la sociedad norteamericana, cuya función es promover o generar la conformidad de conducta que requiere el mantenimiento del sistema. Ambrosio Margáin es un inconforme con sus condiciones de vida, como muchos otros trabajadores, pero además actúa inconformemente y promueve la inconformidad de conducta en otros trabajadores a partir de una negación de la validez de las ideas a través de las cuales las agencias institucionalizadas de socialización explican y legitimizan las condiciones de vida y de trabajo de gentes como él. Margáin no sólo rechaza el modelo explicativo de la libre empresa, sino que lo sustituye por un esquema teórico a través del cual él entiende, explica y orienta su acción inconforme. A través de ese esquema explicatorio propio llega a conceptualizar la relación que existe entre los intereses de los patrones, la estructura de poder de la sociedad en que actúan y la posición en que los trabajadores agrícolas se encuentran en dicha estructura.

El caso de Margáin sugiere una interrogante ¿es su caso una falla coyuntural del sistema o una manifestación de contradicciones internas acumuladas? Con el propósito de buscar una respuesta plausible seguiremos el siguiente orden: primero, enfocaremos el caso de Ambrosio Margáin desde la perspectiva teórica con la cual Marx explica la relación entre conciencia de clase y cambio estructural en las relaciones de producción. Segundo, en el contexto de esta relación, enfocaremos el movimiento chicano en los Estados Unidos en su relación con el surgimiento de un líder como Ambrosio Margáin, visto como un caso de lo que llamaremos conciencia política.

Conciencia de clase y cambio estructural

Es conocida la crítica que generó Lukacs entre los partidos comunistas de Europa después de la aparición de *Historia y conciencia de clase* en 1923. A riesgo de que una

generalización sobre los puntos debatidos no haga justicia a su complejidad ni al contexto histórico en que las argumentaciones más contrastantes tuvieron lugar en Europa, se podría resumir la formulación de Lukacs sobre el concepto de conciencia de clase en los siguientes términos: Existe una diferencia entre la conciencia “empírica” y la conciencia “adscrita” (*zugerechnet*) sobre la base de una teoría científica. La conciencia “empírica” es aquella que se puede observar o identificar en las expresiones de ideas o sentimientos de los individuos que comparten una misma posición dentro de las relaciones de producción. Usando la terminología de Marx podríamos decir que la conciencia de clase “empírica” sería la ideología expresa de los individuos que se encuentran en condiciones estructurales de una clase “en sí”. En cambio, la conciencia de clase *adscrita* sería el nivel de comprensión científica y de acción congruente con: 1] la génesis de las relaciones de producción en el modo de producción capitalista; 2] el papel histórico que corresponde a la clase, y 3] la organización política que requiere para la toma del poder que implicará la liquidación de la propia clase en sí. La conciencia de clase “empírica” puede reflejar un mayor o menor grado (o una ausencia) de conciencia de clase en el sentido “adscrito”. Por otro lado, la conciencia de clase en este último sentido es una categoría analítica referente a condiciones previstas por los postulados de una teoría científica del cambio estructural. Es decir, conciencia de clase en el sentido “adscrito” se refiere a condiciones necesarias y suficientes para que se produzca el cambio estructural o cambio revolucionario. Lo cual es lo mismo que decir que la ausencia de condiciones de conciencia de clase en el sentido “adscrito” explica la ausencia del cambio estructural.

Aunque Lukacs no lo formula así, podría postularse su planteamiento de la conciencia de clase en sentido “adscrito”, como el elemento esencial del cambio estructural, en los siguientes términos: la probabilidad de que ocurra un cambio revolucionario en una formación social capitalista está inversamente relacionada con la distancia entre las condiciones de conciencia de clase en el sentido “empírico” y las condiciones de conciencia de clase en el sentido “adscrito”.

El razonamiento de los que han criticado los planteamientos de Lukacs sobre “conciencia de clase” ha sido básicamente que la conciencia de clase no puede ser entendida sólo como una abstracción que tiene sentido en el contexto de una teoría. La conciencia de clase es algo que ha existido históricamente y que se puede reconocer en algunos movimientos sociales actuales.

No viene al caso hacer referencia a la serie de calificativos que Lukacs recibió por parte de sus críticos de los partidos comunistas; pero sí vale la pena destacar que las ideas de

Lukacs fueron juzgadas más desde una perspectiva de disciplina ideológica de partido que desde una perspectiva científica. Desde el punto de vista de la estrategia de partido es entendible que fuera anatemizado un planteamiento que proponía en 1923 la idea de que la conciencia manifiesta de los partidos comunistas, particularmente el soviético por ser el único en el poder, no representaba necesariamente la conciencia de clase del proletariado en su máxima expresión. Sin embargo, no todas las críticas a Lukacs fueron hechas a partir de una ortodoxia de partido. Críticas recientes como las de Hobsbawm⁸ y Mészáros⁹ representan perspectivas esclarecedoras.

La crítica de Hobsbawm es explícitamente la de un historiador estudioso del pasado y del presente tal como acontece, en contraste con los que lo estudian bajo el esquema de modelos abstractos de la transformación histórica¹⁰ Desde tal perspectiva Hobsbawm no acepta la idea de conciencia de clase como una construcción teórica, según lo propone Lukacs. Para Hobsbawm el término *conciencia* de clase agrega un elemento subjetivo pero real al concepto de clase. Es decir que si la clase social, según Marx, solo adquiere plenitud dialéctica cuando sus integrantes adquieren conciencia de sí mismos y de sus intereses en tanto que se encuentran opuestos a los que detentan en propiedad privada los medios de producción, entonces ese elemento subjetivo de la clase como tal se convierte en un dato histórico.¹¹ Por lo tanto, no es válida la dualidad en la conceptualización de conciencia de clase. Esta debe entenderse como un atributo de las condiciones objetivas en las que una clase se encuentra, como una escala que va de una condición de clase en sí, a una condición de clase para sí.

El punto que es necesario destacar para los efectos comparativos de la noción de conciencia de clase, es que la definición del punto en que una clase se encuentra históricamente en la escala de condiciones de “clase en sí” a “clase para sí”, corre el peligro de quedarse en una definición *ex post factum* cuyo sentido depende de un esquema interpretativo de la historia previamente establecido. Otro riesgo en la perspectiva de Hobsbawm es el de limitar el concepto de conciencia de clase a una tarea descriptiva de ciertas condiciones subjetivas de una colectividad vista históricamente como clase en alguna de sus variantes de la escala de “clase en sí” a “clase para sí”. Dentro de la concepción de Hobsbawm el elemento “conciencia” del concepto “conciencia de

8 Eric J. Hobsbawm, "La conciencia de clase en la historia" en István Mészáros (compilador) *Aspectos de la historia y la conciencia de clase*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1973.

9 István Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*. Harper & Row, Nueva York, 1970. También "Conciencia de clase contingente y necesaria", en *Aspectos de la historia y conciencia de clase*.

10 Hobsbawm, op. cit., p. 12.

11 Ibid.

clase” aparece constreñido al alcance de una categoría descriptiva de un atributo de la clase. Ciertamente, Lukacs fue más ambicioso.

Al separar analíticamente la conciencia de clase “empírica” de la “adscrita”, Lukacs está proponiendo no sólo la interpretación de la historia sino una formulación de carácter científico cuyo objetivo es el entendimiento del pasado, el presente y, algo que se le escapa a Hobsbawm, también el futuro de la sociedad capitalista, dadas ciertas condiciones. Este entendimiento se deriva de lo que en Marx se debe entender como una teoría del cambio dialéctico de las relaciones sociales. Teoría que sólo tiene sentido en el contexto de lo que Marx quiso decir con el término praxis.

Siguiendo la epistemología de Marx, lo que Lukacs está proponiendo es una formulación traducible a términos tales como: dadas las condiciones A, B, C, y el contexto dialéctico en el que se encuentran interrelacionadas, se dará. X. El genio científico de Marx se refleja en la identificación de las condiciones A, B y C y en la conceptualización de esas condiciones como conciencia de clase. Todo ello mediante una construcción teórica encaminada a entender y realizar X; o sea, el cambio estructural en las relaciones sociales de un sistema capitalista. No es meramente anecdótico que Marx se hubiera “enterrado” en la biblioteca del Museo de Londres para continuar una tarea intelectual de análisis e interpretación de los hechos históricos, de la cual surgió la identificación y conceptualización de condiciones necesarias para transformar la realidad. Esa tarea fue necesaria para que tales condiciones, ya identificadas y conceptualizadas, se convirtieran en puntos programáticos para la organización y la praxis revolucionaria.

Lo que ha escapado a muchos críticos de Lukács es su contribución al esclarecimiento de lo que Marx entendió por praxis, al separar *analíticamente* sus componentes esenciales, mismos que en la realidad empírica resultan inseparables. Por una parte, el trabajo de abstracción que requiere la conceptualización de la realidad entendida en términos de una dinámica dialéctica; por otra parte el compromiso existencial con un cambio totalizador congruente con tal entendimiento de la realidad y, además la acción revolucionaria con todas sus implicaciones organizativas y totalizadoras respecto de una realidad entendida en términos de un antagonismo estructural irreconciliable. El problema que Lukács advirtió implícitamente fue el de la ocurrencia de una praxis incompleta. Es decir, el de una praxis donde se soslayara o se omitiera el trabajo que implica la elaboración de lo que en otro contexto Sartre llamaría “el proyecto”.¹²

12 Jean-Paul Sartre, *Search for a Method*, traducción al inglés de Hazel E Barnes. Randon House,

István Mészáros, a diferencia de Hobsbawm, reconoce una dualidad en la conceptualización que Marx hace de conciencia de clase. Mészáros distingue entre conciencia de clase “contingente” y conciencia de clase “necesaria”.¹³ En ambas se presupone como característica esencial de la clase una posición estructural antagónicamente relacionada con su clase opuesta. O sea, las condiciones que Marx subsumiera en el concepto “clase en sí”. Sin embargo, la conciencia de clase “contingente” puede reflejar o no el reconocimiento de tal antagonismo estructural. Esta conciencia de clase “contingente” consiste en la manera como una colectividad de individuos pertenecientes objetivamente a una clase en el sentido marxista, se ven a sí mismos como clase, en su papel en las relaciones de producción y en sus relaciones con la clase dialécticamente opuesta. Mészáros aclara esta definición cuando nos dice que la conciencia de clase contingente es un estado psicológico de tal colectividad respecto de su papel en las relaciones de producción.¹⁴ No hay una diferencia sustancial entre la conceptualización de Lukács de la conciencia de clase “empírica” y la de Mészáros de conciencia de clase “contingente”, excepto que la concepción dicotómica del segundo contiene una lógica que permite entender con mayor facilidad el punto clave de la distinción apuntada inicialmente por Lukács. Las condiciones que Lukács menciona que se debieran dar para que existiera una conciencia de clase “adscrita”, son las mismas que Mészáros señala para definir lo que es una conciencia de clase “necesaria”, sólo que en el planteamiento de este último queda más claro para que son necesarias tales condiciones. En efecto, la dicotomía “contingente-necesaria” le da especial claridad a la formulación teórica que predice el cambio que tendrá lugar, dadas las condiciones previstas por la teoría como *necesarias*.

Uno de los aspectos teóricos en los que Mészáros enriquece el pensamiento marxista mas allá de la contribución de Lukács, es el relacionado con el concepto ontológico de clase del cual Mészáros hace derivar su concepto de “conciencia de clase necesaria”. En una referencia crítica a Lukacs, Mészáros señala que toda conceptualización de los conceptos de burguesía y proletariado como tipos puros en el sentido usado por Weber, conlleva inevitablemente un sentido normativo de deber ser que esta totalmente alejado de la noción dialéctica de estructura de clase dentro de la cual Marx concibe ambos conceptos. Dentro de esta noción, la dimensión ontológica de clase implica todas las variaciones factuales de las condiciones de vida y laborales del proletariado, en tanto que

Nueva York, 1963, pp. 91-96.

13 Mészáros, “Conciencia de clase contingente y necesaria”. pp.135-36

14 *Ibíd.*

éstas se dan en condiciones estructurales en las que la expansión del capital depende del mantenimiento de una situación de subordinación del proletariado frente al capital, de la cual se deriva el *ser* del proletariado como clase. De aquí que el proletariado sea una clase social en el sistema capitalista, independientemente de las diferencias de nivel salarial y de vida de los trabajadores en el tiempo y en el espacio dentro de dicho sistema, e independientemente del nivel de reconocimiento o de conciencia de clase “contingente” en el que se encuentren los trabajadores. De esta dimensión ontológica derivada de la concepción dialéctica de la estructura de clases en el sistema capitalista, Mészáros define la conciencia de clase *necesaria* del proletariado como la conciencia de los trabajadores de su ser social en el contexto del antagonismo estructural inherente a una sociedad capitalista. Esta conciencia es contrastada con la conciencia contingente o *conciencia de grupo* de aquellos trabajadores que perciben, en forma más o menos limitada, una parte de la confrontación global.¹⁵

El término “conciencia de clase contingente” cubre las situaciones ideológicas a las que Marx hace referencia con el término “falsa conciencia”. La variedad de tales situaciones es explicada con profundidad por Mészáros en el contexto de la relación de tales situaciones con la dinámica dialéctica entre las condiciones de “clase en sí” y la ocurrencia de la conciencia de clase. Desafortunadamente tal explicación sólo aparecerá cubierta superficialmente en este trabajo debido a sus propios límites. Esta limitación le quitaría mérito a una observación que parece brotar de la exposición de Mészáros sin que por ello se la atribuyamos a él. Esta es respecto a lo infortunado que aparece el término de “falsa conciencia” usado por Marx, en el esclarecimiento del sentido teórico-práctico del concepto de “conciencia de clase”. Ciertamente el adjetivo “falsa” junto al sustantivo “conciencia” se presta a vulgarizaciones de los alcances científicos de la teoría del cambio estructural derivada de la noción dialéctica del concepto “conciencia de clase”. La vulgarización más común es aquella que deriva connotaciones normativas del término “falsa conciencia” al utilizarlo como etiqueta para condenar desviaciones de la ortodoxia de un partido o de una interpretación dogmática del pensamiento de Marx. El término “conciencia de clase contingente”, derivado de la noción ontológica de clase desarrollada por Mészáros, no parece ser tan útil como instrumento de retórica política cuanto como instrumento de análisis científico.

Un aspecto que hay que destacar dentro de los planteamientos teóricos de Marx respecto a una teoría del cambio estructural es que la distancia concebible entre una

¹⁵ Mészáros, op. cit., pp. 137-38.

situación de “falsa conciencia” o “conciencia de clase contingente” y una situación de “conciencia de clase necesaria”, tiende a ser reducida por factores derivados de las contradicciones inherentes a las relaciones dialécticas entre trabajo y capital. Es en el contexto de tales contradicciones que se debe analizar el movimiento chicano.

Para entender las condiciones de las que surge el movimiento sindical de César Chávez en Los Estados Unidos a mediados de la década de los sesentas, es importante destacar un aspecto importante de las relaciones sindicales en aquel país. La crisis económica de 1929 obligó al sistema norteamericano a una reforma de las relaciones entre el capital y el trabajo. A esta reforma encabezada por el presidente Franklin D. Roosevelt se le llamó el nuevo trato (New Deal). Una de las reformas más significativas fue la relacionada con los derechos a la sindicalización y la huelga a los que se refirió la Ley Taft-Hartley. Sin embargo, esta ley tuvo una peculiaridad. De los derechos que concedía a los trabajadores, excluyó expresamente a los trabajadores agrícolas. Las razones que se dieron para ello eran que la agricultura en los Estados Unidos era una actividad desarrollada por unidades familiares de granjeros en las que la utilización de mano de obra contratada era escasa. Se adujo también que, dada la naturaleza familiar de la explotación agrícola, esta merecía un tratamiento especial que protegiera y estimulara la producción agrícola sin “las presiones de un sindicato”. En la realidad de la época, a mediados de la década de los treinta, encontramos que la organización y el poder de los trabajadores industriales era muy superior a la organización de los trabajadores agrícolas. En años de racismo prominente habría que destacar que estos eran básicamente de origen mexicano y asiático, o negros, en tanto que los trabajadores industriales eran básicamente de origen europeo. Por otro lado, los intereses de los empresarios agrícolas, particularmente los de los estados del suroeste, estaban representados a niveles muy altos del gobierno. Precisamente John Nance Garner, originario de Texas, vicepresidente de los Estados Unidos durante la administración de Franklin D. Roosevelt, había ya dejado ver elocuentemente el nivel en que se encontraban representados los intereses de los empresarios agrícolas. Nótese por ejemplo:

Señor presidente, he aquí el problema total en un punto. La agricultura no es un negocio redituable en este país; por lo tanto, para hacer dinero en este negocio se requiere mano de obra barata [sic] [...] Con el objeto, de permitir que los dueños de tierras puedan ahora obtener una ganancia en sus ranchos, ellos quieren conseguir la mano de obra más barata que haya; si ellos pueden obtener trabajadores mexicanos esto

les permite obtener una ganancia. Así es a lo largo de la frontera y me imagino que así ha de ser en cualquier lugar.¹⁶

A partir de la Ley Taft-Hartley, que para los trabajadores industriales significó una conquista, los trabajadores agrícolas quedaron definidos como los únicos que no tenían derecho a organizarse sindicalmente en Los Estados Unidos.

En este contexto surgen los grandes consorcios agrícolas; en los estados de Texas y California principalmente, mismos que ahora dominan empresas transnacionales como Del Monte, Anderson Clayton, Coca Cola, etcétera, en el mercado de productos agrícolas. Aparejado a este fenómeno conocido en los Estados Unidos como *agribusiness*, surge un nuevo tipo de trabajador agrícola. A pesar de que en los Estados norteamericanos fronterizos los trabajadores agrícolas son mexicanos de origen en su gran mayoría, estos trabajadores ya no son campesinos, en el sentido tradicional de la palabra. Ya no existe un modo de producción campesino ni en el sentido de sus relaciones de producción ni en el sentido de la superestructura que a ellas corresponde. Sin embargo su pasado de campesino tradicional en México es muy reciente. De toda esta combinación de factores económicos y culturales surge una nueva conciencia de clase contingente, correspondiente ya no a un campesino sino a un proletario agrícola. Es en este contexto que debe entenderse el surgimiento de líderes como César Chávez y como el Ambrosio Margáin del relato anterior. Es en este contexto que debe analizarse también el surgimiento de una conciencia de clase contingente dentro de la cual se manifiesta Ambrosio Margáin y muchos otros que se llaman así mismo: chicanos.

El proceso de concientización de Ambrosio Margáin a lo largo de sus experiencias como proletario agrícola, puede verse como un avance progresivo frente a una escala imaginaria que fuera de una conciencia de clase contingente a una conciencia de clase necesaria. El punto más bajo en esta escala aplicada al caso de Margáin estaría representado por la etapa de su vida en México cuando carece de elementos analíticos para conceptualizar las relaciones entre sus condiciones de vida y la estructura de poder derivada de las formas sociales en las que se producen las cosas. El estado de conciencia de Margáin en tal etapa podría ser descrito como “falsa conciencia” o como “conciencia de clase contingente”; el caso sería de todos modos de un estado de conciencia adscrito a un origen de clase por el poder de la clase dominante en un contexto de relaciones de producción semicapitalista

¹⁶ Citado por Eleanor Hadley en "A Critical Analysis of the Wet-back Problem", *Law and Contemporary Problems*, vol. 21 (primavera de 1956), p. 337.

como el de México de los años treinta. El punto más alto que Margáin hubiera registrado en tal escala no hubiera podido ser considerado como conciencia de clase necesaria, pero si un punto más cercano a este fin de la escala que al opuesto. Pudiéramos decir que si bien Margáin no parece representar condiciones de una conciencia de clase necesaria, su conciencia de clase contingente no ha sido estática. Margáin inicia sus experiencias como proletario agrícola en los Estados Unidos en un punto de la variable conciencia de clase contingente y llega a otro claramente distante del primero. Esto nos lleva a pensar que, entre la multitud de posibles variaciones de conciencia de clase contingente, podemos distinguir analíticamente entre varios puntos. Con este propósito usaremos el concepto de “conciencia política”.

El concepto de conciencia política se entiende como una condición empíricamente observable. Este concepto es sugerido como una herramienta para la especificación de la variabilidad de conciencia de clase contingente. En este sentido entendemos por conciencia política la manifestación de conducta externa orientada a partir de una identificación de la posición propia y la del grupo en que se actúa en una estructura de poder caracterizada por relaciones sociales de dominación-subordinación. Esta definición no implica una evolución lineal hacia la conciencia de clase sino únicamente una especificación del concepto conciencia de clase contingente cuyo propósito es diferenciar analíticamente entre varios grados de distancia de las condiciones factuales de conciencia respecto de las correspondientes a una conciencia de clase necesaria en un contexto de cambio estructural. En este contexto nos parece útil poder diferenciar entre un estado de conciencia contingente diametralmente opuesto a un estado de conciencia de clase necesaria, y un estado de conciencia en el que se reconozca la condición de subordinación respecto de la de dominación a partir del cual surja la acción inconforme. El Margáin que salió de México y el que se fue a organizar la huelga del melón en Texas, representan dos posibilidades diferentes de cambio estructural cuando sus actividades se miden con respecto al concepto de conciencia política. En este transcurso la conciencia de clase contingente de Margáin parece haber trascendido de un estado psicológico hacia el desarrollo de una teoría de acción política. Teoría puesta en práctica mediante los conceptos a través de los cuales se interpreta la realidad inmediata. La distinción que hace Margáin entre movilización y organización resulta un ejemplo elocuente de lo que Marx quiso decir por praxis. Es decir, una conceptualización de la realidad orientada hacia su transformación, que se somete a pruebas de validación mediante la experiencia colectiva, dentro de un proceso motivado por un compromiso existencial con la

transformación de la sociedad.

Hemos dicho antes que la conciencia se produce como una síntesis de las relaciones dialécticas del capitalismo; básicamente, de la contradicción dialéctica entre capital y trabajo. En el nivel concreto de lo microsociedad, sin embargo, estas contradicciones se manifiestan en una variación infinita. Por ejemplo, la generación de conciencia que resulta de las crisis económicas, o la generación de conciencia que proviene de trabajar largas horas bajo el sol, como lo cuenta Margáin, o la que dimana del análisis de los procesos históricos que han dado forma a las condiciones actuales de las relaciones de producción. Sin embargo, es sólo la conciencia expresada en acciones políticas y a través de la organización política la que tiene relevancia para el cambio estructural. Por lo tanto, la investigación sobre la relación conciencia-cambio debe enfocarse sobre el área de las actividades políticas. En esta área lo que parece ser más importante para la comprensión de las condiciones de cambio que afectan a la población de ascendencia mexicana en los Estados Unidos es el movimiento chicano.

El movimiento chicano no podría ser definido con categorías organizativas porque no es un movimiento estructuralmente organizado. Sin embargo sí podría definirse como un fenómeno de concientización política. A un nivel individual, la autodefinición como chicano equivale a haber alcanzado un estado de conciencia política en el cual tal autodefinición es concomitante con la conciencia de una situación de opresión y la identificación del opresor. La autodefinición como chicano significa haberle dado sentido político al hecho de pertenecer a una población identificada por el sistema como de origen mexicano. Es usar en ventaja propia los criterios de los grupos dominantes (características étnicas) para el tratamiento discriminatorio. Es usar el racismo de la sociedad norteamericana para promover la identificación colectiva de aquellos que son discriminados por su origen mexicano. Es transformar el elemento identificador (lo mexicano), del que se deriva la discriminación por parte de los grupos dominantes, en elemento identificador de comunidad de condiciones de subordinación, de historia, de cultura, de enemigos comunes, por parte de los grupos dominados. Es, en síntesis, usar dialécticamente las definiciones supraestructurales de la realidad como armas para la lucha contra una realidad que les fue impuesta. En este contexto no es por casualidad que los chicanos hayan logrado en algunos lugares de Texas y California un alto nivel de eficacia política utilizando el nacionalismo como una llave para la concientización política. Esta eficacia no es independiente del hecho de usar categorías de identificación étnica que han sido usadas por los grupos dominantes para definir peyorativamente a

quienes habrá que tratar como a inferiores. Los chicanos han logrado invertir lo negativo en positivo al trastocar el sentido peyorativo de lo mexicano difundido por las agendas de socialización del sistema norteamericano, en un sentido de orgullo orientado hacia la organización política. Donde chicano era una palabra usada para atribuir características negativas a determinadas gentes, ahora es una palabra que denota orgullo y que significa nosotros, *la raza*, los subordinados.

El movimiento chicano es el resultado de un proceso de concientización basado en la difusión de símbolos de una cultura nacional a la que se le atribuye programáticamente un significado político particular. Ese proceso de concientización es el resultado de haber logrado elevar a un nivel de lenguaje social para la acción política símbolos como Aztlán, Zapata, Villa, etcétera. Es, de manera muy especial, el resultado de un fortalecimiento de símbolos que significan *nosotros* a partir de valores culturales de origen mexicano. El movimiento chicano implica, para aquellos que participan en el, todo un proceso de resocialización alrededor de tales símbolos dentro del cual figura de manera muy prominente la reconquista del idioma español. Ese idioma que en muchos casos era el único que se hablaba al entrar al primer año de la escuela, donde hablar otro idioma que no fuera inglés era considerado antinorteamericano y donde a los niños se les prohibía terminantemente hablar el español en terrenos de la escuela.¹⁷ En este contexto es comprensible el énfasis puesto por los chicanos en la supervivencia de la cultura mexicana para el éxito de su lucha política.

En ese proceso de resocialización ha sido esencial una reconstrucción de la historia de los chicanos. La historia escrita por los vencidos siempre ha sido una dolorosa tarea, pero en ella han sobresalido las investigaciones de los doctores en historia Rodolfo Acuña, Carlos Cortés y Juan Gómez Quiñones. Ellos, además de antropólogos como Octavio Romano y Américo Paredes, y economistas como Ernesto Galarza, han documentado la larga y continua lucha de los chicanos contra la opresión.

Hay indicaciones elocuentes de que la concientización política de los chicanos irá en aumento y de que su influencia en los diversos niveles de decisión del sistema norteamericano continuará creciendo. Lo que si es difícil predecir es el camino que seguirán los chicanos después de haber conquistado posiciones de poder, ya no a nivel individual sino de grupo. La alternativa de llegar a obtener una mejor porción en el reparto de la riqueza norteamericana podría llevarlos tanto a una mejoría de sus condiciones materiales de vida como a un reformismo conformista con el sistema exis-

¹⁷Rodolfo Acuña, op. cit., p.228.

tente. Por otro lado, su creciente acceso al poder podría significar para los chicanos un papel más preponderante en las luchas del tercer mundo y ciertamente de América Latina. Todo dependerá de la evolución que experimente su actual conciencia de clase contingente hacia una conciencia de clase necesaria en la lucha de clases subordinada del mundo contra un sistema injusto de acceso a la producción.

Podríamos argüir por último que si la conciencia política creciente entre los chicanos se extiende hacia los trabajadores inmigrantes mexicanos en los Estados Unidos, el movimiento chicano podría llegar a ejercer una influencia significativa en la dinámica política de México. Por otra parte, si los trabajadores inmigrantes mexicanos llegan a participar como grupo dentro de las luchas del movimiento chicano, podrían llegar a constituir un factor importante de la fuerza política del movimiento, entre otras razones por las implicaciones internacionales de una fuerza de trabajadores organizada a través de las fronteras.