

Reseña del libro “La gran revuelta indígena”, de Yvon Le Bot

Ibarra Mateos, Marcela

2015-03-20

<http://hdl.handle.net/20.500.11777/651>

<http://repositorio.iberopuebla.mx/licencia.pdf>

Fotografía: Guillermo Estrada



La gran revuelta indígena

Yvon Le Bot. México: OCÉANO, Centre National du Livre, Universidad Iberoamericana Puebla, 2013.

Marcela Ibarra Mateos. Doctora en Estudios Científico Sociales. Investigadora del Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Iberoamericana Puebla.

Diariamente, las redes sociales publican información sobre declaraciones, manifestaciones, marchas y acciones de grupos indígenas, que se levantan en contra de las formas de control y apropiación de los territorios por parte de los gobiernos imperialistas-neoliberales; de los grandes corporativos transnacionales que despojan a los pueblos de sus recursos naturales y también se levantan para denunciar las formas de esclavitud, tráfico, trata y explotación de personas que han tocado a sus poblaciones y que involucran redes del crimen organizado en donde empresarios y funcionarios de gobierno se encuentran coludidos. Es también a través de las redes sociales, que nos enterábamos sobre el rechazo de grupos de indígenas a asistir a la II Cumbre Continental de Comunicación Indígena que tuvo lugar en el mes de octubre en el estado de Oaxaca, ya que

Ayer había
hambre en
los pueblos
indígenas de
México; hoy
hay hambre,
sed, dolor,
enfermedad y
desesperanza

el Presidente Enrique Peña Nieto informaba que llegaba al encuentro. El diario *Sin embargo*, una publicación con una postura crítica hacia el gobierno actual publicaba en esas mismas fechas que la diputada Eufrosina Cruz Mendoza de origen zapoteca, demandaba a la titular de la Secretaría de Desarrollo Social, Rosario Robles, la condición en la que viven los pueblos indígenas: “Ayer había hambre en los pueblos indígenas de México; hoy hay hambre, sed, dolor, enfermedad y desesperanza en más de la mitad del territorio nacional, y todavía no sabemos de qué manera las autoridades de la dependencia a su cargo van a actuar para evitar una mayor tragedia”, enfatizaba en la nota el diario sobre las declaraciones de la legisladora por el Partido Acción Nacional.

El poder hoy, como señaló Rossana Reguillo durante su conferencia en la Cátedra Alain Touraine (9, 10 y 11 de octubre de 2013), que justamente llevó ese título, es otro. Y las comunidades indígenas así como los movimientos que se construyen desde ellas también forman parte de esos actores que se organizan y se hacen visibles en el espacio público contemporáneo. Y este es el centro del libro de *La Gran Revuelta Indígena*.

El texto de *Le Bot* parte del supuesto, que me parece central, que las identidades indígenas hoy se construyen y definen fundamentalmente a partir de dos lugares: las ciudades y los espacios transnacionales, ambos resultado de procesos migratorios internos e internacionales en donde las redes sociales, construidas a lo largo del tiempo y en condiciones de vulnerabilidad y exclusión, han ido avanzando en algunos casos a formas de acción colectiva. El autor presenta en un texto amplio, organizado en cuatro apartados, experiencias diversas de países como Brasil, Colombia, Chile, México, Ecuador, Bolivia, Guatemala, Perú, dando cuenta de las orientaciones, significaciones, puntos en común y diferencias en los movimientos indígenas. Una aventura ambiciosa, sobre todo por la gran heterogeneidad de grupos y numerosos movimientos que de ellos se desprenden o se han desprendido en los más de 500 años después de la Conquista, pero que logra articular de manera adecuada.

El texto plantea en la primera parte cómo la irrupción de dos momentos clave en América Latina han sido la revuelta indígena de insurrección zapatista de 1994 en Chiapas y la elección de Evo Morales en Bolivia al confrontar directamente las bases del pensamiento eurocentrista y colonialista que configuró por un lado, un imaginario de uniformidad latinoamericana y, por otro, la homogeneidad del Estado nación que durante siglos ha negado la diversidad, esta diversidad fundamental que requiere ser reconocida y de la que también refirió Boaventura Dos Santos en la conferencia inaugural de la Cátedra Alain Touraine. El racismo, subraya en su texto *Le Bot*, ha sido un elemento clave, en esta configuración de imaginario nacional que bajo el disfraz de mestizaje ha dominado a los pueblos indígenas, como también lo han planteado en su propio trabajo María Eugenia Sánchez y Jorge Gómez Izquierdo (2011).

Ciertamente estos movimientos de los que habla *Le Bot*, no es posible entenderlos sin hacer referencia al patrón de poder colonial que se ha mantenido históricamente y que toma otras formas distintas para expresarse. Así también en estas líneas *Le Bot* ubica la configuración de estos movimientos indígenas en un contexto en el que somos testigos de “la descomposición de los regímenes nacional-populares, el fracaso de las guerrillas revolucionarias, el derrumbe las dictaduras militares, las transiciones democráticas desencantadoras, la imposición de los modos neoliberales y el crecimiento en este contexto de los oportunistas neopopulismos.” El autor es cuidadoso al señalar que los movimientos van emancipándose de los populismos predominantes en la historia de Latinoamérica del siglo xx y de las organizaciones campesinas vinculadas a ellas mostrándose como herederos y disidentes, sobre todo ahí en donde justamente el patrón colonial prevalece. En este sentido, son al mismo tiempo instituidos e instituyentes; herederos para también agentes en la construcción de su propia identidad colectiva.

Un apartado breve pero fundamental es el que tiene relación con la manera en que los pueblos indígenas han sido representados por los discursos nacionalistas y

eurocentristas, promovidos por el Estado, pero también en algunos casos por la academia. Lo que Michael Foucault llamaría “lógicas de la prohibición”: negar que exista, impedir que sea nombrado, decir que no debe hacerse o no debe existir, o darle un nombre distinto a lo que es. Y de alguna manera es como han funcionado las estadísticas y las categorías para contabilizar a las poblaciones indígenas, con criterios dispares, pero que se centran en ciertos elementos como la lengua, la auto adscripción o auto referencia. Se evidencia entonces la complejidad en la construcción de la categorías incluyentes sobre todo cuando uno apela a identidades no primordiales, sino complejas, híbridas, rizomáticas.

Creo que el texto tiene dos problemáticas que me parecen que son centrales en las discusiones actuales sobre las condiciones indígenas en América Latina. Ambas tienen que ver con los flujos migratorios internacionales. Voy a centrarme en el último apartado del libro justamente porque apunta hacia los ejes en los que yo he centrado mi trabajo personal como investigadora y en este sentido creo que desde ahí puedo hacer una lectura un poco más completa de las ideas de Le Bot. Creo que sus planteamientos alimentan y enriquecen muchas de las discusiones que desde los estudios sobre migración y otras disciplinas como la antropología, educación y sociología han tenido lugar en las últimas décadas.

En la última parte de su libro, titulada “Identidades, sujetos y globalización”, Ivon Le Bot dedica un espacio al papel de los jóvenes y organizaciones transnacionales en las transformaciones de los movimientos indígenas. Y este ejercicio me parece central porque justamente las maneras en que se incorpore a jóvenes y organizaciones transnacionales pueden ser clave en la conformación de un movimiento indígena respetuoso, diverso e incluyente que tenga mayor incidencia política, que rompa con estos modos colonialistas que todavía hoy existen, que rompa también con miradas adultocentristas, machistas y primordialistas.

Uno de los últimos capítulos revisa cuidadosamente la visibilización del sujeto joven y las transformaciones que esto significa para los movimientos indígenas. “Indígenas Migrantes Transnacionales”, escrito con Alejandra Aquino, da cuenta de la experiencia de las comunidades zapatistas y de la migración internacional entre jóvenes del movimiento. Los autores refieren cómo las migraciones internacionales irrumpen en la vida colectiva de las comunidades zapatistas, debilitando su militancia y su acción social y transformando también los valores o el sentido comunitario que se transforma en prácticas individuales y menos ligadas a la comunidad, resultado de las migraciones y los imaginarios y prácticas que de ella derivan. Particularmente, un elemento problemático empieza a ser la circulación de bienes materiales a los que las comunidades zapatistas han decidido dejar fuera por formar parte de una lógica vinculada

a un proyecto neoliberal, en donde la vida se ajusta a las exigencias de los grandes mercados internacionales y al consumo obsesivo que se desprende de este modelo. El gran problema que representa la migración y la articulación a estos procesos pareciera ser que es el hecho de que la acción colectiva pierde su centralidad, ya no se considera como el medio más adecuado para satisfacer las aspiraciones de los jóvenes dejando de ser productora de identidad y de sentido. De acuerdo con el trabajo realizado por Aquino y Le Bot, las comunidades zapatistas han dedicado asambleas a reflexionar en torno al papel de la migración y a explorar formas de aceptar esta nueva dinámica de manera que no debilite sus lazos comunitarios. Aquellos jóvenes que deciden migrar someten a consulta su decisión y se buscan formas de mantener lazos comunitarios con quienes se van. Es una forma de resistencia pero también de apertura hacia estos movimientos.

Ciertamente, los jóvenes que migran de otros grupos indígenas desde otras regiones, por ejemplo en el caso poblano, se insertan en dinámicas consumistas que forman parte de la sociedad de llegada. Pero también es cierto que estos jóvenes indígenas migrantes tienen una relación ambigua con el mercado y con los estados que los incluyen como consumidores, pero no se preguntan por sus ingresos ni por sus formas de sobrevivencia, ni por las condiciones de explotación que viven en sus empleos, ni tampoco por el racismo que sufren en las escuelas o en los lugares donde viven. Este contexto diverso de experiencias y de formas de experimentar la migración, nos lleva a pensar que para comprender el papel de los jóvenes en las movilizaciones sociales es fundamental primero apelar a la heterogeneidad de las formas de ser joven, por un lado, y al impacto que tienen entre los jóvenes los cambios en los procesos de socialización: si éstos antes se desarrollaban fundamentalmente en la familia y la vida comunitaria local, hoy los jóvenes socializan en las escuelas, en la migración, en trabajos precarios en zonas urbanas, en los medios masivos de comunicación, en las redes sociales, en las pandillas o en las bandas.

De esta forma, si antes el ciclo de socialización de un individuo estaba integrado a un sistema social, normativo y prescriptivo, como señala Maya Lorena Pérez (2008) —con determinadas formas de percepción y de acción social, y con reglas claramente definidas para establecer actitudes y comportamientos, basados en tradiciones mayoritariamente compartidas—, hoy los contenidos de los procesos de socialización son múltiples, se producen y llegan desde diversos ámbitos, y no siempre son compatibles entre sí. Ya los ámbitos comunitarios y familiares no necesariamente son los lugares centrales donde se construye el sentido de vida de los jóvenes. Muchos de sus procesos de significación se vinculan a prácticas e imaginarios que están más allá de la comunidad. Desde el caso particular de las comunidades zapatistas, se reflexiona en torno a la tensión

y conflictos que los jóvenes viven hoy entre el mundo de los adultos, el mundo de los jóvenes que emerge como parte de una sociedad de consumo, pero que también adquiere matices distintos en zonas excluidas. Jóvenes que migran, jóvenes que no migran, documentados indocumentados, que hacen de su experiencia juvenil una condición desigual o diferente.

El ser joven en las sociedades indígenas y rurales, como lo han documentado autores como Maritza Urtega, Carlos Feixa, Lourdes Pacheco, Laura Velasco, está asociado a la lucha que emprenden los miembros de este sector por conseguir un estatus diferente al que tenían antes y por adquirir nuevos derechos que no necesariamente están vinculadas a las luchas de generaciones diferentes a la suya. Para las mujeres jóvenes esta lucha implica la búsqueda de derechos específicos como el de escoger libremente a su pareja y tener una vida sin violencia. Muchas mujeres jóvenes se instalan en la vida del hogar como único bastión de identidad, ante una comunidad que no permite la construcción o la participación fuera de él. Dice Pacheco Ladrón de Guevara que los jóvenes se construyen en la política desde nuevos procesos de subjetivación, no siempre las grandes narrativas son las que los mueven. La política comunitaria está ligada a ser señor, padre y esposo, pero ellos encuentran otras formas de apropiarse de lo público en sus espacios. Y a este respecto, retomo lo que Le Bot plantea en su texto, sólo puede haber movimientos sociales y culturales en la medida en que sus actores participen en esta producción de sentido.

Pero los jóvenes también irrumpen con sus propias formas distintas. Un caso es el que ha documentado y analizado Laura Kropff (2005) sobre los jóvenes mapuches o *mapurbe* y *mapunky*. Las organizaciones mapuche tienen, a pesar de sus múltiples diferencias internas, una agenda común en lo relativo a los derechos territoriales de las comunidades y el respeto a la diferencia cultural. Una de las características del activismo de los jóvenes mapuche que más impacto público ha tenido es la vinculación que esta nueva generación establece entre su propia experiencia como jóvenes de la periferia urbana y su pertenencia al pueblo mapuche, tal como se expresa mediante los neologismos *mapurbe* y *mapunky*. Si bien la práctica política que ejercen los jóvenes retoma lenguajes, géneros performativos y discusiones programáticas del movimiento mapuche que los precede, al mismo tiempo actualiza prácticas relacionadas con el movimiento de radios comunitarias, los circuitos de música punk y heavy-metal, las manifestaciones públicas del activismo estudiantil y las distintas demandas generadas ante la aplicación de políticas neoliberales durante los noventa en la región y en el país. Aunque el planteamiento de los jóvenes mapuche urbanos incluye sus propias trayectorias en la definición de lo mapuche, su proceso de organización política y de autoidentificación se vincula con las áreas rurales acompañando los procesos de recuperación territorial y participando en ceremonias y parlamentos.

Es así que los procesos globales no necesariamente están creando entre los jóvenes indígenas una identidad híbrida y global, única. Si bien la pérdida de identidad es una posibilidad, lo mismo que la autoadscripción a otra (sea nueva, híbrida o inventada), el proceso no es unidireccional ni mecánico; así que es posible que junto a la transformación de las identidades locales —que se flexibilizan para acoger y acomodar los cambios que están sucediendo— se agreguen otras identidades nuevas, que no necesariamente se oponen ni destruyen sus otras identidades.

A diferencia de lo que se podría suponer sucedería, en esos complejos procesos de cambio cultural e identitario, no predominan sólo los deseos y los gustos individuales, que harían posible que los jóvenes indígenas por voluntad y libremente entraran y salieran de un modo de vida a otro, transitaran de una identidad a otra, y optaran a su gusto por la tradición o la modernidad; y por el contrario, se demuestra que existen condiciones estructurales y subjetivas que intervienen tanto para inducir el sentido del cambio, como para limitarlo, acotarlo, y para inhibir, o posibilitar, la pérdida o la adquisición de nuevas identidades. Así que, frente a ciertas lecturas que ven en el cambio cultural contemporáneo campos propicios para la hibridación, y hacia la adopción individualizada de identidades globales y deslocalizadas, existen asimetrías, relaciones de poder, además de condiciones de subordinación, exclusión, discriminación y exclusión, que influyen, dirigen y también limitan el cambio cultural. A ello, además, se suman las tendencias que desde lo local, empujan hacia el fortalecimiento y la revitalización de lo propio.

Un segundo punto sobre el que quisiera reflexionar es también retomado en esta última parte, en el capítulo “California actores identitarios en la migración”, que mira hacia las organizaciones transnacionales construidas a partir de las redes de migrantes internacionales que van principalmente a Estados Unidos. Vale la pena resaltar que durante muchos años la migración indígena se diluía con la migración “mestiza” y no se contabilizaba como un movimiento distinto que enfrentaba condiciones adversas mucho más complicadas que otros grupos migratorios. Sin embargo, a partir del *boom* de los estudios sobre las organizaciones de migrantes en la década de los ochenta y noventa, y su fuerte presencia en la escena pública en Estados Unidos, así como el surgimiento del enfoque transnacional de los estudios sobre migración, estos grupos empezaron a hacerse cada vez más visibles. Esto ha sido discutido y documentado por varios académicos expertos en migración indígena como Laura Velasco (2002) y Jonathan Fox y Gaspar Rivera (2004).

Es un hecho que las migraciones internacionales transforman las relaciones entre el espacio, los estados y las comunidades. La presencia de los migrantes, ya sea a la distancia o en el retorno, en la vida comunitaria no siempre es recibida de manera armónica, muchas veces es acompañada por conflictos y tensiones. La participación de los

La Gran Revuelta Indígena es un texto central que nos permite comprender lo que sucede hoy con las migraciones internacionales en comunidades indígenas.

“ausentes” o de los que se han ido es un proceso de lucha y de negociación continua. Las organizaciones de migrantes como relatan autores como Victoria Quiroz (2011) tienen que afirmarse permanentemente y negociar su lugar en el espacio público de sus comunidades. La migración puede acentuar o generar nuevas formas de división social y desigualdades, exclusiones, pero también se abre a nuevas formas de participación. A través de sus formas organizativas, las personas que han migrado estrechan sus lazos con sus pueblos de origen y redefinen su pertenencia.

Sin lugar a dudas el FIOB, Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, ha sido la experiencia más visible con redes complejas de participación en ambos lados de la frontera y con una historia de resistencia y de negociación que precede incluso a la propia migración. Yvon Le Bot recupera, sistematiza y sintetiza esta historia de largo aliento que ha permitido la presencia política de los grupos indígenas oaxaqueños en el estado de California, pero que ha logrado extender sus redes a otros estados como Chicago, en donde, las migraciones indígenas oaxaqueñas son también importantes y ha incorporado a su lucha la de otros grupos migratorios y otros grupos étnicos. Si bien el FIOB ha sido la organización emblemática y que ha merecido la atención de grandes antropólogos como Michael Kearny, el padre de los estudios sobre migración mixteca, y los trabajos serios y sistematizados de Jonathan Fox y Gaspar Rivera (2004), lo cierto es que el FIOB presenta también grandes conflictos organizativos y de malversación de fondos que en otros momentos sus propios líderes han referido. Como toda organización, enfrenta este tipo de procesos, donde su carácter transnacional no necesariamente los resuelve.

Esta experiencia del FIOB y leída desde esta mirada de Le Bot enriquece las discusiones sobre movimientos indígenas que difícilmente encontramos en otros circuitos migratorios mexicanos. Tal como señalan Fox y Rivera (2004), las condiciones en que el FIOB se fue tejiendo y que han sido clave para este funcionamiento de largo alcance tienen relación fundamentalmente con la experiencia de los migrantes en una comunidad con fuertes lazos y apegos identitarios y que hayan sido partícipes de sistemas cooperativos cívico-religiosos, con base en una identidad y una herencia étnica común. Es decir, que tengan una historia de colectividad que vaya más allá de la migración. Por otro lado, el proceso del FIOB tiene detrás una fuerte historia de politización de las redes y de los grupos informales que la configuraron. Es decir, la politización fue previa al FIOB y

no su resultado. Esto tiene relación también con un flujo migratorio antiguo. Y finalmente el hecho de que las asociaciones constituidas en los sitios de residencia mantengan una vinculación con el sistema social y político del pueblo. Esto también requiere de un núcleo establecido en el lugar de destino, que un grupo mantenga esas vinculaciones a partir de prácticas e imaginarios, así como de redes sociales fluidas capaces de confrontar y afrontar conflictos y tensiones. Un elemento que ha distinguido al FIOB es que está constituido por sujetos que comparten un sentimiento de pertenencia muy fuerte y sólido, lo cual permite y facilita la acción hacia objetivos comunes y la construcción de una narrativa común. Se requiere para su construcción de redes de migrantes que recreen el tejido social y cultural para articular e integrar estos intereses. Si bien estas redes requieren de nuevas prácticas sociales no quiere decir que rompan con lo anterior. Estas formas organizativas también son resultado de procesos de diferenciación y resistencia frente a la homogenización estatal.

Una experiencia distinta pero que también promueve este tipo de participación transnacional es la de las comunidades de base organizadas en torno a la Asociación Tepeyac, en la ciudad de Nueva York, que se organizan sobre la base del guadalupanismo. A través de ella se realizan movilizaciones importantes como la Carrera de la Antorcha Guadalupeña en donde hay una movilización importante, menos territorializada y más organizada sobre la base del migrante indocumentado. La Asociación Tepeyac hace un importante *lobbying* político y organizativo. Si bien también ha enfrentado problemas financieros y conflictos entre su director y las bases, la internet y las redes sociales han sido centrales en innovar, crear nuevas formas de vinculación como El Tequio, la página de internet y más recientemente su muro de *Facebook*.

La Gran Revuelta Indígena es un texto central que nos permite comprender lo que sucede hoy con las migraciones internacionales en comunidades indígenas. Nos permite reflexionar en torno a las rupturas que las migraciones generan en las unidades domésticas, en las personas, en las madres, en los hijos, en los jóvenes. También es una puerta abierta para entender y comprender cómo la organización de los migrantes en vinculación con sus comunidades de origen es también una posibilidad de ampliar y recrear la propia comunidad, de generar resistencias y de seguir en la lucha por el territorio y las identidades.

Referencias

- Izquierdo, Jorge y Sánchez Días de Rivera, M. E. (2011). *La ideología mestizante, el guadalupanismo y sus repercusiones sociales: una revisión crítica de a la "identidad nacional"*. Universidad Iberoamericana Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego".
- Kropff, Laura. (2005). "Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas". Dávalos P, (comp.) *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Pérez-Ruiz, Mayra Lorena (2008). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina* (Vol. 516). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Quiroz-Becerra, M. Victoria (2011) "Nos mantenemos unidos en el trabajo: resignificando los espacios públicos desde la vida asociativa transnacional", pp. 159-189. En Ibarra, Marcela y Rivera-Sánchez, Liliana (coords.), *Entre Contextos Locales y Ciudades Globales. La configuración de Circuitos Migratorios Puebla-Nueva York*. México: Universidad Iberoamericana Puebla.
- Velasco Ortiz, L. (2002). *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*. México: El Colegio de México/El Colegio de la Frontera Norte.
- Fox, Jonathan y Rivera-Salgado, Gaspar (2004) *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas-Miguel Ángel Porrúa.