

ENTRE LA GUERRA Y LA PAZ.
LA INTERVENCIÓN POLÍTICA PARTIDISTA, EL CONFLICTO ARMADO Y LA
AUTONOMÍA COMO PAZ ENTRE LOS TRIQUIS DE SAN JUAN COPALA,
OAXACA.

Por

Natalia Leonor De Marinis

Tesis para optar al grado de
Maestra en Antropología Social

Asesora: Dra. Rachel Sieder

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL

México, DF. Septiembre, 2009.

Agradecimientos

Esta tesis de maestría fue posible gracias al apoyo y colaboración de muchas personas. En primer lugar, quiero agradecer profundamente a la comunidad de San Juan Copala por haberme brindado la posibilidad de compartir una parte de su vida y por haberme acogido en su comunidad pese a las condiciones adversas que atraviesan, especialmente a los jóvenes con quienes tuve la posibilidad de compartir muchos de mis momentos en campo y porque sus preguntas y preocupaciones fueron una fuente importante de inspiración para este trabajo.

También quiero expresar un especial agradecimiento a los triquis de la ciudad de México y Oaxaca quienes me brindaron todo su apoyo y recomendaciones para llegar a destino. Mucho antes de que esto ocurriera, otros tantos colaboraron en mi inserción en la comunidad: Dra. María Teresa Sierra, Mtro. Francisco López Bárcenas, Dr. Luciano Concheiro, Dr. Juan Carlos Martínez y Dr. Guillermo Padilla, a ellos les agradezco todo el tiempo, conocimiento y experiencia que me brindaron para la inserción en campo. Al Dr. Luciano Concheiro, Dra. Sonia Comboni, Carmen, Armando y otros docentes y compañeros de la Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Xochimilco, por incorporarme al Diplomado sobre Educación y Autonomía en San Juan Copala, por todas las ricas reflexiones y discusiones compartidas que me ayudaron a repensar y generar nuevos interrogantes.

Agradezco a mi asesora de tesis, Dra. Rachel Sieder, por su compromiso para con este trabajo, su aliento en momentos críticos del campo y de la redacción, por las valiosas aportaciones que enriquecieron significativamente al mismo.

A los lectores de este trabajo: Dr. Luciano Concheiro, por sus observaciones al proyecto, Dra. Mariana Mora, Dr. Jorge Hernández y Dr. Juan Carlos Martínez, por su compromiso con la lectura de la tesis, sus valiosas aportaciones y críticas. Nuevamente a Francisco López Bárcenas, a quien le agradezco todas las cuidadosas observaciones que hizo a mi primer borrador.

A los docentes de la línea “Diversidad cultural, etnicidad y poder”, especialmente aquellos que nos acompañaron en la redacción de las tesis y porque cada uno de ellos ha contribuido en un aspecto de este trabajo: Dra.

María Teresa Sierra, Dra. Aída Hernández Castillo, Dr. José Antonio Flores Farfán, Dra. Mariana Mora y Dra. Rachel Sieder.

Al Dr. Roberto Melville, por las charlas sobre la experiencia de campo y las recomendaciones bibliográficas que fueron claves para comenzar a escribir este trabajo.

A mis compañeros de la línea: Patricia, Angélica, Lorena, María José y Jorge, por su compromiso con las lecturas a los avances, sus observaciones e interrogantes que me guiaron en la reelaboración de los capítulos.

A la Secretaría de Relaciones Exteriores de México por haberme otorgado una beca para la realización de mis estudios en México. También me siento muy agradecida por la posibilidad que me brindó el CIESAS de formarme en esta institución, por la calidad de muchos de sus investigadores y el compromiso de los mismos con la formación de nuevas generaciones de antropólogos, por los espacios de reflexión y discusión que fueron una pieza clave en mi formación.

A mis amigos en México: Claudia, Susana, Hugo, Ema, Renée, Bruno y Ana, por haberme hecho parte de esta familia intercultural, por su amistad y gran apoyo.

A mis amigas del alma: Mariela, Florencia y Pato, por las largas llamadas telefónicas que se convertían en un viaje donde la distancia y el tiempo desaparecían, porque todo su amor es un gran aliciente en mi vida.

A mi madre y familia, porque sin su amor y aliento recibido en la distancia hubiese sido imposible todo lo anterior.

INDICE

Introducción.....	5
CAPITULO I: La región triqui: Las vinculaciones políticas. Una cronología de las divisiones y conflicto armado en la zona.....	15
Introducción.....	15
1.El Partido Revolucionario Institucional (PRI). Aproximaciones a la consolidación de la política partidaria en el Estado de Oaxaca.....	16
2. Los triquis de la región triqui Baja. La génesis del conflicto armado.....	22
2.1. El lugar	22
2.2. Quiénes son los triquis. La mirada de los otros.....	26
2.3. El “boom” de la producción de café. El comienzo de la intermediación comercial y política.....	29
2.4. El tráfico de armas, la agudización del conflicto y la presencia del ejército.....	32
3. La intermediación política partidista. La delimitación del enemigo.....	36
3.1. “Cuando vino el presidente”: La presencia del General Lázaro Cárdenas en la región y el comienzo del “pacto clientelar”.....	36
3.2. La formación de las organizaciones independientes y el contexto de movilización de organizaciones de izquierda de Oaxaca.....	42
3.3. Mapeando los circuitos de la violencia: La construcción del enemigo.....	47
CAPITULO II: San Juan Copala: el microcosmos del conflicto político. Las consecuencias de la violencia en sus formas de organización y las rupturas a la ‘violencia permitida’.....	51
Introducción.....	51
1.San Juan Copala “Chuma á”. El microcosmos del conflicto político de la región triqui baja.....	52
2.Sistema de clanes y liderazgo.....	61
2.1.La estructura de clanes, el tabú de los lazos de parentesco.....	61
2.2.Los líderes naturales (shi´a), la protección y la inevitabilidad de la muerte.....	64
2.3.Los líderes naturales (shi´a). El poder de su presencia en el centro (Chuma´a).....	70
2.4.La asunciones de los liderazgos de clanes, la asunción del deber de proteger y la construcción del <i>habitus</i>	74
3.La venganza como “violencia permitida”.....	76
3.1. El derecho/obligación de matar al agresor. El equilibrio.....	76
3.2. El sinfín de la venganza. “Si todos somos hijos de Dios ¿Por qué nos matamos entre hermanos?”.....	79
4. El quiebre de la “violencia permitida”. Las consecuencias del conflicto armado en San Juan Copala.....	81
4.1. La muerte de los que no deben.....	84
4.2. Relatos sobre el conflicto y el miedo.....	86
CAPITULO III: El proyecto autonómico de San Juan Copala 2007: Las transformaciones de las dinámicas políticas	

y los significados de la autonomía.....	89
Introducción.....	89
1.La reivindicación de la categoría municipal y de los derechos de los Pueblos Indígenas.....	90
2. Los antecedentes: las transformaciones de las dinámicas políticas en la zona y el contexto de movilizaciones de Oaxaca.....	98
2.1. Del Movimiento de Unificación de Lucha Triqui a la formación del Partido de Unidad Popular.....	98
2.2. La creación del MULT-I y su participación en la APPO: El contacto con el discurso autonómico.....	101
3. Las transformaciones políticas y el papel de los nuevos líderes: La creación de una nueva fuerza política.....	106
3.1 La muerte de los jóvenes y los cambios de visiones de la violencia.....	106
3.2 El papel de la migración.....	111
3.3 La radio comunitaria “La voz que rompe el silencio”: la expresión de los jóvenes.....	113
4. La autonomía como otra alternativa política. Fortalezas y dificultades.....	118
4.1 El proyecto de Autonomía, los primeros pasos.....	118
4.2. La autonomía como paz: “No hay más muertes en el mero Copala”.....	121
4.3 La Radio Comunitaria: el antes y el después de la muerte de Teresa y Felicitas.....	125
4.4 El retorno de la disputa por San Juan Copala.....	128
4.5 “¿Ves? Esto es lo que hace que empiece el conflicto. ¡¿Cuándo vamos a vivir en paz de una vez?!”.....	129
Conclusiones.....	131
Bibliografía.....	142

Introducción

En este estudio etnográfico, realizado entre septiembre y diciembre de 2008, analizo la experiencia de autonomía en San Juan Copala, agencia municipal dependiente del Municipio de Juxtlahuaca, que se declara Municipio Autónomo en enero de 2007. En su declaración de autonomía manifestaron que no pretendían separarse del Estado nacional ni federal sino que, con esta declaración, procuraban recuperar la categoría municipal destituida en 1948,¹ reivindicar sus derechos reconocidos legalmente como pueblos indígenas, conseguir que se respeten sus formas de organización “tradicionales” a través, principalmente, de su desvinculación con los partidos políticos los cuales reconocen como principal motivo de conflicto y violencia intra-étnica (Documento Municipio Autónomo, enero de 2007).

La autonomía de los Pueblos Indígenas representa uno de los temas más debatidos en los ámbitos académicos de México en relación a los Derechos de los Pueblos Indígenas y uno de los temas más controvertidos a nivel nacional e internacional sobre las reformas Multiculturales de los Estados.² Se presenta como concepto, como la transformación hacia un nuevo entendimiento y epistemología (Polanco, 2006) y como práctica, sobre todo a raíz de las experiencias autonómicas que se gestan desde el levantamiento armado del EZLN,³ que abren una serie de debates y confrontaciones en torno a la relación Pueblos Indígenas y Estado y que son parte de esta lucha por la construcción de significados (Hernández Castillo, 1998). Estas experiencias de

¹ A raíz de una situación de conflicto agudizada por la alta producción de café y a fin de mantener una forma de control estatal más fuerte en la zona, a San Juan Copala, que era Municipio desde 1826, le fue arrebatada esta categoría por decreto estatal en 1948, pasando a ser Agencia Municipal dependiente del Municipio mestizo de Juxtlahuaca y distribuyendo las comunidades que dependían de San Juan Copala en tres Municipio mestizos que conforman un triángulo de dominio en la zona: Putla, Tlaxiaco y Juxtlahuaca.

² En el caso latinoamericano, las reformas del Estado en términos de materia indígena se efectuaron desde la década de los noventa junto con otras reformas a partir de la crisis del Estado de bienestar y de la implementación de políticas neoliberales. En el año 2000 ya la mayoría de los gobiernos latinoamericanos habían ratificado el convenio 169 de la OIT y sin embargo, desde el ámbito estatal los reconocimientos plasmados en este convenio no se han dado sin resistencias por parte del gobierno. En palabras de Anaya “*los gobiernos se resistieron sin embargo al uso del término pueblos debido a su asociación con el término autodeterminación o libre determinación*” (2005: 100). Por otro lado en términos de derecho consuetudinario ha implicado la defensa del derecho positivo de los Estados si estos entraban en conflictos con aquellos (Sieder, 2002: 10).

³ Véase Mattiace, Hernández y Rus (2002); Hernández (1998); Leyva y Ascencio (1996); Mora (2008).

movilización indígena emergente (Bengoa, 2000), presentan la autonomía como una reivindicación de su diversidad cultural y un derecho a la libre determinación como pueblos, pero también como una necesidad de democratizar los espacios de acción de las organizaciones sociales (Mattiace en Mattiace, Hernández y Rus, 2002). También estas reivindicaciones se articularon con una serie de reformas internacionales en términos de Derechos de los Pueblos Indígenas.⁴ A partir de estos instrumentos, la autonomía es entendida también como una letra legal. Para algunos, al ser ratificados en México, se han convertido en una letra legal “muerta” (Bárceñas, 2006) ya que los reconocimientos son limitados y sin reformas sustanciales constitucionalmente. Para otros son posibilidades de luchas de estos pueblos (Assies, 2007; Sieder, 2002; de Sousa Santos, 1998).⁵ Aquí se entenderán desde esta última expresión.

En el caso de Oaxaca, donde se ubica la experiencia de San Juan Copala, éste fue uno de los primeros Estados en posicionarse ante estos debates. Las prácticas autonómicas se legalizaron sobre todo con la reforma electoral de 1995 que posibilita que de los 570 municipios reconocidos en Oaxaca (casi una quinta parte del total del país), 152 eligieran sus autoridades por el sistema de partidos y 418 por sus “normas consuetudinarias” o como se popularizó en Oaxaca, por el sistema de “usos y costumbres” (Hernández, 2007:36; Anaya Muñoz, 2004). David Recondo (2007) nos ayuda a comprender que para el caso de Oaxaca, Estado con una presencia de población indígena elevada,⁶ estas reformas legislativas se dieron de la mano de la decadencia electoral del Partido Revolucionario Institucional (PRI), por lo que estos reconocimientos se convirtieron en una salida a esta situación ya que al legalizar el sistema electoral por “usos y costumbres”, y entendiendo las legitimidades al partido en muchas comunidades indígenas (Knight, 2005), le posibilitaría una menor competencia inter-partidaria en las zonas. El PRI se

⁴ Convenio 169 de la OIT (1989); Declaración de los Pueblos Indígenas de la ONU (2006).

⁵ Estos cambios en términos de legislación internacional constituyen, según Rachel Sieder (2002), la cuestión de la etnicidad de las últimas décadas en el contexto latinoamericano, etnicidad que también es construida desde los movimientos sociales y las reformas multiculturales de los Estados.

⁶ Según el conteo de población y vivienda por localidad del año 2005 del Instituto Nacional de Estadísticas y Geografía (INEGI) Oaxaca cuenta con una población total de 3506821 personas de las cuales 1091502 personas mayores de 5 años hablan una lengua indígena lo que da cerca del 32% de la población. Según David Recondo (2007) basándose en el Censo de 2000, contando al grupo menor de 5 años, se llegaría a un estimado de 37 % de población indígena para el Estado.

conforma con el llenado de planillas de sus candidatos. La autonomía, junto con otros derechos reconocidos por estas legislaciones, pasa así a definirse como una práctica gatopardista⁷ más de las que definieron la historia política de Oaxaca.

Sin embargo, en este trabajo sostengo que si bien estas legalidades forman parte también de los ánimos de dominación de las clases políticas sobre las poblaciones indígenas, estos instrumentos se han convertido en herramientas de lucha de varios sectores organizados. Han sido una conquista producto de una lucha por el reconocimiento de las demandas de diferentes movimientos sociales en varias partes del mundo y se han convertido, también, en un discurso que aquí se entenderá como las posibilidades que los sujetos tienen de situarse en ellos, insertándose en este contexto mayor que le da sentido y que promueve identificaciones distintivas (Mouffe y Laclau, 2004). La declaración de autonomía entre los triquis se analizará a la luz de este contacto que algunas organizaciones tuvieron en un contexto mayor y los impactos que promovieron, sobre todo, en la conformación de un nuevo *campo* en las dinámicas políticas de la región.

Que se haga referencia a la experiencia de autonomía de San Juan Copala en informaciones periodísticas de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), permite comprender lo anteriormente expuesto: entender que el contexto define demandas y que en el caso de los triquis fue la búsqueda de una salida a la situación de violencia aparentemente incontrolable lo que los acercó a este discurso de la autonomía y a la lucha por el reconocimiento de este derecho que tendrá, para este caso, ciertas particularidades que pretendo analizar aquí con el objetivo de aportar a los debates generales que en este tema se están dando en México.

El día 20 de enero de 2007 asumieron las autoridades municipales autónomas en San Juan Copala que, en términos formales, es una Agencia Municipal dependiente del Municipio mestizo de Juxtlahuaca. Ese mismo día se autodenominaron "*Municipio Autónomo*". Bajo las formas de organización de la etnia triqui, San Juan Copala representa el centro religioso, económico y

⁷ Gatopardismo es utilizado por David Recondo, citando la obra de Giuseppe Tomasi Di Lampedusa para referirse a "cambiar todo para que nada cambie".

político de la zona triqui baja. Por esta razón ha sido un centro de disputas por su control político y acceso al mismo protagonizadas por dos organizaciones políticas asentadas en las comunidades que forman la triqui baja: el MULT y la UBISORT.⁸ Estas organizaciones, que se crearon con base a diferenciaciones entre ellos y a vinculaciones políticas diferentes, protagonizaron un enfrentamiento armado que, desde la década de los setenta, signó la historia reciente de los triquis. El resultado fue la muerte de numerosas personas y exilio de una buena parte de la población triqui hacia otras ciudades.

Cuando llegué a San Juan Copala en septiembre de 2008 me dijeron: “*Los autónomos trajeron la paz*” en repetidas circunstancias. Este sentimiento que caracterizó sus testimonios, sus miradas, sus silencios y las búsquedas de protección, es el eje que articula esta tesis. Estos deseos de paz son el resultado de una madeja que, en el caso de los triquis, se conformó con violencia, guerra, liderazgos y caciquismo, que en este trabajo pretendo desenredar. No es, por tanto, un producto acabado sino que es el comienzo de una posible comprensión sobre una región, una etnia y una historia que muy pocos estudios profundizan.⁹

Mi acercamiento a la experiencia de San Juan Copala a principios de 2008 fue, principalmente, por su declaración de autonomía. Mis referencias eran la construcción de municipios autónomos en Chiapas y toda la literatura que de ellas se han elaborado a partir, sobre todo, del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994 (cf. Mattiace, Hernández

⁸ Las dos organizaciones son Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT) creada en 1981 y Unidad de Bienestar Social de la Región Triqui (UBISORT) creada en 1994, esta última vinculada al PRI.

⁹ Las etnografías de esta etnia son escasas, posiblemente por la situación de conflicto, misma que llevó a que sea un lugar de difícil y peligroso acceso. Pero también porque esta etnia, y por la situación de violencia, generó desconfianza hacia los “externos” que se acercaban al lugar. Hacia 1970 Laura Nader (1969) manifestaba la escasez de fuentes sobre los triquis, mientras realizaba su informe para el *Handbook of Middle American Indians*. Esta situación no cambió con los años, pero sí a partir de esa fecha nos encontramos con algunas pocas etnografías como la de Alcaráz (1997) y Huerta Ríos (1981) de las más destacadas por el tiempo de trabajo en campo de estos antropólogos. Otros estudios posteriores igualmente significativos son los realizados por Parra y Hernández (1994); Díaz Sarabia, Epifanio (2007); Pedro Lewin (1999) y Bárcenas (en prensa) que realizan estudios sobre las condiciones de la violencia en la zona triqui y aquí las utilicé como fuentes importantes de análisis. Un estudio del Instituto Nacional Indigenista realizado por el antropólogo Jacobo Montes (1963) sobre la violencia en la zona triqui, resultó sumamente sugerente por la información que brinda aunque no se encuentran análisis de la misma en el informe. Las tesis de licenciatura en antropología, las encontramos recién en la década de 1970 y en el periodo de mayor recrudescimiento de la violencia no se encuentran trabajos en la región (Rodríguez y Verduzco, 1977; Nieto, 1976). Otros estudios más recientes sobre el derecho consuetudinario triqui realizado por Carmen Cordero Avendaño (1995) y Carlos Durand (1998) sirvieron como referentes a ciertos aspectos de la cultura triqui.

y Ruz (editores), 2002; Hernández, 1998; Leyva y Ascencio, 1996; Mora, 2008). Fue el azar, si es que resultaría pertinente aquí hablar del mismo, lo que me condujo a la experiencia de la declaración de autonomía de San Juan Copala cuando revisaba materiales sobre la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) del 2006 donde participaron numerosas organizaciones de la sociedad civil.¹⁰ Una de ellas era el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui-Independiente (MULT-I), una organización de la zona triqui baja. Sin saber quiénes eran los triquis, ni de qué se trataba esta organización, comencé a vincularme en este entramado de actores y discursos que, sobre esta experiencia relativamente reciente surgida en enero de 2007, configuraban un nuevo espacio de lucha por el reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas.

Alguno de estos actores eran docentes de la Universidad Autónoma Metropolitana de la Unidad Xochimilco que, a raíz de un convenio que el Municipio Autónomo había firmado con ellos, se proponían conformar un equipo de trabajo para llevar a adelante un Diplomado sobre Educación y Autonomía para los docentes de las comunidades de este Municipio, con el objetivo de reflexionar sobre la práctica de la autonomía. Fui invitada a participar de este equipo como docente/ tallerista del Diplomado y aquí comenzó mi inserción más concreta en la realidad de San Juan Copala.¹¹

Con un proyecto teórico que denotaba escasos de materiales empíricos y de experiencia, me propuse comenzar mi trabajo de campo esperando que la realidad le diera sustento a toda una suerte de conceptos y debates que configuraban mis pensamientos sobre la autonomía.¹² Cuando llegué a San Juan Copala no había asambleas comunitarias, no me encontraba con gente

¹⁰ Entiendo al decir de Bourdieu (2005) que todo tema y toda investigación refieren a las condiciones específicas de los *habitus* de quien investiga. Por lo tanto hacer explícita esta condición durante el proceso de construcción de conocimiento posibilita una mayor reflexividad en el proceso de conocimiento e imprime al mismo un sesgo particular, propio de todo conocimiento construido. Separar el plano subjetivo y de historia personal a la misma se convierte en una falacia, como el intento de objetividad que propuso imprimir a la ciencia social el proyecto positivista.

¹¹ El Diplomado implementado por los docentes del Posgrado de Desarrollo Rural de la UAM-X, fue un espacio de reflexión sobre la historia triqui y la autonomía que comenzó a funcionar en septiembre de 2008, con 8 encuentros mensuales de tres días cada uno en los que participaban docentes de las comunidades unidas al proyecto autónomo de San Juan Copala.

¹² El proyecto de tesis se denominó "*Derechos de los Pueblos Indígenas en la construcción de ciudadanía. El caso del Municipio Autónomo de San Juan Copala*" e intentaba explorar dimensiones de la construcción de autonomía referida a las nuevas legislaciones que sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas se han creado tanto a nivel internacional, nacional como estatal.

que me hablara de derechos, ni de autonomía, ni había indicios de proyectos colectivos que indicaran una acción autonómica y de lucha como erróneamente la entendía, a no ser por la radio que, para ese entonces y luego de la muerte de las jóvenes locutoras en abril de 2008, se encontraba sin actividades.¹³ En mis primeros contactos con los pobladores de San Juan Copala, lo único de lo que éstos me hablaban era del “grupo de los autónomos”, de “la paz” lograda por ellos, del gran conflicto con balaceras diarias que habían vivido en años anteriores, de las “deudas” de muertes, de la violencia y el miedo.

La violencia, la muerte, el miedo, la desconfianza, no las había pensado previamente ya que tampoco las había leído en ningún texto sobre autonomías indígenas, a no ser por el contexto de conflicto de Chiapas que se establece con el levantamiento armado del EZLN (Rus y Collier en Matiace, Hernández y Rus, 2002). Pero en San Juan Copala el conflicto armado no se dio con la declaración de autonomía, aquí fue la autonomía con lo que se intentó generar un *impasse* al conflicto armado. Supuse que ahí debía dejar de lado ese proyecto para permitir que la realidad hablara, para comprender a qué se estaban refiriendo con la paz lograda por “los autónomos” luego de “la guerra civil que vivimos” (Salvador, 8 de septiembre de 2008) y en la que “se metieron con los que no tienen nada que ver”, como me expresó otro señor. ¿Qué estaba significando la autonomía para los pobladores de San Juan Copala? ¿Cómo se estaba construyendo y cómo esto se relacionaba con la situación de guerra y las demandas de paz de ese momento?

Comprender la autonomía en San Juan Copala fue el objetivo central que me propuse en este trabajo etnográfico en el que los errores, desconciertos y las crisis, como parte de esta experiencia, hicieron también al trabajo que presento.¹⁴ Comprendí con el tiempo que debía callar, que debía

¹³ Teresa Bautista y Felicitas Martínez, fueron emboscadas y asesinadas en abril de 2008. Ellas eran las encargadas junto con otros jóvenes de la Radio Comunitaria “La voz que rompe el silencio” que comenzó a funcionar en San Juan Copala en el Primer Aniversario del Municipio Autónomo el 20 de enero de 2008.

¹⁴ La etnografía como representación particular del mundo que estudia (Emerson, Fretz y Shaw, 1995) se aproxima a la construcción de un conocimiento local a partir de observar principios generales en hechos locales (Geertz, 1994). La descripción densa (Geertz, 2005), permite la reconstrucción e interpretaciones sobre la cultura, lo que en este trabajo se articuló con análisis conceptuales e históricos de los hechos narrados. La búsqueda de la perspectiva del actor (Guber, 2004) se realizó atendiendo a sus relatos pero también intentando adentrarme a sus acciones cotidianas en las que me inserté en San Juan Copala. Lo

ser paciente, que debía entender que no todo es verbalizable y que el miedo de una guerra histórica, que sí había leído en artículos sobre esta etnia pero que aún no comprendía del todo, había instalado una forma de protección con el silencio. Como plantea Greenberg (1969), cuando hablar implica un compromiso con la muerte, rige la ley del silencio. Intenté comprender sus palabras desde la sensibilidad de sus expresiones, analizando la violencia como una dimensión de la existencia que llegó a un límite impensado, límite que permitió expresarla con la autonomía. Interpreté el silencio y el secreto como una forma de salvar sus vidas (Nordstrom y Robben, 1995; Green, 1995).

Para entender la autonomía como la significan los copaltecós, es decir, como la “paz”, la literatura consultada y brevemente expresada aquí permite situar la experiencia pero no explicarla, no habla por ella. Por un lado, porque hay diferencias históricas y étnicas en la configuración de estas demandas; por ejemplo, cuando para el caso de Chiapas la autonomía fue reconocida sólo desde el ámbito comunitario al igual que federalmente en el artículo 2 de Constitución Política de los Estados Mexicanos; para el caso de Oaxaca, la autonomía fue reconocida de manera más amplia desde el ámbito municipal (Anaya Muñoz, 2005; Kraemer Bayer, 2007 y otros). Por otro lado, en Chiapas se dio una reconfiguración étnica de la mano de incursiones económicas desfavorables y políticas de dominación como las planteadas por Rus (en Gilbert y Nugent 1994) con las “*Comunidades Revolucionarias Institucionales*”, que provocaron un mayor desmembramiento de las comunidades a través, principalmente, de una mayor presencia estatal. Es así que la autonomía en varias regiones de Chiapas va de la mano con el rescate de esa identidad (Leyva en Mattiace, Hernández y Rus, 2002).

Sin embargo, en Oaxaca las configuraciones históricas y étnicas fueron diferentes, como en el caso de los triquis, donde las incursiones estatales en la zona se dieron más tardíamente y como una respuesta a la violencia que se había desatado con la alta producción de café que los involucró de manera más directa con caciques mestizos en la década de 1940. La forma de dominación fue común, pero fue otra y en otros tiempos. El impacto de las

que aquí se presenta es el producto de un eclecticismo nutrido de perspectivas antropológicas como sociológicas y políticas, como lo es la formación de la que provengo.

políticas asimilacionistas e integracionistas estatales (Díaz Polanco, 2006; Hernández, 2007; Bárcenas, 2006) fueron diferentes en los Estados del país.¹⁵

Para comprender las demandas de autonomía de los partidos políticos en la zona triqui, en este estudio analizo un momento de la historia política de la región que narra los procesos atravesados por las prácticas caciquiles que permearon buena parte de la historia rural en México (Knight, 2005; Bartra, 1975). Pero aquí entenderé al Estado no como una imposición hegemónica sobre los pueblos, sino como una configuración cotidiana al decir de Joseph y Nugent (1994). De esta manera y utilizando los conceptos como *campos* y *habitus* desde la perspectiva boourdiana, me interesa plantear de qué manera las relaciones del Estado mexicano revelan una forma de dominio hacia las poblaciones indígenas pero, particularmente, porqué en esta región repercutieron de manera decisiva en mayores niveles de conflicto y violencia. Una relación dialéctica entre configuraciones de *habitus* (es decir, prácticas y disposiciones) en estructuras de *campos* cambiantes definidas por el contexto político mayor, que me permiten entender la relación Estado - Pueblos Indígenas desde una interrelación de acciones y no desde una dicotomía de dominio.

A fin de realizar esta reconstrucción, me apoyé en fuentes etnográficas e históricas sin pretender hacer un análisis meramente histórico sino un acercamiento que permita comprender qué elementos de la historia, de los que algunos en San Juan Copala me mencionaban, configuran las condiciones actuales del conflicto armado en la zona y la construcción de la “autonomía”. Es así que en un primer capítulo pretendo explorar qué elementos de la historia de la región configuran la actual demanda de autonomía.

Para poder abordar este análisis de interrelación de estructuras y de construcción de nuevas prácticas de poder y de *habitus* en las comunidades triquis, se requiere también entender los sistemas de organización de la etnia

¹⁵ Para citar un ejemplo, cuando Rus (en Gilbert y Nugent, 1994) analiza el impacto que la política integracionista tuvo en San Juan Chamula, Chiapas, analiza de qué manera los “tradicionalistas” fueron los que generaron una mayor vinculación con instituciones estatales y modificaciones al interior en nombre de sus “tradiciones”, en la zona triqui a raíz de la intervención estatal con la creación de instituciones de comienzos de la década de 1970 (casi 30 años después de los analizado por Jan Rus) se llamaron “vanguardistas” y los llamados “tradicionalistas” eran los que querían mantenerse independientes del Estado.

que echarían algo de luz sobre el por qué estas intervenciones provocaron en la región una situación de violencia extrema. A su vez, comprender que estas relaciones desiguales y de dominio en la región configuraron un tipo de campo y de *habitus* en los actores que permeó las formas de organización triqui. Así es que en el segundo eje o capítulo, intento internar al lector a la cotidianidad de San Juan Copala, a los sistemas de liderazgos triquis, desde la reconstrucción de relatos etnográficos que reviven estas particularidades y que ayudarán a comprender la dinámica del conflicto a escala más macro, pero a su vez, los impactos que en lo vivencial ha tenido el conflicto, la violencia y la muerte para los triquis.

La violencia se naturaliza y genera una suerte de equilibrio que aquí se entenderá como una “violencia permitida” (Theidon, 2004) que permeó particulares formas de la cultura política entre los copaltecos. Pero también esta suerte de naturalización de la violencia, de estructuración de sus relaciones sociales (Parra y Hernández, 1994), tuvo sus quiebres en diferentes momentos del proceso de conflicto armado. En este capítulo intento responder a las siguientes preguntas: ¿Cuáles fueron los límites a esa “violencia permitida”? ¿De qué manera la misma modificó la dinámica política de los grupos enfrentados? ¿Qué sujetos se han posicionado de manera diferente en la denuncia a esta situación de violencia?

La reconstrucción de relatos sobre la violencia, el miedo y la angustia del conflicto y de sus quiebres me permiten presentar un tercer y último eje de análisis: la manera en que el conflicto, sus dinámicas y rupturas, configuraron nuevos *habitus* que transformaron el campo de lucha y que hoy protagonizan los jóvenes. Aquí abordaré de qué manera la historia de violencia y los quiebres a la misma provocaron cambios en sus relaciones internas y en las disposiciones de los sujetos; cómo estos cambios llevaron a que sean los jóvenes los que promuevan un discurso autonómico y de paz en las comunidades; cómo se materializaron estas demandas en San Juan Copala y cómo son significadas para los copaltecos. Abordados desde una reconstrucción de fuentes históricas y periodísticas pero, principalmente, etnográficas, estos interrogantes permitirán analizar la experiencia de autonomía a la luz de sus especificidades históricas, pero insertas en un

debate más amplio de reformas legislativas y de irrupciones en la escena política de los pueblos y organizaciones indígenas. Aquí estos discursos tuvieron un impacto significativo. Este trabajo intenta reconstruir esta experiencia aportando desde relatos etnográficos un aspecto vivencial de esta historia cargada de violencia, miedo y deseos de paz.

CAPITULO I: La región triqui: Las vinculaciones políticas. Una cronología de las divisiones y conflicto armado en la zona.

Introducción

“Desde hace muchos años nosotros, como pueblos que conformamos la etnia triqui, hemos sido marginados: ha habido asesinatos, ha habido violación de la zona triqui principalmente por los partidos políticos que han llegado a la región triqui para dividirnos. Los partidos políticos... estamos hablando del PRI, del PAN, del PRD, del partido local: el Partido de Unidad Popular. Hasta hace treinta años para acá todos estos partidos políticos nos han tratado de dividirnos a toda costa. Pienso que la violación de los derechos humanos en esta etapa fue muy fuerte, entonces nosotros decidimos organizarnos con todas las comunidades de la región triqui para constituirnos como Municipio Autónomo para ya dejar de depender de los partidos políticos”.¹⁶

En los últimos años la autonomía se ha convertido en uno de los ejes más estudiados sobre las demandas de los movimientos indígenas de México (cf. Mattiace, Hernández Castillo y Ruz (editores), 2002; Hernández, 1998; Díaz Polanco, 1997; Leyva y Ascencio, 1996; Mora, 2008; Bárcenas, 2006). El alejamiento de los partidos políticos, como principal nudo organizativo de las democracias representativas, se ha convertido en un eje común a todas las declaraciones indígenas de autonomía en el país, así como de otras experiencias latinoamericanas. Sin embargo, quiero hacer hincapié en la importancia que reviste esta declaración de autonomía como desvinculación de la estructura partidaria ya que la misma es de particular importancia en esta región, en tanto la estructura corporativista del PRI fue lo que llevó a la extensión del dominio político partidista, sobre todo en la época post revolucionaria. Comenzar por una reconstrucción histórica de cómo ha sido la configuración de la política partidaria en México y en particular en el Estado de Oaxaca para luego vincular estas relaciones en la región triqui, nos puede dar una aproximación analítica a fin de comprender el por qué de la importancia de esta declaración de la que trata la tesis en su conjunto.

¹⁶ Secretario General del Municipio Autónomo, Mesa sobre Autonomías UAM-I. 13 de febrero de 2008.

En el presente capítulo pretendo explorar un proceso histórico que da origen a la conformación de faccionalismos políticos en la región triqui. Dicho análisis tomará como punto de partida la década de 1940, enfocándose en cómo la intervención de caciques mestizos, como la presencia de la cara militar del Estado y luego la política partidista, permearon las estructuras organizacionales triquis y coadyuvaron a la formación de diferentes organizaciones a favor y en contra de las transformaciones que estas presencias alentaron al interior de la etnia.¹⁷ Las transformaciones se dieron a la par del establecimiento de redes clientelares, lealtades políticas y comercio de armas en la zona, lo que fomentó aún más el faccionalismo llevando a la formación de organizaciones armadas que comenzaron un enfrentamiento que dura hasta la fecha.

1. El Partido Revolucionario Institucional (PRI). Aproximaciones a la consolidación de la política partidaria en el Estado de Oaxaca.

La formación del Estado revolucionario mexicano se ha visto generalmente como suceso, hecho o acontecimiento más que como un proceso en el que consolida una nueva cultura política desde una dialéctica entre las acciones del Estado y la resistencia y acciones de la población (Joseph y Nugent, 1994). La política del México post-revolucionario fue de la mano con la consolidación del Partido Revolucionario Institucional (PRI), el cual con sus prácticas corporativistas e integracionistas (Nahmad, 1980; Knight, 1994), logró permear las concepciones políticas de muchos sectores de México (Recondo, 2007).¹⁸ En esta sección abordaré estas dinámicas, específicamente, el establecimiento del pacto clientelar priísta entre el gobierno

¹⁷ Otros antecedentes históricos posicionan el comienzo de pleitos desde la división generada entre Carrancistas y Zapatistas durante la Revolución Mexicana (Parra y Hernández, 1994). Durante una entrevista a un abogado triqui, éste me mencionó también que las divisiones comenzaron desde la revolución mexicana. Por la extensión y objetivos de este trabajo, tomé solamente el periodo comprendido desde 1940 en donde la alta producción de café atrae a las intervenciones caciquiles de mestizos en la región.

¹⁸ El Partido Revolucionario Institucional adquiere la forma en que hoy se lo conoce con el mandato del General Lázaro Cárdenas (1934-1940). Sus dos antecedentes fueron el PNR (Partido Nacional Revolucionario) y el PRM (Partido de la Revolución Mexicana). Desde 1934 hasta el 2000, con la victoria del PAN (Partido de Acción Nacional), fue el partido político que ocupó el gobierno federal en México.

y la población. En el caso de las poblaciones indígenas, estas prácticas han llevado a la integración desigual y periférica de las mismas en el Estado nacional, a su incorporación desde prácticas neo coloniales que han derivado, en muchos casos, en un rechazo a su identidad y en consecuencia a la negación de la diversidad cultural que conforma la nación mexicana (Hernández Castillo, 2001). Para la ideología que sostenía estas políticas, la diversidad se traducían en un obstáculo para el establecimiento de las acciones revolucionarias.¹⁹ Ahora bien, estas nuevas configuraciones de poder en el campo político se han dado de manera diferente en varios Estados del país.

La región triqui se asienta en el noroeste del Estado de Oaxaca, el cual posee el más alto porcentaje de hablantes de lenguas indígenas con más de un millón de hablantes mayores de 5 años (cerca del 37% de la población total) que se reconocen en alguno de los 16 grupos étnicos existentes en el Estado.²⁰ Este alto porcentaje de población indígena se vincula a la numerosa existencia de municipios en el Estado que es en la actualidad de 570, lo que corresponde al 20% del total de municipios a nivel nacional (Hernández, 2007).²¹

El municipio en México es el último eslabón político, administrativo y territorial del sistema constitucional. Funciona como una institución de articulación entre la sociedad civil y las instancias del gobierno estatal y federal. Su figura tiene raíces en el periodo colonial cuando se crearon para tener cierta autonomía en relación a las autoridades coloniales. Si bien estas instancias permitieron el reforzamiento de cierta autonomía e identidad comunitaria en torno a las mismas, fue variando a lo largo de los años (Díaz Fausto, 1992) y fue con la Constitución de 1917 donde se estableció, dentro de la modalidad republicana de gobierno, que cada Estado estaría constituido por Municipios libres basados en gobiernos electos popularmente y se eliminaría así la figura

¹⁹ Una de las cuestiones centrales del proceso de la revolución mexicana en términos de identidad indígena ha sido la visión integracionista, que permeada por la categoría de clase campesina, signó la política estatal del Partido Revolucionario Institucional a partir de los años 20, las cuales opacaron las cuestiones de diversidad, homogeneizando bajo la categoría de clase social a los pueblos indígenas mexicanos (Véase Nahmad, 1980; Batalla, 1987, Hernández Castillo, 2001).

²⁰ Según el conteo de población y vivienda por localidad del año 2005 del Instituto Nacional de Estadísticas y Geografía (INEGI) Oaxaca cuenta con una población total de 3506821 personas de las cuales 1091502 personas mayores de 5 años hablan una lengua indígena lo que da cerca del 32% de la población. Según David Recondo (2007) basándose en el Censo de 2000, contando al grupo menor de 5 años, se llegaría a un estimado de 37 % de población indígena para el Estado.

²¹ Fuente Instituto Nacional de Estadística y Geografía de México.

de jefes políticos intermediarios entre estos y el gobierno central de las épocas anteriores.²² *“Para dar algún contenido a estos preceptos legales, el nuevo gobierno tuvo que construir una nueva unidad nacional. Para hacer esto, se tuvo que revertir el proceso de dispersión producido por la revolución y luchar en contra de caudillos y caciques locales, quienes controlaban los gobiernos local y regional”* (Fausto, 1992: 22).

Sin embargo, el caciquismo como tal no fue eliminado, sino transformado, mutando, respondiendo e incorporándose dentro de las nuevas lógicas que se configuraron en la fase post-revolucionaria y de conformación de México como nación luego de la Revolución mexicana de 1910-1917 que derrocó al régimen porfirista de años anteriores (Knight, 2005). Esta búsqueda de homogeneidad, que se impone como eje de consolidación de la nación mexicana y que ha tenido diferentes impactos en los estados del país, a nivel nacional se dio con una fuerte expansión de la burocracia, así como la corporativización de campesinos y obreros a través de la Confederación de Trabajadores y Campesinos (CTC) y la Confederación de Trabajadores de Mexico (CTM), organismos que al mismo tiempo eran órganos del PRI, lo que le dio al poder político una centralidad que permitiría establecer la gobernabilidad al partido por casi setenta años.²³

Sin embargo, estas acciones no se dieron de inmediato, sino que este sistema se consolida y profundiza con las acciones de uno de los más reconocidos presidentes del México post-revolucionario, Lázaro Cárdenas (1934-1940). Según Arnaldo Córdova, de lo que trató el cardenismo (como se denominó este periodo) fue de *“constituir políticamente a las masas”* (1976: 35). Lo que a Cárdenas le interesaba era fortalecer el Estado de la Revolución y esto lo lograría unificando y organizando a las masas bajo una única dirección del Estado y estas acciones *“no tenía(n) nada que ver con la democracia. Es justamente el papel que Cárdenas atribuía al Estado en la organización de las masas lo que explica su rechazo de la política individualista*

²² Fausto (1992) plantea que el municipio ha pasado por varios momentos. Durante el primer siglo de México independiente se les restó su poder central dejándolos sin funciones políticas, ni recursos. En la época del Porfiriato, la poca independencia de los municipios fue eliminada para concentrarlos en un poder central a través de los jefes políticos quienes como autoridades intermedias certificaban las elecciones municipales, mantenían el orden público y ejecutaban los pronunciamientos y leyes gubernamentales.

²³ Véase Rus en Gilbert y Nugent, 1994; Hernández Castillo, 2001; Nahmad, 1980.

y, por lo mismo, el absoluto respeto a la autoridad gubernamental que él demandaba siempre a todos y cada uno de los revolucionarios” (ibid: 39).

En esto no había distinciones, la masa se volvía un conjunto homogéneo dominado por un poder central fuerte y direccionado que, por medio de diferentes reivindicaciones a las clases populares del país, se iba legitimando en toda la extensión del territorio mexicano. Pero no sólo hablo de un tipo de política en un determinado momento histórico, sino también de la conformación de una práctica asistencial-paternalista que gira en torno a una figura política carismática (Knight, 1994) y a su incorporación, en este caso, a un partido que queda sumamente vinculado a esa figura populista y que acabará permeando las concepciones políticas de muchos sectores de México. Estos factores ideológicos, materiales, clientelares y efectivos que cultivaron esta lealtad en algunos grupos, según Knight (2005), no pueden explicarse sino no es con las prácticas caciquistas, a cargo de agentes políticos que operan a nivel local y regional, y caudillistas, a cargo de líderes militares en un nivel más macro. Ambas prácticas son las sobresalientes en las prácticas políticas en México como en otros países latinoamericanos donde las democracias son débiles producto de la unión de la “política moderna” y la “sociedad tradicional” (Knight, 2005). Estos regímenes generaron una lealtad política independiente de la figura que encaraba las acciones y que continúa hasta la fecha permeando el sentido de “democracia” y “justicia” de los sectores populares (Auyero, 2001).

En síntesis, estas prácticas se internalizan en los *habitus*²⁴ (Bourdieu, 2002, Knight, 2005) como una dimensión indisociable entre los “derechos” reconocidos y la figura en la que se adscribe la reivindicación, sea éste un caudillo o un cacique local. Con esto no se están pensando en subjetividades pasivas, sino al contrario; estas recreaciones y reconfiguraciones también forman parte de la construcción del Estado (Rus en Gilbert y Nugent, 1994). Se

²⁴ Pierre Bourdieu (2005) analiza estas cuestiones desde la relación dialéctica entre la estructura y las disposiciones de los individuos que la producen y reproducen, los que a su vez son producidos y reproducidos por ella. Desde la lógica de las estructuras de los campos, planteadas por este autor, no podemos sino vincularlas a la incursión de las mismas en las estructuras mentales, por lo que el Estado de esta manera se configura en productor y reproductor de la construcción de la realidad que se impone uniformemente al conjunto de los agentes, creando las disposiciones (*habitus*) que reproducen, a su vez, las estructuras. Una naturalización doble, ya que la política no opera solo a través de la mediación de ideas y los ideales, el lenguaje, los juegos, sino a través del acuerdo callado e invisible entre las estructuras sociales y las estructuras mentales (*campo* y *habitus*) o tal como lo plantea el autor, tomando una frase de Maurice Merleau Ponty, a través de “la complicitad ontológica”.

trata de ver al Estado no como un objeto, una estructura hegemónica homogénea, sino como un campo en donde se configuran relaciones de poder de la cual la sociedad no puede quedar aislada (Bourdieu, 2005; Joseph y Nugent, 1994).

“La construcción del estado va estrechamente unida a la construcción de una especie de trascendente histórico compartido que, como resultado de un proceso prolongado de personificación, se convierte en inmanente a todos los sujetos. A través del marco que impone sobre las prácticas, el Estado instituye e inculca formas simbólicas de pensamientos comunes, formas estáticas de clasificación [...] De este modo, el Estado crea las condiciones para una inmediata orquestación del habitus que es en sí misma la creación de un consenso sobre este conjunto de autoevidencias compartidas que constituyen el sentido común” (Bourdieu en Wacquant (coord.), 2005: 40).

Cuando planteo, retomando la obra de Alan Knight, que el caciquismo fue mutando e incorporándose a este nuevo contexto, me refiero a las transformaciones que se dieron en las predisposiciones de aquellos más beneficiados en términos económicos y políticos en las regiones de México. La revolución mexicana no logra modificar estas estructuras de poder, sino que las incorpora a las dinámicas de un Estado nación centralizado, en donde la burguesía se incorpora en los diálogos y la mediación política, jugando el papel de intermediarios entre éste y los sectores más desfavorecidos de la sociedad (Bartra, 1975; Knight, 2005).

Una de las cuestiones centrales del proceso de la revolución mexicana, en términos de la relación entre los pueblos indígenas y el Estado, ha sido la visión integracionista que, permeada por la categoría de clase campesina, signó la política estatal del Partido Revolucionario Institucional a partir del mandato de Lázaro Cárdenas (1934-1940) *“Frente a una inestabilidad política y económica por las constantes intervenciones imperialistas durante un siglo de vida independiente, los gobernantes deseaban un México culturalmente homogéneo que le permitiera considerarse como sociedad occidentalizada. Para ello, era necesario asimilar e incorporar a la población indígena a la vida nacional, esperando hacer desaparecer en el menor tiempo posible la diversidad de culturas que componen el país”* (Nahmad, 1980: 12-13).

Se comienza a organizar lo que Bonfil Batalla denominó la política *“indigenista”*, la cual tuvo como principal aspiración la tesis de Manuel Gamio

en 1917, quien, si bien no desconocía la diversidad cultural de México, postulaba la necesidad de crear una sociedad homogénea para forjar una patria verdadera (Batalla, 1987:171). Con la política cardenista se consolidó más la idea de la integración, primero con el Primer Congreso Indigenista de 1940 en Paztcuaro, Michoacán y luego con la formación del Instituto Nacional Indigenista en 1948 que entró en la lógica de resolver el “*problema indígena*” y la necesidad de “*conocer y cambiar*” el estado de estas poblaciones, sin ningún reconocimiento legal (Bárceñas, 2006: 82-84).²⁵

Sin embargo, estas acciones fueron diferentes en cada región. Cuando por ejemplo en Chiapas, Juan Rus analiza la formación por parte de la política Cardenista de las “*Comunidades Revolucionarias Institucionales*” como una forma de acceder al control político de los sectores indígenas y asimilarlos al “progreso” de la nación en su conjunto, en Oaxaca se dio un proceso diferente.²⁶ Aquí el Partido Revolucionario Institucional (PRI) no tuvo tanta injerencia en la vida de las comunidades, en principio por la cantidad de municipios del Estado y por otro lado por la falta de redes de comunicación a muchas de sus poblaciones. “*El PRI, en su calidad de organización política, no intervenía directamente en la designación de las autoridades municipales. Se contentaba con registrar las planillas que los comités municipales enviaban*” (Recondo, 2007:45).

Más tardíamente en Oaxaca que en Chiapas, se dieron ciertas reformas que se sustanciaron durante esa época como las que reconoce David Recondo (2007): la creación de nuevos cargos que se integraron a la jerarquía tradicional y la obligación de designar presidentes municipales bilingües en detrimento de los cargos tradicionales que priorizaban a las personas mayores para la ocupación de los mismos.²⁷ Esto explica, por ejemplo, que en el

²⁵ La ley de creación del INI de 1948 se basa en dos actividades fundamentales: el estudio y la difusión de los mismos, el estudio de las medidas de mejoramiento y el emprendimiento de las obras necesarias (Ley que crea el Instituto Nacional Indigenista, 1948).

²⁶ Rus (en Gilbert y Nugent, 1994) analiza en Chiapas, la manera en que las políticas integracionistas no sólo cooptaron a los líderes nativos, sino que también a la totalidad de la estructura comunitaria que había sido, contrariamente, resistente hacia la intervención externa. Como resultado de esta intervención lo que se conocía entre antropólogos como una “comunidad corporativa cerrada”, se había convertido en una “comunidad revolucionaria institucional” utilizada por el Estado. (1994: 267. Traducción mía).

²⁷ Los cargos, por lo general, eran ocupados por los mayordomos. Personas res respetadas en la comunidad por su experiencia en la resolución de conflictos y sus conocimientos de las tradiciones de su cultura (Cordero Avendaño, 1995).

presente caso de estudio fuera la presencia de Lázaro Cárdenas recién a fines de la década de 1960, por aquel entonces ex presidente de México, lo que promoviera una vinculación mayor con el Estado. La construcción de carreteras, la construcción de escuelas primaria y secundaria, planes de viviendas y diversos planes de desarrollo iban de la mano de una reacomodación de sus sistemas de organización con las imposiciones de nuevas reglas del juego electoral.

2. Los triquis de la región triqui Baja: la génesis del conflicto armado.

2.1. El lugar

Mi primera visita a la región triqui fue en mayo de 2008. Durante los tres días de mi estancia viajamos, con el actual alcalde de San Juan Copala, por algunas de las comunidades de la región triqui Baja. Lo primero que registré en mi diario fueron algunas notas sobre lo impactante de su accidentada geografía: altas montañas verdes por sus frondosos árboles, profundos barrancos, caminos zigzagueantes que nos dan paso entre las montañas y desde donde se interceptan otros caminos que dan entrada a pequeños valles, espacios de asentamiento de sus principales comunidades. Los cultivos de plátanos como de café en algunas comunidades nos hablan de un clima particular de esta zona que la diferencia de otras zonas del territorio de este grupo étnico como también de la zona mixteca en general. Esta es la riqueza con la que cuenta el territorio y que se convierte, según Bárcenas (en prensa), en una de las principales causas de las diferenciaciones de clases en su interior, la agudización del conflicto, la intermediación comercial y política en la zona.

Llama la atención la constitución de estos poblados que se ven a lo lejos como asentamientos compactos rodeados de amplias extensiones de montes. Los estudiosos que se acercaron al lugar a partir de la década de los sesenta presentaban a los triquis como una etnia “aislada” (Huerta Ríos, 1981). Sin embargo, esta particularidad de sus poblados no nos habla de un aislamiento con el exterior sino de un repliegue de los triquis y del abandono de sus tierras

de cultivo producto de la inseguridad de la zona (Montes, 1963), como veremos a lo largo de este capítulo. Es una “*Región de refugio*” como lo expresan Parra y Hernández (1994) utilizando el concepto de Aguirre Beltrán, por su especial orografía y distribución espacial de las comunidades, así como también por la ubicación de las localidades mestizas que, como “*nichos*”, rodean estratégicamente la región triqui (Ibid: 28 y 61-62).

Asentado en la región mixteca, el territorio triqui representa varias particularidades, no sólo culturales, sino también climáticas lo que hace de este territorio un oasis de un clima semi-tropical, único en la región. La zona triqui ocupa una superficie total de 517.6 km² ²⁸ de diferentes alturas, clima y geografías que establece una diferenciación de dos zonas triquis: la triqui baja y la triqui alta. Las variaciones entre estas dos regiones no representan solamente una diversidad geográfica y climática, sino también una variedad cultural que se manifiesta principalmente en la lengua, como en su organización.²⁹

La zona baja cuenta con algo más de 30 localidades,³⁰ en las cuales viven aproximadamente 13.000 habitantes.³¹

²⁸ Los límites de la región triqui los configuran los pueblos mixtecos de alrededor: hacia el poniente colinda con Guerrero, hacia el sur con Pueblo Nuevo, con los municipios de Constanza del Rosario, Putla y San Juan Teponaxtla; en el oriente limita con Llano de San Vicente, Santa María Yocuhiti, Ocoteppec, San Miguel Progreso y Santa María Cuquila. En el norte con Mixtepec, Yunicoco y Chayuco.

²⁹ La zona triqui alta que alcanza una altura de 3500 m sobre el nivel del mar y la triqui baja de los 1200 a 600 mts. Jacobo Montes (1963) aborda una posible explicación de esta diferenciación. Justamente es por sus tierras más pobres que desde antaño los triquis de la zona alta tuvieron más vinculaciones con los mestizos y mixtecos al tener que emplearse como jornaleros, lo que les permitió la incorporación de cambios más profundos en sus formas de organización. También por la escasa riqueza de su tierra no han sido víctima de saqueos, ni amenazas a su territorio como sí ocurrió con los triquis de la zona baja.

³⁰ Sólo para citar dos fuentes, Díaz Saravia (2007) enumera 26 comunidades, tres de las cuales son agencias municipales y el resto agencias de policía. Parra y Hernández (1994) enumera 45 comunidades de la triqui Baja. El número de comunidades que planteo son las que conté manualmente del censo del 2005 del INEGI.

³¹ Los datos proporcionados por el INEGI del conteo de vivienda y población de 2005 no abarcan las delimitaciones regionales por lo que en un recuento de las localidades encontradas da como total 12259 hab. De esas 10 comunidades no fueron encontradas.



Mapa de la región triqui. Elaboración propia.

La zona triqui se divide en seis poblados con sus respectivas rancherías y parajes: San Andrés Chichahuaxtla y Santo Domingo del Estado (triqui Alta) que pertenecen al distrito de Putla; San Martín Itunyoso y San José Xochitlán que corresponden al distrito de Tlaxiaco y San Juan Copala y San Miguel Copala que pertenecen al distrito de Juxtlahuaca. Sólo San Martín Itunyoso conforma hoy un municipio. Esta organización administrativa fue el resultado de la división que se realiza en la década de 1940 donde tanto a San Andrés Chichahuaxtla, en 1940, como a San Juan Copala, en 1949, el gobierno de Oaxaca les destituye la categoría municipal.³² Se establece, de esta manera, un vértice de dominio político administrativo en la zona, que se distribuye en tres cabeceras municipales mestizas o “nichos” (Parra y Hernández, 1994): Tlaxiaco, Putla y Juxtlahuaca. *“Este desdibujamiento regional no sólo ha mantenido una subordinación étnica de la población triqui, sino que ha acentuado las divisiones internas en el marco de una estrategia del Estado para controlar la población”* (Lewin, 1999: 222).

³² Decreto 105 de la cámara de Diputados del 5 de febrero de 1949.

San Juan Copala había sido Municipio desde 1826 cuando, a raíz de su participación en la guerra de independencia, los triquis negociaron con la clase política el control de su territorio por lo cual se crearon dos municipios: Chichahuaxtla, de la triqui alta y San Juan Copala de la región triqui baja que obtuvo su categoría de municipio el 6 de mayo de 1826 con la *Ley de División y Arreglo de los Partidos que componen el Estado Libre y Soberano de Oaxaca*. Al decir de Bárcenas (en prensa) *“Estos dos municipios no fueron una concesión de aquella nueva clase política hacia los triquis, sino una conquista de ellos con su activa participación en la guerra de independencia”* (Ibid: 98). Estas conquistas del pueblo triqui le ayudaron a defender sus tierras de las usurpaciones de mestizos y, por tanto, obtuvieron no sólo una mayor participación en la administración pública, sino también una relativa autonomía en la toma de decisiones respecto a los recursos y sus formas organizativas.

Hubo dos rebeliones en contra de las usurpaciones de tierras en donde los triquis de San Juan Copala se alzaron en armas: la *“Hilarión”* (1833-1837) y la de los *“triquis de Copala”* (1844-1847). En 1932, dirigidos por Hilario Alonso Medina, defendiendo las tierras comunales que el Ayuntamiento de Putla había arrendado al General Antonio de León, proclamador de la independencia en la mixteca y funcionario del gobierno oaxaqueño. La otra rebelión fue en 1843, en la cual liderados por Dionisio Arriaga y Domingo Santiago, se levantaron en armas contra un fallo de embargo de tierras de Copala y un despojo de tierras por parte de mestizos de Juxtlahuaca (Bárcenas, en prensa).³³ Sin duda, la condición de municipio les permitía una mayor “autonomía” en estas reivindicaciones y la no intervención de agentes externos que comienzan a nombrarse desde el Municipio de Juxtlahuaca a partir de su condición de agencia municipal a fines de la década de 1940.³⁴

San Juan Copala, para las formas de organización triqui, es un centro ceremonial que ellos denominan *“Chuma´a”*. A este centro pertenecen tres agencias municipales: San Juan Copala, San Miguel Copala y Río Venado y

³³ Estas fechas coinciden con lo que se denominó la Guerra de Castas, en la que participaron los triquis de Copala y que se desarrolló entre 1822 y 1865, en contra de las políticas que beneficiaban a los terratenientes (Parra y Hernández, 1994: 41).

³⁴ Si bien no hay un recuerdo claro por parte de las personas en San Juan Copala sobre la presencia de agentes externos, algunas fuentes etnográficas (Montes, 1963; Cervantes, 1999) nombran la presencia de un administrador que fungía por aquéllos años (1960-70) como Secretario de la Agencia Municipal.

sus correspondientes Agencias de Policía.³⁵ Paradójicamente a lo que uno esperaría de San Juan Copala, que constituía un municipio hasta fines de 1940, éste comienza a poblarse a principios de 1970 y tiempo antes sólo residían las autoridades civiles (los cargos del Municipio y luego Agencia) y las autoridades religiosas que se verá con mayor detenimiento en el próximo capítulo. Las comunidades más pobladas por ese entonces eran las que rodeaban a San Juan Copala que, como centro ceremonial, concentraba la administración de la zona baja. Para 1970, Yosoyuxi contaba con 400 habitantes y Tilapa con 782.³⁶ Volveré luego a estos datos ya que resultan sumamente relevantes a la hora de comprender la génesis de las dos organizaciones políticas de la zona de las décadas de los setenta que comienzan a disputarse el control de este centro.

2.2. *Quiénes son los triquis. La mirada de los otros.*

“-¡EXTERMINARLOS! ¡Hay que exterminarlos!- gritó exasperado el jefe de la zona militar cuando le informaron que los triques habían asesinado en una emboscada al teniente Palos y a dos soldados. La gente de Juxtlahuaca vio por primera vez cruzar su cielo dos aviones militares: los mandaba el gobierno para auxiliar a las fuerzas de la expedición punitiva que avanzaba sobre Copala desde Juxtlahuaca y Putla.” (Gutierre Tibón, 1981: 129).

Este hecho sucedió en 1956 en el barrio de Cruz Chiquita cuando, a raíz de conflictos entre líderes locales, el gobierno decidió enviar varios pelotones del ejército en la zona. Esa era la presencia más significativa que los triquis vivían de las instituciones del Estado. Entre las consecuencias de las reiteradas incursiones militares en la zona, Díaz Sarabia (2007) destaca las violaciones, extorsiones y robos que realizaron en su estancia. A lo que se podría agregar la venta de armas, el posterior decomiso de las mismas y reventa a precios superiores por parte del ejército (Tibón, 1984; Alcaráz, 1997). Fue ésta la

³⁵ La ley de Municipios de Oaxaca plantea que las categorías están dadas por el número de población. La Agencia municipal, dependiente de un Municipio, cuenta con una población mayor a diez mil habitantes y la Agencia de policía, dependiente de la Agencia Municipal, con menos de cinco mil habitantes.

³⁶ Censo realizado por los promotores bilingües en el año 1970 citado en Alcaraz, 1997: 68.

solución que encontraron los triquis de este barrio: la emboscada a una de esas partidas militares.³⁷

Este es sólo un ejemplo que me llevará a analizar el por qué al pueblo triqui suele ser identificado con ideas de *violencia*, *separatismo* e *ingobernabilidad* (Lewin, 1999). Alcaráz (1997) nos habla de una etnia que se caracteriza por su *indomabilidad* y *fiereza*. Gutierre Tibón (1981) se lanza a dar una posible explicación “*se caracterizan por su exacerbado espíritu de independencia, tal vez esto se deba a que refugiaron en una región áspera, poco hospitalaria, muchos siglos antes de la conquista, empujados por otros pueblos más fuertes y numerosos y con tal de no aceptar su dominación*” (1984: 131).

Son varias las hipótesis que se versan sobre el origen de los triquis.³⁸ Sin embargo, todos los autores tomados en este estudio (Nader, 1969; Alcaraz, 1997; Huerta Ríos, 1981; entre otros) afirman, recurriendo a las escasas fuentes existentes, que los triquis vivían en las montañas de la mixteca a la llegada de los españoles.³⁹ Hay algo en común en las propuestas de explicación sobre el origen de los triquis y su asentamiento en la mixteca: se trataba de un grupo rebelde a los dominios externos que llegó a la mixteca en búsqueda de evadir las imposiciones de los grupos dominantes en la época prehispánica y en los siglos posteriores. Posiblemente sean éstas las causas de su diferenciación con otros grupos étnicos y de la más crudas estigmatizaciones que en torno a esta etnia se versan desde “afuera”.

³⁷ Otras explicaciones a estos hechos podrían echar algo de luz a lo acontecido: “Hay, pues, varios elementos claros en estos hechos: tráfico de armas, y “mordidas” ilegales del personal militar, emboscada intencional de los triquis contra un oficial del ejército y un pelotón de soldados, como revancha, invasión y bombardeo de Copala por parte del ejército, muerte de varios copaltecos en represalia” (Alcaráz, 1997: 179)

³⁸ Sólo por citar algunas. Una de las hipótesis plantea que los mismos provenían de Monte Albán de donde fueron expulsados y se asentaron en Tlaxiaco donde también fueron expulsados hasta llegar a Chichahuaxtla donde finalmente se quedaron. Agustín Alcaráz (1997), como otros (Nader, 1969; Cordero Avendaño, 1995) plantea que la lengua proviene de los mixtecos. El sacerdote José Antonio Gay (1981) también plantea que los primeros religiosos que convirtieron tanto a triquis como a mixtecos manifestaron que ambas etnias hablaban igual.

³⁹ La bibliografía de los triquis hasta 1970 era muy escasa. Esta situación no cambió con el tiempo y la ausencia de estudios históricos y arqueológicos siguió persistiendo, aunque nos encontramos a partir de esta fecha con un mayor interés en la región, ya sea por la situación de violencia que se suscita como también por algunos profesionales que se acercaron movidos por las organizaciones políticas que se vincularon con ciertos círculos académicos (Bárceñas, Parra y Hernández, Silvia Millán, Huerta Ríos, Parra y Hernández), por las instituciones del INI (Juan Comas, Jacobo Montes) y por la comisión del Río Balsas, un proyecto de desarrollo que veremos más adelante (Alcaráz).

Recuerdo cuando durante mi estancia de campo salía a algunas de las localidades vecinas; lo primero que me preguntaban, cuando me acercaba a solicitar un boleto para el transporte o me subía a algún taxi, era cómo podía vivir en San Juan Copala y seguir viva. Sus caras denotaban sorpresa sobre mi vida allí. Ellos también eran triquis. También y con mayor énfasis, los mixtecos o mestizos de comunidades colindantes, se sentían con la confianza de expresar calificativos despectivos hacia los triquis. Recuerdo una maestra mixteca decirme *“Es que para entrar hay retenes, sino conocen el auto disparan”*. Cuando traté de explicar que no era así, me dijo que los estaba defendiendo.

Revisando algunas fuentes periodísticas de los años setenta en adelante, encontramos que las referencias a los triquis enfatizan el terror y la muerte en la región de manera alarmista y con una relativa ausencia de explicitación de las posibles causas de la misma. Esta visión traería como consecuencia la construcción de una visión parcializada del conflicto y por lo tanto estigmatizante, que la misma etnia percibe en su relación con otros grupos étnicos y con mestizos.

Pero estas estigmatizaciones, que se han construido en torno a este grupo étnico y que son de suma preocupación para algunos triquis en la actualidad, encubren de cierta manera los complejos procesos históricos del pueblo triqui.⁴⁰ Estos han estado signados por numerosas rebeliones y sublevaciones en defensa de la tierra y por su unidad identitaria, amenazada en muchas oportunidades por la intervención en sus tierras y en sus recursos por parte de mestizos de las cabeceras municipales de las cuales dependen, sobre todo a raíz del comienzo de la comercialización del café.

⁴⁰ En una reunión del Diplomado de Educación y Autonomía del día (7 y 8 de noviembre de 2008) los docentes hablaban de lo que significaba “ser triqui” en el afuera y ser objeto de tantas críticas y estigma de parte de otros grupos étnicos y mestizos de la zona. Se llegó a la conclusión de que es su “valentía” lo que los ha hecho “una etnia rebelde”.

2.3. El “boom” de la producción de café. El comienzo de la intermediación comercial y política.

El aumento en la producción de café, consecuencia del aumento de precio en los mercados nacionales e internacionales, fue uno de los temas más tratados en estudios sobre poblaciones rurales, caciquismo y violencia en México (Knight, 2005; Greenberg, 1989). La zona triqui no fue una excepción. Su condición climática y el comienzo del cultivo de café llevaron, indefectiblemente, a una diferenciación de clase entre los mismos triquis y con ello a transformaciones en sus dinámicas internas. *“La proliferación del cultivo del café, trajo consigo la presencia de una mayor cantidad de circulante monetario en la subregión, con lo cual fue más fácil conseguir las armas que se utilizaron para recrear las relaciones de poder violentas que predominaban al interior de la sociedad copalteca”* (Parra y Hernández, 1994: 125).

Estos autores hablan de “recreación” de las estructuras violentas de la sociedad copalteca; como veremos en el capítulo II, las formas que adquieren estas estructuras sumamente jerarquizadas explican las relaciones de poder al interior de la comunidad, pero lo que me interesa remarcar aquí es la manera en que esta estructura de poder desigual dentro de los mismos triquis se vio afectada con las rivalidades generadas a partir de la proliferación del café, de la división entre clases y de las intervenciones de las cuales comienzan a ser objeto. Si bien estas estructuras de poder violentas no se crearon por magia, sí se potenciaron las condiciones para la agudización de la violencia y el faccionalismo entre comunidades.

Agustín Alcaráz (1997) refiere a que la situación que comienza a imperar en 1940 no se trataba de relaciones violentas aisladas, sino que las mismas tenían una fuerte relación con la producción de café y no con otros cultivos.⁴¹ Alcaráz (1997), que vivió un año entre los triquis en 1972, relata un proceso de constitución de lo que los triquis nombran “guerra” o “guerrilla triqui”. El surgimiento de esta guerrilla, que abarca un periodo de 1940 a 1965, se

⁴¹ Alcaráz (1997); Tibón (1969); Huerta Ríos (1981) afirman que la agudización de los conflictos se dio por medio de la comercialización de café. Es la relación entre los asesinatos y los cafetales y no otro tipo de cultivo lo que permite corroborar esta situación.

establece, según el autor, debido a varias posibles explicaciones que giran en torno a la triada tierra-café-familia.⁴² Los sucesos los agrupa en cuatro núcleos: 1) *los asaltos en los caminos*; 2) *las agresiones directas mayores (donde ubica la matanza de los tres integrantes de una partida militar)*; 3) *Los conflicto internos (que se refería a luchas por el poder entre los barrios por problema de tierras, hasta llegar a la alianza de algunos barrios sobre otros)*; y 4) *la venta de armas y municiones a los triquis (1997:173).*

Según este autor, los comienzos de estos conflictos que terminaban en el homicidio de algún hombre, se agudizaban por el “rencor” que generaba en la familia de la víctima, lo que llevaba a la venganza de este familiar. *“El fuerte sentimiento de unidad que prevalece entre los miembros de cada ranchería hace que cada uno de sus miembros sea considerado como integrante de una sola familia. De allí que el asesinato, el robo o cualquier otro tipo de problema, sufrido por uno de sus miembros, por miembros de otra ranchería, conduzca a la represalia colectiva ejercida no precisamente sobre el culpable sino que puede caer sobre cualquier miembro de la ranchería a la cual pertenece el culpable”* (Montes, 1963: 32-33). Este es uno de los aspectos más sobresalientes en la explicación que la gente en San Juan Copala, me dio sobre la situación de violencia y que trataré en el siguiente capítulo.

Huerta Ríos, en su estancia en la región en la década de los setenta, relata de qué manera el café para ese entonces constituía el principal elemento de exportación que garantizaba la subsistencia, ya que con su venta adquirían los principales elementos para su subsistencia como el maíz y el frijol.⁴³ Era en San Juan Copala, en los días de mercado, donde se vendían sus producciones a quienes, interesados en este producto, se acercaban de los municipios mestizos. Éstos acaparaban el comercio en la zona y monopolizaban el comercio del café que en la década de los setenta llegó a quintuplicarse en relación a los precios de mediados de los sesenta (Huerta Ríos, 1981:54).

⁴² Las versiones giran en torno a las siguientes explicaciones: una ofensa a la madre de un líder de un barrio; una familia que robó la cosecha de café a otra y que al dar parte a Oaxaca enviaron del gobierno soldados y los ladrones en represalia mataron a los despojados y estos en venganza mataron a los ladrones; y por último un litigio por tierras entre barrios (Alcaráz, 1983:172).

⁴³ Con respecto a los orígenes del cultivo de café, Agustín Alcaráz plantea que no se sabe cuando se empezó a cultivar, *“ni los más viejos lo recuerdan. Más bien aseguran que desde que sus padres se acordaban ya se plantaba café en la región”*. (1997: 89)

Este aumento de la producción de café, que se ubica a mediados de los cuarenta, llevó a la introducción de la propiedad privada al lado de la comunal y a una vinculación sumamente desigual con los acaparadores comerciales mestizos de las tres cabeceras municipales mestizas que controlaban el comercio en la zona (Huerta Ríos, 1981, Lewin, 1999).⁴⁴ Las relaciones capitalistas de dominio, donde comerciantes mestizos monopolizaron los intercambios llevaron, con el paso del tiempo, al incremento de conflictos producto de las diferenciaciones de clase dentro de los mismos triquis y por sus diferenciaciones respecto a estas relaciones, lo que para algunos ha significado la causa principal del comienzo de la situación de violencia en la zona.⁴⁵

Este sistema de mercado en el que los triquis comienzan a participar, fueron caracterizados por Alcaráz (1997) como “*sistemas de mercado cuenca*”. Como en los caudales de los ríos, los productos del campo se van encaminando llevados por los propios triquis hasta los centros de concentración como Copala. Este autor habla de cadenas de circuitos cerrados para referirse a esta intermediación de acaparadores comerciales en la zona o los caciques mestizos vinculados al PRI del que nos habla David Recondo (2007), pero también a la manera en que funcionan las cabeceras mestizas de la cual la región comienza a depender administrativamente a partir de la década de 1940. Es cerrado, en tanto, al perder la categoría municipal en 1949, Copala queda subsumido a la política de Juxtlahuaca, juez y árbitro de la región. Lo que es más, este control fiscal, político y judicial se agudiza por el control comercial de aquéllos que casualmente son los mismos que configuran la elite dirigente local (Alcaráz, 1997:162).

Esta situación sobre los caciquismos en México fue uno de los obstáculos más profundos de la que Lázaro Cárdenas era conciente a la hora de pensar en cómo estos canales de dominio obstruían en la consolidación de la fortaleza del Estado. Una de las maneras estratégicas y efectivas era sumarlos a la plataforma del partido y los cargos públicos y de esta manera

⁴⁴ En 1962, Jacobo Montes (Instituto Nacional Indigenista) cuenta que en San Juan Copala se encontraban viviendo 4 familias mestizas encargadas de la comercialización del café. Los principales comerciantes mestizos eran: Macario Gil, Juan Acevedo y Domingo (No especifica su apellido) pertenecientes a Juxtlahuaca y Melchor Alonso de Putla. (Montes, 1963).

⁴⁵ Por ejemplo las redes de compadrazgo eran una estrategia para la obtención del acceso a las comunidades (Huerta Ríos, 1981; Rodríguez América, 1977).

sino eliminarlos, encontrar una forma efectiva para el control (Knight, 1994). Así fue cómo los miembros de estas familias que monopolizaban en el comercio en la zona pasaron a convertirse en los representantes e intermediarios políticos en la región (Recondo, 2007: 66). *“El éxito del caciquismo nacional involucró una progresiva nacionalización del poder y clientela de los caciques”* (Knight, 2005: 22. Traducción mía).

“Pan y palo”, padrinazgo, faccionalismo y violencia son las herramientas con las que contaron y cuenta el sistema caciquil en el México rural. El circuito de intercambio que estos acaparadores encontraron más provechoso en la zona triqui para la satisfacción de sus intereses, era el intercambio de café por otros productos entre los que también comenzaron a circular las armas y el aguardiente (Lewin, 1999; Alcaráz, 1997, Huerta Ríos, 1981; Tibón, 1984; Montes, 1963). También la generación de disputas entre ellos. Generar faccionalismos entre las comunidades, rivalidades gestadas desde las lealtades hacia ellos, les permitía la organización del conflicto a través de la manipulación de las facciones para su propia ventaja (Knight, 2005:33). El negocio de las armas y el aguardiente cierra un círculo que le otorga a estos intermediarios la perpetuación del poder en la región, lo que sumado a sus vinculaciones con los recursos económicos y coercitivos del Estado, definen las transformaciones de las dinámicas de la región y el sesgo de violencia que comienza a caracterizarlas.

2.4. El tráfico de armas, la agudización del conflicto y la presencia del ejército.

La venta de armas por parte de caciques mestizos y luego el ejército, si no causó, sí fomentó las divisiones y conflictos entre los triquis que llevaron a convertir la zona en un espacio intransitable sino era con armas por la inseguridad en los caminos.⁴⁶ La portación de armas y los tiroteos han sido un

⁴⁶ A fin de corroborar esta situación se citarán dos fuentes.

1. Jacobo Montes (1963) nombra a los principales vendedores de armas en la zona y fabricantes de aguardiente, los cuales coinciden con los principales compradores de café: Macario Gil y Melchor Alonso (compradores de café y fabricantes de aguardiente); Hilario (Fabricante de aguardiente y vendedor de armas); Pedro Cruz, Manuel Martín, Francisco Maldonado y Eladio Baustista (vendedores de armas de los pueblos de Putla, Hacienda Concepción y Llano de San Vicente).

factor de la política en el México rural “No puede haber ninguna duda que la herencia de la revolución armada fue una sociedad armada, una sociedad en la cual la posesión de armas (pistolas y armas blancas) fue extendida y donde, no menos importante, su uso fue familiar, usual y hasta incluso aceptable” (Knight, 2005: 41. Traducción mía). La revolución dejó este legado y las prácticas políticas continuaron potenciando esta situación.

Esta inseguridad y su vinculación con los caminos se debían a la consecuencia de los conflictos entre familias que terminaban en alianzas entre barrios y construcción de enemistades entre ellos. Con mayor o menor énfasis, casi todos los autores tomados aquí plantean que fue un conflicto fomentado desde el afuera. “La arbitrariedad de estos individuos por ensanchar sus propiedades a costa de los terrenos triquis, los ha llevado a fomentar la discordia entre las rancherías, favoreciendo siempre a aquellas que les facilitan sus propósitos. Los medios de que se valen van desde el aprovechamiento de armas, hasta el planeamiento de cómo deben actuar” (Montes, 1963: 49). Pero también había otro negocio: el alcohol (Tibón, 1981; Montes, 1963). La venta de alcohol, aún sigue siendo una de las consecuencias de pleitos entre ellos. Antes era el aguardiente, hoy es la cerveza que se consume a diario entre hombres en las tiendas de San Juan Copala.⁴⁷

Ante esta situación de violencia aparentemente incontrolable, los triquis recurrieron a una respuesta del Estado, tal vez desconociendo que la misma en vez de garantizar un proceso de justicia en la zona, los dejaría atrapados en una violencia mayor. Parra y Hernández (1994) reconstruyen el proceso por el cual en la década de 1950, los copaltecos reclamaban a las autoridades estatales y militares la presencia de un ente que controle y normalice las relaciones entre ellos. En ese mismo momento la injerencia de los militares en

2. “Por la información que yo tengo, también se puede afirmar que las armas eran vendidas a los triquis por comerciantes mestizos de los que iban a Copala o de los pueblos vecinos, tantas veces citados. Es posible también que las armas hayan sido vendidas no tan sólo con el fin de lucrar, sino también para fomentar la división interna del grupo y poderlo esquilmar más fácilmente. También está bien clara la intervención de algunos miembros de los destacamentos militares en el tráfico de armas y cartuchos, así como en las “mordidas” recibidas para continuar poseyendo ilegalmente los mismos” (Alcaráz, 1997: 189).

⁴⁷ En un informe periodístico se plantea que en menos de tres años, según cálculos de habitantes de la región, la venta de cerveza se ha duplicado y en el año 2007 se registraron, tan sólo en La Sabana Copala, siete muertes por enfermedades relacionadas con el alcohol. (Alicia Sandoval, “El imparcial”. 31/12/2007).

los asuntos indígenas de Putla y Juxtlahuaca fue la respuesta de las cabeceras municipales para “resolver” los conflictos que las autoridades civiles y religiosas no podían. *“En realidad esta injerencia, lo único que hizo fue complicar la trama social y las normas establecidas entre los triquis de Copala”* (Parra y Hernández, 1994: 141). Desde 1950 las visitas de los militares no superaban el tiempo de patrullas e incursiones esporádicas, pero fue a principio de 1960 y hasta 1991⁴⁸ que se estableció una zona permanentemente en San Juan Copala. *“Arriba estaba el cuartel... no recuerdo muy bien de eso. Primero se establecieron aquí donde está la escuela, donde está el maíz. Como no había maestros hicieron su cuartel ahí y ya después hicieron cuartel por allá arriba. Y cuando se murieron estos militares empezaron más grandes los problemas, hasta la fecha”* (Salvador, San Juan Copala, 10 de octubre de 2008).

Cuando la justicia basada en los “usos y costumbres triquis” rebasó las lógicas por medio de las cuales operaban y no lograron establecer un control sobre sus propias conductas, los triquis acudieron al sistema de justicia del Estado. Pero para el Estado, en ese momento, la pieza clave de control sobre las poblaciones indígenas era la fuerza armada: el establecimiento del monopolio de la violencia legítima que éste ostenta fue una dimensión fundamental del proceso de aculturación y concreción de la política indigenista. No sólo se trataba de mantener el control en la región por medio de la violencia del ejército, también en muchos momentos ocupó el lugar de la autoridad civil, como en 1961, cuando el responsable de la tropa tomó la autoridad encerrando por su cuenta a la gente en la cárcel y cobrando multas por encima de los cargos tradicionales (Parra y Hernández, 1994: 147).

Mariana Mora (2008) analiza los efectos que la militarización tiene para una población indígena de Chiapas, siendo uno de ellos las conductas que los jóvenes adquieren ante la presencia militar: sus estilos, intereses y movimientos se imponen para aquellos jóvenes que comienzan a adquirir su identidad adulta. Estas imágenes llamaron mi atención en mis primeros tiempos de mi estancia en San Juan Copala: la demostración de poder a partir de sus

⁴⁸ En 1991, el MULT, una organización opuesta al ala priísta de la zona, gracias a sus peticiones y acciones de protesta logra sacar la zona militar de San Juan Copala acusados de corrupción, violación, asesinato y tortura de personas de las comunidades lideradas por esta organización. Revista Ojarasca núm. 118, febrero 2007. “Entrevista a Paulino Martínez Delia” por Federico Besserer.

desfiles, el poder de la portación de un arma de exclusividad del ejército, sus ropas camufladas y en algunos casos con las insignias del ejército de Estados Unidos. El Ejército en la región no sólo se convirtió en un poder mediador y político directo en la zona, sino también perpetuador de un deber ser, de una imagen a ser respetada, de un *habitus* diferenciado. “Entonces empezaron a maltratar a la gente y a veces agarraban los soldados dinero y empezaban a matar a la gente.” (Juan, San Juan Copala, 18 de octubre de 2008).

Estas acciones del ejército en la región triqui⁴⁹ son reveladoras de un tipo de relación entre el Estado y la sociedad civil donde prima el monopolio de la coacción física detentado por el Estado y por ende un sistema de justicia de condiciones precarias, de un estado de derecho casi inexistente en la región. Esta situación entra en conflicto, como se vio, con otras formas de legitimidad expresada en las formas tradicionales de organización indígenas (Vilas, 2003). Estas legitimidades, que se traducen en el nivel más micro de la sociedad, al entrar en conflicto con la matriz de relaciones de poder institucionalizadas por el Estado, que son al mismo tiempo de clase y étnico-culturales, quedan subordinadas a la lógica del poder estatal, lo que genera un nivel de impunidad que lejos está de interrumpir el conflicto en la zona, sino que, estratégicamente, agudizan el nivel de conflicto por medio del faccionalismo. El choque de estas legitimidades que se generan a partir de la búsqueda de la perpetuación del poder gubernamental en la zona triqui por medio de la presencia del ejército y luego de otras instancias gubernamentales, es lo que prima en la historia de conflicto armado en la zona.

Fue en el marco de la legitimación de este poder cuando apareció en la región un grupo de la Comisión del Río Balsas a fines de 1960.⁵⁰ Entre este grupo se encontraba el ex presidente de México Lázaro Cárdenas, como vocal

⁴⁹ Greengberg (1989) analiza el caso de Juquila en el Estado de Oaxaca, en donde la situación de conflicto político y asesinatos, se agudiza por la presencia de acciones corruptas del ejército involucrado directamente en el tráfico de armas en el pueblo “A pesar de que el gobierno intenta controlar la violencia a través de leyes de control de armas y allanamientos periódicos por la policía estatal y la armada en comunidades rurales e indígenas a fin de confiscar armas, el nivel de violencia en el área ha creado un lucrativo mercado negro de armas, y muchas de las armas confiscadas recirculaban finalmente” (p. 197. Traducción mía).

⁵⁰ La comisión del Río Balsas, era un proyecto de desarrollo regional promovido por el gobierno de aquellas comunidades que tuvieran contacto con el río Balsas. En 1971, se comenzaron a proyectar las actividades en la región en seis áreas de acción: infraestructura, agrícolas, pecuarios, artesanías, organización industrial, bienestar social y organización y capacitación campesina (Bárceñas, en prensa).

de dicha comisión. Esta visita fue un parte aguas en la historia de San Juan Copala: aquí comienza la construcción de lealtades políticas basadas en la emergencia de las organizaciones que se corresponden con la violencia anterior entre los barrios, pero que se agudizan por la construcción de enemistades con un sesgo político. Comienza la transformación de los sistemas de organización locales que se traduce en un incremento de las enemistades y un recrudecimiento y sofisticación del enfrentamiento armado, esta vez entre grupos identificables políticamente.

3. La intermediación política partidista. La delimitación del enemigo.

3.1. “Cuando vino el presidente”: La presencia del General Lázaro Cárdenas en la región y el comienzo del “pacto clientelar”.

Como se vio al inicio de este capítulo, el PRI tuvo en Oaxaca, a diferencia de otros Estados, una presencia algo tardía en las comunidades indígenas.⁵¹ Tal es así que en San Juan Copala las instituciones de bienestar del Estado no tenían una presencia hasta 1970, sino que la cara del Estado para los triquis era sólo la militar.⁵² *“Desgraciadamente, la actuación negativa de las autoridades civiles de la cabecera y de la de los destacamentos militares que llegan a San Juan Copala, es interpretada por lo nativos de esta región triqui como la expresión de la voluntad del gobierno, ya que en su nombre se consumen todos los actos de arbitrariedad”* (Montes, 1963: 44).

De los primeros maestros en la zona que contacté durante mi estancia en San Juan Copala, me comentaban que sólo un maestro de Chicahuaxtla (triqui Alta) daba clases cada ocho días en un aula que se construyó y que luego, por las ausencias del maestro y la falta de interés de las autoridades triquis, fue apropiada por el ejército. Los maestros con los que hablaba no

⁵¹ David Recondo (2007) analiza esta situación explicándola en principio por la diversidad del Estado de Oaxaca, por su alto índice de poblaciones indígenas y por ende de municipios y por la inaccesibilidad a las mismas.

⁵² Entre los años 1940 y 1941 un equipo encabezado del Instituto Nacional Indigenista (INI) liderado por el antropólogo Juan Comas, informaron que no existían instituciones de sanidad, ni educativas en la zona (solo se encontraban 6 escuelas de las cuales 3 funcionaban pero ninguna de éstas en Copala). También se informó que la Procuraduría de Asuntos Indígenas de la ciudad de Tlaxiaco no había visitado nunca la zona triqui (Comas, INI: 1953).

estudiaron allí, sino que ayudados por un padre de la Iglesia pudieron aprender español y algunos de ellos fueron enviados a estudiar con una beca a la ciudad de México, como relata uno de ellos: el maestro Juan. *“Se llamó Ignacio Jáuregui. Y ese padre la verdad que me ayudó bastante, fue como mi propio padre, porque la verdad que mis padres nunca me ayudaron porque desde que salí de aquí en aquel tiempo la gente no salía para nada pues, no salía, ni en Tlaxiaco salía la gente. Aquel tiempo contaba la gente que la gente afuera comía humanos y contaba de que los aviones funcionaban con la manteca del ser humano. Por eso mucha gente también tenía miedo, estaba encerrada completamente”* (Juan, San Juan Copala 18 de octubre de 2008).

Esta situación de “aislamiento” se puede analizar desde varias aristas: en principio el aislamiento como vimos no era tal, ya que los contactos con acaparadores comerciales datan de los años de alta producción de café y, sin embargo, por más que estas relaciones se estuvieran dando en la región, esta situación provenía en principio de su condición de monolingüismo casi general y la relativa ausencia de una institucionalidad del Estado mexicano en la misma. La situación de violencia potenciaba su desconfianza; pero también era esta situación lo que provocaba el aumento de la violencia, en tanto las garantías que ofrecía el gobierno eran, como vimos, respuestas aún más violentas.⁵³ *¿Cómo confiar en estas instancias con las experiencias que habían marcado el aumento de la violencia a raíz de su contacto con el exterior? ¿Cómo permitir la incursión de las instituciones ajenas pertenecientes a un mundo que pensaba a los triquis sesgados por un fuerte estigma discriminatorio?*

En 1962, Jacobo Montes recoge un testimonio sobre el por qué del rechazo de los triquis a la instalación de escuelas en la región: *“los que aprenden a hablar castilla y las letras se vuelven chismosos y van luego con el chisme al gobierno. Por eso no los queremos, por chismosos”* (1963: 25). Pero fue a fines de los sesenta cuando las cosas comienzan a cambiar. La gente reconoce los cambios y las obras que se sucedieron los cuales impactaron fuertemente en el imaginario de la comunidad. La presencia de Cárdenas en la

⁵³ Jacobo Montes (1963) analiza que en respuesta a la violencia de la región “las autoridades han ejercido fuertes represalias que han sido más bien actos de venganza que actos de justicia” (p. 24).

región modificó el contexto político y las percepciones de progreso. Creó también una nueva plataforma de intermediarios capaz de establecer mayores negociaciones con el gobierno. Fueron sobre todo los maestros bilingües quienes comenzaron a ocupar ese rol, lo que lleva a la conformación de una base clientelar lo suficientemente fuerte como para que comiencen a organizarse otros grupos opositores en búsqueda del poder político de Copala.

La única preocupación que Lázaro Cárdenas anota en su diario luego de la visita a la región triqui fue la falta de escuela en el lugar (Cárdenas, 1986, Tomo IV). Algunos mayores en Copala me hablaban de los cambios, todos ellos adjudicados a su figura: *“Nada de carretera [...] Lázaro Cárdenas. Gracias a él fue que se hizo, vino la luz y eso. Él hizo todo eso pues. Antes la gente no salía, ni hasta Tlaxiaco llegaba”* (Juan, 18 de octubre de 2008).

Los cambios son vistos de manera positiva: la construcción de carreteras, la luz, el agua, instalaciones sanitarias, proyectos de desarrollo, pero principalmente la escuela que es lo que da un giro en la historia de San Juan Copala.⁵⁴ Sin embargo, estos cambios no eran vistos como derechos por pertenecer a un estado nacional, ni federal. Esto no es casual si se piensa en su alejamiento y su desubicación en unas fronteras mayores de las cuales no se sentían incluidos porque habían sido pensadas independientemente de su existencia. La adjudicación de estos “progresos” de la mano de una figura tan popular como lo era Cárdenas que, aún no estando en el gobierno continuaba representando el “presidente” para la gente, hizo que fueran indisociables en el imaginario de algunos copaltecos y de ese momento hasta ahora, como me señaló otro maestro: *“Es que el problema es que pactan con los partidos políticos, les dan recursos y se piensan después que esas cosas se las regalaron, no entienden que también son de ellos”* (Julio, 23 de octubre de 2008).

Esto lo pude corroborar en los testimonios recabados durante mi estancia en campo. Es el *“pacto clientelar”* del que habla David Recondo (2007)

⁵⁴ Los programas gubernamentales de desarrollo se establecieron a través del Instituto Nacional Indigenista (INI) de BEMEX, del Programa de Financiamiento para el desarrollo Económico Rural (PIEDER) y la Comisión del Río Balsas que destinó numerosos fondos para programas de agricultura, ganadería, becas a estudiantes de primaria, construcción de caminos, aulas, albergues, agencias de policía, mercados y canchas (Verduzco, 2000).

cuando analiza las políticas priístas en el Estado de Oaxaca. Esto se podría analizar en dos dimensiones para este caso de estudio: en primer lugar, una práctica histórica que, a partir del otorgamiento de ciertos recursos del Estado como “don”, configura una relación cuasi automática del recurso con el partido e intermediario que lo adjudica (Auyero, 2001). Esto es lo que prima en las relaciones de lealtad política como lo expresa el testimonio. Por otro lado, en relación a la condición de las comunidades indígenas en México, el PRI pudo garantizar una cierta autonomía relativa a sus formas de organización que le permitieron legitimar su poder evitando resistencias por parte de las mismas. Se legitiman esos “usos y costumbres”, sin imponer las lógicas de la democracia representativa, siempre y cuando se garantice que su partido saldrá beneficiado en las urnas (Recondo, 2007; Rus en Gilbert y Nugent, 1994).

Sin embargo, en la región triqui hubo algo más: si bien este proceso de institucionalidad en la región puede ser explicada desde una similitud de experiencias en el estado de Oaxaca como en otros, aquí cabe aclarar que en Copala, según Bárcenas ***“Los programas gubernamentales llegaron más como mecanismo de contención de la violencia que como ejes de desarrollo de las comunidades. Esto tiene una explicación, al gobierno le preocupaba que el odio generado en la región, especialmente contra el ejército mexicano después del bombardeo del barrio Cruz Chiquita, se uniera a demandas políticas de los movimientos político – militares del estado de Guerrero, sobre todo los del Partido de los Pobres y su Brigada de Ajusticiamiento, dirigidos por Lucio Cabañas Barrientos y el de la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria liderada por Genaro Vásques Rojas”*** (en prensa: pag. 70. Destacado mío).⁵⁵

Es muy posible que esto haya sido una preocupación de las políticas gubernamentales en la región, en tanto el establecimiento de la gobernabilidad, como vimos, ha sido una preocupación importante para la época cardenista (Córdova, 1976; Knight, 1994). La conformación de lo que se llamó la guerrilla

⁵⁵ Un ejemplo de esto fue la realización de dos Congresos de los Pueblos Triquis, uno el 15 de marzo de 1971 en Chicahuaxtla (triqui Alta) y el segundo el 12 de octubre de 1972 en San Juan Copala. Ninguno de estos dos encuentros tuvo un impacto significativo. Sólo se redactaron algunas cartas de peticiones al gobierno y sirvió al gobierno para establecer una presencia directa en la zona (Alcaráz, 1997).

triqui y que vimos algunas secciones atrás, permitiría corroborar esta preocupación de las autoridades gubernamentales del México de los años setenta.

Ocurrieron transformaciones con la presencia de Cárdenas en la región. Un ex mayordomo y anciano respetado en la región, me habló de su percepción: “*Antes no hablábamos español, no había escuela pero no éramos irrespetuosos*”. Me comentó que ahora los jóvenes son “*insolentes*” porque se meten con la *política de afuera*” (*Conversación con Emilio, 15 de septiembre de 2008*). Emilio se refería a los cambios que se dieron en la región con la “*llegada del presidente*”, que se podría pensar como un suceso fundacional de las vinculaciones con la política partidista. Como planteo al comienzo, la presencia de Cárdenas fue clave para comprender el surgimiento de una nueva clase dirigente local, con mayores habilidades para manejarse en los sistemas políticos ajenos a la comunidad. Este nuevo grupo desplazó a los anteriores caciques, pero continuó perpetuando las prácticas al interior de las comunidades. Ellos legitimaron la presencia del ejército, llegando en momentos de conflicto con otras comunidades, a utilizar su ayuda.⁵⁶ Este nuevo grupo desplaza de alguna manera a las autoridades tradicionales. Es esto a lo que Emilio se refiere. Los cargos tradicionales, sino desaparecieron, se desplazaron hacia espacios menos legítimos de representación, por más resistencias construidas, sin duda se necesitaban nuevas habilidades y eran los jóvenes, estos “*insolentes*” al decir de Emilio, los que contaban con estos nuevos requerimientos.

Según varios autores (cf. David Recondo, 2007; Díaz Fausto, 1992; Hernández, 2001; Anaya Muñoz, 2004; Rus en Gilbert y Nugent, 1994) estos nuevos actores fueron la punta de lanza de una situación que llevó a las regiones indígenas a generar nuevas vinculaciones con el Estado que contribuyeron paulatinamente al deterioro de los valores “*tradicionales*” que giraban en torno al prestigio y al servicio en la comunidad para ser desplazados por las capacidades relacionales como saber hablar, leer y escribir español y, sobre todo, ser capaz de obtener recursos del gobierno para el desarrollo de

⁵⁶ Hoy en día es la organización vinculada al PRI la que demanda la presencia militar en la zona. (ADN Sureste, 18/03/08; Tiempo en línea, 12/12/08; Tiempo en Línea 9/12/08)

las comunidades. Estas cualidades se aglutinaban en este nuevo grupo de intermediarios: los maestros. Como cuando Brintnall (1979) relata lo acontecido con los jóvenes de una comunidad Maya en Guatemala, también transformados por las vinculaciones con los partidos políticos, desplazando el lugar de poder que los Ladinos habían constituido históricamente por sus capacidades lingüísticas y políticas y desplazando también a los “*tradicionalistas*” mayas, en la zona triqui también se comienza a vivenciar en los jóvenes un espíritu de independencia de las estructuras tradicionales de cacicazgos pero con un nivel de conflicto que no les permite unificarse para la lucha.⁵⁷ El faccionalismo habría dado los resultados esperados.

El grupo de los “*progresistas*”, como se autodenominaban, se conformó por jóvenes que, según Verduzco (2000), comenzaron a expresar un relativo cuestionamiento a la estructura organizacional triqui y a enfrentarse con los líderes de la comunidad. “*Despreciaban el poder tradicional por considerarlo propio de los ignorantes*” (Ibid: 73). Este grupo se correspondía con la estructura que el PRI pretendía instalar en la zona y fueron los que ocuparon los cargos municipales por algunos periodos de principios de 1970.⁵⁸ Fueron los que ayudados por la presencia de funcionarios del Instituto Nacional Indigenista, articulaban proyectos con dinero de gobierno federal y estatal, mientras desplazaban las decisiones de las autoridades tradicionales.⁵⁹

Los “*Tradicionalistas*”, fueron el grupo opositor que luchaba por la mantención del sistema de cargos tradicionales, y fueron éstos juntos con mayordomos y líderes quienes formaron la primera organización independiente de la zona. Si bien no hay fechas exactas para explicar estas divisiones, me atrevería a plantear que las mismas sino se constituyen con la llegada del PRI a la región, se potencian con los recursos y lealtades que el partido comienza a establecer en la zona, sobre todo en San Juan Copala, que para 1970 se

⁵⁷ En el caso guatemalteco que analiza Brintnall (1979) los “tradicionalistas” era los anti-católicos, a diferencia del caso que analizo en esta tesis.

⁵⁸ Bárcenas realiza un recorrido por las alternancias entre este grupo y los “independientes” que asumieron el poder de Copala en varias oportunidades pero que luego a raíz de las matanzas de sus líderes, se fueron al exilio, desarticulándose lentamente la organización.

⁵⁹ Es amplia la literatura sobre el rol de los maestros en las comunidades indígenas en América Latina. Según Fiona Wilson (1997), quien analiza un caso peruano, los maestros fueron la pieza clave del Estado, su mano no militarizada, para llevar a cabo la integración de las comunidades indígenas a la construcción Estado.

comienza a poblar con planes de vivienda, como veremos en el siguiente capítulo. Allá por 1977, recuerda América Rodríguez,⁶⁰ quien realizaba su trabajo de campo, conoció a un grupo de los jóvenes “*Tradicionalistas*” en la ciudad de México. Muchos de ellos exiliados por las amenazas y conflictos políticos. Desde la ciudad establecían vínculos con otras organizaciones académicas y de izquierda, aquéllos antipriístas que defendían las prácticas tradicionales de los pueblos por fuera de cualquier intervención estatal. Mientras me hablaba la manera en cómo conoció a este grupo, recordaba que fue de la misma manera en cómo yo conocí a los “*autónomos*” más de treinta años después. No fue casualidad; los “*autónomos*” son el legado de los “*tradicionalistas*”, luego “*independientes*”. Veremos en un próximo punto como se han configurado estas organizaciones con sus diferentes alianzas políticas.

3.2. La formación de las organizaciones independientes y el contexto de movilización de organizaciones de izquierda de Oaxaca.

Antes de la llegada de Cárdenas y de algunas instituciones estatales en la región, las autoridades de San Juan Copala, en donde hasta ese entonces sólo vivían los mayordomos y los cargos de la agencia municipal, eran elegidas por algunas comunidades. Veremos en el capítulo siguiente con mayor profundidad los sistemas de liderazgos, aquí sólo mencionaremos que de las más importantes en número de población de la región salían las principales autoridades para San Juan Copala: Tilapa (Agente, autoridad máxima de la región); Cruz Chiquita (Suplente del Agente o el Alcalde, quien cumple funciones de juez) Rastrojo (Capitán, encargado de la cárcel y el único que funge como policía); Yosoyuxi (Síndico, quien representa los intereses de la agencia ante otras instancias).⁶¹ El secretario era puesto por las autoridades de

⁶⁰ Conversación con la América Rodríguez, antropóloga de la zona en 1977. 23 de junio de 2009.

⁶¹ Cordero Avendaño (1995).

la cabecera municipal Juxtlahuaca, quien en muchas ocasiones también cometía irregularidades en la gestión.⁶²

Esta cierta armonía en la organización política de la región comienza a romperse cuando Yosoyuxi demanda que ellos deberían enviar al agente (Montes, 1963). Este pedido desencadena un conflicto que deriva en la pérdida de legitimidad en las autoridades locales que dejan de tener la representación que en otros momentos tenían, profundizándose los liderazgos locales y alianzas entre comunidades. Tilapa y Sabana, dos de las comunidades más grandes de la región se alían al PRI por los trabajos políticos que comienzan a hacer los maestros bilingües (comunidades que luego forman la Unidad de Bienestar Social de la Región Triqui-UBISORT en 1994) y las otras como Yosoyuxi, Rastrojo, Cruz Chiquita, entre otras (Luego Movimiento de Unificación y Lucha Triqui-MULT), se posicionan en resistencia a la intervención del gobierno formando las primeras organizaciones independientes. San Juan Copala se comienza a poblar con familias de todas estas comunidades y se comienza a convertir en un centro de disputas por su control y su acceso, como se verá en el siguiente capítulo.

Como argumenta Jan Rus (en Gilbert y Nugent (coord.), 1994) en su estudio sobre Chiapas, las relaciones cercanas entre el Estado y la “*estructura tradicional comunitaria*” ha llevado al reconocimiento anómalo, de facto y no de derecho, de las tradiciones nativas en contra de los nativos mismos para mantener el orden y ha forzado a muchos campesinos Mayas a buscar fuera de sus comunidades caminos alternativos de organización (Ibid: 628). En la zona triqui, junto con la aparición en escena del PRI se empezaron a construir varias alternativas políticas en la década de los setenta. Con la organización de esta estructura clientelar priísta y los cambios al interior, vinieron las resistencias de aquéllos que luchaban por mantener la autonomía en sus formas organizacionales de las que hasta entonces gozaban.

Hasta 1970, la elección de autoridades en San Juan Copala se establecía de la siguiente manera: “*Según algunas versiones locales, quienes*

⁶² Jacobo Montes (1963) expone algunas situaciones de fraude y corrupción por parte del secretario que se referían al cobro de multas a las autoridades por errores cometidos en la gestión del mismo. Cobro de diligencias y autopsias de asesinatos sin recurrir al lugar del crimen, entre otras.

ocupaban las principales posiciones políticas de Copala eran electos sólo entre personas de las localidades donde había líderes importantes a nivel regional” (Parra y Hernández, 1994:190). Fue en 1971 cuando el gobierno y los priístas deciden formar un Comité local del partido (Bárceñas, en prensa). Este grupo lo conformaban tanto los maestros bilingües de los que hablamos como también los protestantes que se habían acercado por medio del Instituto Lingüístico de Verano, o sea el ala “modernizante” con mayores vinculaciones al poder externo.⁶³ Por otro lado, ese mismo año en las elecciones, que como sistema electoral se impone, se presenta otro grupo liderado por Guadalupe Flores Villanueva “Nato”, proveniente de Rastrojo, los cuales proponían las siguientes ideas: *“a. que el pueblo eligiera a sus autoridades y éstas buscaran la unificación de todos los barrios para poder conseguir la paz. b. Que se marcaran los linderos de tierras comunales en base a los documentos existentes como forma de resolver los conflictos agrarios con los vecinos. c. Que se formaran cooperativas para comercializar café y plátano para que fueran los productores de las comunidades los que se beneficiaran y no los intermediarios”* (Bárceñas, 1986:46).

Fue en este año donde ganaron los cargos de la agencia que se pierde en 1973 por el grupo priísta, hasta 1974 cuando vuelven a ganar (Parra y Hernández, 1994). Durante este periodo “Nato” es asesinado pero deja a otros de comunidades aliadas con esta organización que denominaron “El Club” con su lema *“luchemos por nuestro pueblo”* hasta que en 1976 asesinan a otro de sus principales líderes jóvenes: Luis Flores García. Desde antes de la muerte de Luis Flores, las amenazas se habían acrecentado para este grupo por lo que el miedo comenzó a ser el motivo de la migración. *“Como en el caso de los mixtecos, los triquis salen a trabajar. Aunque haya tierra productiva, no hay tranquilidad, no hay paz. No hay garantía para nosotros. La gente prefiere irse*

⁶³ El Instituto Lingüístico de Verano es una asociación civil sin fines lucrativos que tiene por objetivo el estudio de las lenguas. Elabora y publica en esos idiomas diccionarios, gramáticas, materiales para promover la lectoescritura, cuentos tradicionales y (en cooperación con organizaciones como la Liga Bíblica de México y las Sociedades Bíblicas Unidas) traducciones de textos bíblicos. Roberto Cervantes Delgado (1999) en sus anotaciones del diario de campo en su visita en la mixteca en 1969, narra sus encuentros con un matrimonio del ILV en San Juan Copala. Elena Hollenbach, quien residió en la zona triqui desde 1962, elaboró una serie de materiales sobre la lengua triqui, pero no fue aceptada en las comunidades, a no ser por el grupo priísta, comunidad donde construyó una casa. Este organismo trabajó en las comunidades indígenas de México desde 1935 hasta 1981, cuando se nulificó el convenio que tenían con la Secretaría de educación Pública a raíz de las denuncias de la comunidad antropológica para que la organización abandonara el país acusada de “penetración ideológica” (Cervantes, 1999:31-33).

a buscar la vida. Se va a Baja California, a Culiacán, al norte. La más se van a San Quintín y Ensenada".⁶⁴

Esta migración, así planteada, se traduce en los que Bárcenas denomina como *exilio encubierto*.⁶⁵ Las amenazas causadas a los líderes de estas organizaciones independientes, se agravaba por el hecho de que la fuerza pública que había llegado a la región como la base militar de la que hablé y la policía apoyaban al grupo Priísta, por lo tanto, la fuerza era desventajosa para el otro grupo. El refugio de estas personas en otras partes del país les permitió actualizarse del contexto político de movilización del país, sobre todo de Oaxaca y ciudad de México, permitiéndole otras vinculaciones que les permitirían una mayor fortaleza en términos políticos. Recondo (2007) analiza este contexto nombrando algunos puntos claves de explicación del contexto: la legalización del partido comunista en la reforma de 1977 que permite la entrada de un gran número de organizaciones al juego electoral; la creación de la Coalición Obrero Campesina Estudiantil de Oaxaca en 1972 (COCEO) que aglutina a diversas organizaciones estudiantiles y movimientos populares; el conflicto universitario de 1974 al 78; la formación de la COCEI (Coalición Obrero Campesina Estudiantil del Istmo de Tehuantepec).⁶⁶

Estas personas participaron de este contexto estableciendo relaciones con la COCEI y con el Frente Nacional contra la Represión (FNCR) y constituyéndose como Movimiento de Unificación de Lucha Triqui (MULT) en 1981 (Parra y Hernández, 1994). Con su lema "*Caminar y hablar juntos hasta triunfar o morir*", se presentaron en la comunidad de Yosoyuxi, donde había nacido "El Club", el 10 de noviembre de 1981. El MULT organizó dos Encuentros Nacionales contra la Represión en San Juan Copala en los que participaron gente del Plan de Ayala y del Frente Nacional contra la

⁶⁴ Entrevista al Maestro Paulino Martínez Delia asesinado en enero de 1990. Por Federico Bresserer, Ojarasca, febrero de 2007.

⁶⁵ Cerca del 25 % de la población triqui con más de cinco años se encuentra fuera de sus comunidades de origen (Bárcenas, en prensa) En un artículo del 23 de noviembre de 1986 del La Jornada muchos dirigentes de la organización independiente planteaban que ellos debían migrar por inseguridad y amenazas en la región y no por falta de trabajo.

⁶⁶ Federación Estudiantil Oaxaqueña (FEO); Central Campesina Independiente, el Movimiento Revolucionario del Magisterio (MRM); el Movimiento Sindical Ferrocarrilero (MSF) y el Sindicato Único de Trabajadores Electricistas (SUTERM).

Represión.⁶⁷ A partir de estos dos encuentros la violencia se acrecentó considerablemente resultado que llevó a la presencia de Amnistía Internacional en marzo de 1994.

Fueron muchas las muertes de líderes de ambos bandos en la década de 1980 pero fue con la muerte de dos líderes, el del MULT y el del sector priísta a fines de los ochenta, cuando se modificó el rumbo de estas dos organizaciones.⁶⁸ La muerte y el exilio que marcó a muchos de los jóvenes que constituían estas organizaciones llevó a que otros nuevos ocuparan sus espacios, y con el cambio de personas vinieron también los cambios en las vinculaciones con otros sectores de la política nacional. En 1994, por ejemplo, se crea la Unidad de Bienestar Social de la Región Triqui (UBISORT) que nucleó a las comunidades priístas de la región. No es casual que el gobierno haya otorgado los recursos para la recreación de su legitimidad en estas comunidades. La amenaza de las rebeliones indígenas chiapanecas fue una preocupación para el gobierno de Oaxaca seguramente por su composición étnica y sus situaciones compartidas con el Estado vecino, el cual aceleró el proceso de reconocimiento de usos y costumbres con la declaración de la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca en 1997 (Recondo, 2007; Anaya, 2004).

El faccionalismo político es una pieza clave del dominio en zonas potencialmente conflictivas y amenazadoras de cualquier orden establecido. Los triquis, como vimos, se han sublevado en diferentes momentos contra usurpaciones en sus tierras. En 1970, vuelven a recuperar tierras y a amenazar con la formación de guerrillas al gobierno de turno. Las intromisiones de la política integracionista, encarnada en su figura principal, Lázaro Cárdenas, les da la posibilidad a algunos de unirse a la “modernización” de sus estructuras, a repudiar las “tradicionales”, a estar “incluidos” en los beneficios del progreso de

⁶⁷ El primero se llevó a cabo los días 10 y 11 de junio de 1982. En él participaron el Frente Nacional contra la Represión (FNR) y la Coordinadora del Plan de Ayala. En San Juan Copala nadie salió. La tensión se sentía aún más y fue cuando tiraron diez cuerpos de compañeros muertos envueltos en petates frente a la Iglesia donde se llevaba el encuentro, cuando el encuentro en el que se encontraba Rosario Ibarra toma otro color. El segundo encuentro se llevó a cabo el 23 de agosto de 1983. Esta vez la declaración apuntaba más que a los muertos, a las más de 300 órdenes de aprehensión que pesaban sobre los militantes de esta organización. (Bárcenas, en prensa).

⁶⁸Pablo Martínez Flores, el 13 de septiembre de 1988 y la muerte de Paulino Martínez Delia, el 23 de enero de 1990.

la nación. Lo toman, pero no como un derecho por sentirse parte del Estado Nación, sino como un regalo, como un favor que los hará ser parte. “*Se sienten importantes si están al lado de un funcionario*”, como me dijo un joven. Los independientes lo ven de otra manera. Lo ven como un dominio del que si aceptan jamás podrán salir. Y sin embargo, en busca de contención y de alianzas y apoyo también se involucraron en otros dominios, que se han modificado a lo largo del tiempo como veremos enseguida y que profundizaré en el capítulo III. “[Los] grupos son a menudo definidos en términos de su adherencia o rechazo de influencias externas [...] e ‘influencias’ pueden variar enormemente a través del tiempo y el lugar” (Knight, 2005: 36. Traducción mía).

3.3. Mapeando los circuitos de la violencia: La construcción del enemigo.

Con el breve recorrido histórico realizado en el punto anterior, sobre la conformación de las organizaciones en la zona triqui, sintetice un periodo de consolidación de enemistades y alianzas de las comunidades que en un mapa trataré de representar gráficamente.



Mapa de las divisiones políticas al 2008. Elaboración propia.

Se puede observar, en este mapeo de las organizaciones, varias cuestiones significativas del proceso de control territorial. Por un lado, se observa que las comunidades más grandes en población de la década de 1980 fueron ambas las sedes del surgimiento de las dos organizaciones en disputas de la zona: el MULT (en el que se encontraban los “*tradicionalistas*”) y los *vanguardistas* (Bárcenas, en prensa) ó *progresistas* (Verduzco, 2000) vinculados al PRI. Ambas comunidades, Yosoyuxi (tradicionalistas) y Tilapa y Sabana (vanguardistas), eran los centros y el resto de comunidades periféricas eran las que, tal vez por cercanías territoriales, se aliaban a las mismas. El aumento de las amenazas y las emboscadas en los caminos entre las comunidades podría ser una causa sumamente significativa para comprender la importancia de las alianzas entre las misma, en el sentido de que si una comunidad se aliaba a una organización pero quedaba sola entre dos comunidades del bando opuesto, posiblemente no correría buena suerte. Es así que este mapa deja entrever de qué manera las alianzas entre líderes de las comunidades se volvían un requisito fundamental para garantizar el refugio y la seguridad en alguna organización mayor. Hoy, el Municipio Autónomo nuclea a las organizaciones MULT-I y UBISORT (sólo aquéllas disidentes del PRI de las que hablaré en el capítulo III). Las comunidades pertenecientes al MULT tienen el acceso cortado a San Juan Copala, como se ve con el corte de las dos rutas que conectan a dos de sus comunidades (Cieneguilla y Ladera) con San Juan Copala. Lo mismo se observa entre la comunidad de Tilapa (UBISORT, hoy Municipio autónomo) y Cieneguilla (MULT). Las personas de estas dos comunidades, como se puede ver, quedaron “aisladas” de las dos rutas de acceso. Intenté trazar el camino que realizan “a pie” para poder comunicarse con otras. En Tilapa, el recorrido es de aproximadamente de 5 hs. hasta encontrar una ruta.

Considero que este punto es crucial en el análisis de este trabajo en su conjunto ya que en un contexto de violencia y guerra, la seguridad se vuelve el valor máspreciado para el sostenimiento y reproducción de la vida. La estrategia que los triquis han encontrado para sostener el valor de la vida fue la búsqueda de seguridades externas que, como se vio, lejos de apaciguar la violencia y el conflicto, han profundizado los caminos para la construcción de

un enemigo que en contextos de guerra pierde toda significación y lógica posible. *“Además, estas costumbres expresan la confusión de culturas y comunidades en crisis y cómo la vida debe ser reinventada de nuevo a cada momento bajo circunstancias cambiantes. La violencia es confusa e inconclusa. Las guerras son emblemáticas para el extremo que puede alcanzar la desorientación existencial de la gente”* (Robben & Nordstrom, 1995:3. Traducción mía).

Durante mi estancia en campo las referencias a *“los enemigos”* eran continuas. La gente en San Juan Copala, en su pequeño refugio y con la posibilidad de visitar y recibir visitas sólo de personas pertenecientes a las comunidades *“aliadas”* y con la tristeza que para algunos suponía no poder ver a sus familiares que quedaron *“del otro lado”*, se referían continuamente a ese enemigo que representa el principal obstáculo para la paz de la comunidad: *“Son ellos, no nosotros”, “los matones de allá”, “les gusta tirar por tirar nomás”, “hasta venden a sus mujeres”, “son los asesinos”, “queremos que la radio la escuchen nuestros enemigos”*.

Estas invenciones de fronteras entre *“buenos y malos”* resultan necesarias para el sostenimiento de la división y disputa entre las comunidades pero también forman parte indisoluble de la construcción de *“lo político”* como dimensión intrínseca del antagonismo que representa lo conflictivo en el contexto social. *“Las cuestiones propiamente políticas siempre implican decisiones que requieren que optemos entre alternativas en conflicto”* (Mouffe, 2005: 17). Para la conformación de la identidad se vuelve un pre-requisito la existencia de un *“otro”*, de un *“ellos”* que me constituye: el *“exterior constitutivo”* (Ibid: 22). Pero esta relación se vuelve antagónica cuando ese *“otro”* cuestiona nuestra identidad amenazando la existencia del *“nosotros”* que coadyuva al establecimiento de una relación *“amigo-enemigo”*. En este caso ese *“enemigo”* se convierte en el eje desestabilizador y en la amenaza a la existencia del nosotros: nosotros como triquis, nosotros como MULT, nosotros como UBISORT.

La amenaza en este caso ha sido directa y continua desde los momentos registrados en las fuentes que sistematizaron a lo largo de este capítulo pero también, como vimos, la misma ha sufrido cambios en el proceso

narrado. Si en un comienzo del conflicto armado el “*enemigo*” era un sujeto o una familia que hizo un daño a otra persona, con la construcción de las organizaciones el “*enemigo*” pasan a ser varias comunidades enteras. El ciclo de ajusticiamiento que intentaré analizar en el capítulo II se rompe en el sentido que cualquier persona de una comunidad enemiga puede ser el objeto de la muerte por venganza y por ende del alivio que conlleva esa sensación de haber hecho justicia. Las emboscadas se agudizan, se perfeccionan y se alejan cada vez más de la identificación del agresor. Ahora el agresor es toda la organización que lo cobija.

Hay también una ruptura en la representación del pueblo triqui. Con la declaración de autonomía el mapa político se quiebra y se complejiza aún más. Pasa a construirse “*el grupo de los autónomos*”, como me expresaron varias personas, otro grupo más en disputa conformado por la disidencia de los priístas (UBISORT) y del MULT (que se conforman como MULT-I) que se verá en el capítulo III. “*UBISORT no murió, tampoco el MULT, ni el MULT-I. Nosotros morimos, el pueblo queda*” (Javier, San Juan Copala, 16 de septiembre de 2008).

La conformación de las organizaciones permea la visión y representación que del pueblo triqui tienen estas personas. La búsqueda de identificaciones con estos bandos (identificaciones que como vimos se fortalecieron desde sus adherencias con el exterior)⁶⁹ permite comprender esta construcción de antagonismo y enemistades que se han correspondido a la génesis de un conflicto anterior, como vimos, pero que también se encuentra atravesado por sus formas de organización basadas en sus particularidades étnicas que veremos en el capítulo siguiente. Las diferencias de adhesiones y rechazos políticos permearon la existencia de la gente, conformaron un campo político en el que primó la guerra y muerte del enemigo. También el exilio de otros tantos. Esta situación constituyó conciencias, permeó subjetividades, posibilitó la configuración de nuevos *habitus*, que comenzaron a posicionarse en el campo de juego de manera diferente.

⁶⁹ Esta situación representa una de las problematizaciones centrales del estudio en tanto se intenta ver de qué manera los sujetos buscan construir identidad desde el posicionamiento en una estructura discursiva mayor (Mouffe y Laclau, 2004). Mouffe habla de la “*exterioridad constitutiva*” para referirse a la formación de una identidad que siempre es relacional atendiendo a la precondition de la existencia de otro que me constituye (Mouffe, 2005: 22).

CAPITULO II: San Juan Copala: el microcosmos del conflicto político. Las consecuencias de la violencia en sus formas de organización y las rupturas a la 'violencia permitida'.

Introducción

Durante mi estancia en campo la gente me hablaba de un momento de conflicto anterior a la declaración de autonomía en el que se sucedieron muchas muertes en el pueblo. Entre ellas la muerte de niños y mujeres. Sus relatos expresaban una situación de desconcierto y desconsuelo junto a la necesidad de protección pero, sobre todo, una desolación por suponer que el periodo de paz que se logró con la autonomía fue sólo momentáneo. *“Esto va a durar unos años así y luego empiezan de nuevo”*, me comentó una maestra. La dificultad de ver la salida a una situación de guerra y muerte tiene varias aristas de análisis que en este capítulo intentaré explorar. Refiere a las formas de organización de los copaltecos, pero también a su sentido de justicia. La guerra instala una nueva significación de la vida y la muerte. Sólo a partir de la experiencia y de sus relatos podríamos comprender el impacto que estas divisiones en la zona ha tenido para la gente en San Juan Copala. Comprender la estructura organizacional de los triquis me ayudará a establecer conexiones analíticas con la formación de sus organizaciones y con los pactos y alianzas establecidos.

Este capítulo articula el capítulo I que reconstruye el contexto histórico y político de la región, como así también sus vinculaciones con la política partidista desde la década de 1970, para pasar al capítulo III que analiza la propuesta de pacificación de la zona con la declaración de la autonomía en el 2007. Los que promueven esta propuesta, emergen como un tercer grupo, esta vez con intenciones de terminar con la intervención de la política partidista. Aquí analizo, por un lado, la manera en que esta intervención de la política partidista construyó una forma indirecta de dominación que potenció la violencia como un mecanismo de control en los últimos años, como así también cómo esta intervención configuró nuevos *habitus* en un campo político donde

imperaban el faccionalismo y la violencia. Como resultado de la imbricación de estos dos sistemas y de las transformaciones de las relaciones de poder que se gestaron en los últimos años, nos encontramos hoy con demandas de paz y de seguridad. Éstas no son nuevas en la región, pero se profundizan con el reclamo directo de autonomía de estos sistemas políticos, siendo que ellos reconocen la falta de autonomía como un factor principal en las disputas políticas en la zona.

Para poder comprender cuáles han sido las repercusiones del conflicto armado en San Juan Copala como centro, se requiere realizar un recorrido por las formas de organización social que dan sentido a la cultura política de los triquis. La organización basada en clanes y el sistema de liderazgos presentan la clave básica para la comprensión de un sistema de organización vertical que no sólo nos ayudarían a entender de qué manera se construye la cultura política en la zona, sino también la manera en que este sistema se profundizó con el paso del tiempo agudizando sus diferencias y enemistades.

1. San Juan Copala “Chuma´a”: el microcosmos del conflicto político de la región triqui baja.⁷⁰

Desde la ruta de Juxtlahuaca, cabecera municipal mestiza de la que desde 1949 depende San Juan Copala como agencia municipal, el camino atraviesa muchos poblados pequeños. Las iglesias pintadas de colores llamativos en el centro de los mismos y al costado las agencias municipales le dan un tono particular al paisaje montañoso. Son los pueblos mixtecos que rodean la zona triqui. A medida que uno se va internando en la sierra Mixteca comienzan a visualizarse los cambios de vegetación de un tono marrón seco a un verde oscuro por los frondosos árboles de un clima cada vez más húmedo. El primer poblado triqui es Agua Fría de unas cincuenta casas. A partir de allí todo es bajada y curvas entre las montañas. Ya estamos en la zona triqui, el corazón de la Mixteca.

⁷⁰ El nombre de Copala posiblemente le viene por la cantidad de copal (incienso en náhuatl) que se ha quemado en ese lugar en honor a los dioses. (Alcaráz, 1997:155).

Luego de dar varios giros por la ruta zigzagueante, aparece San Juan Copala, un pequeño valle densamente poblado rodeado de altas montañas y espesos montes. Este pueblo de aproximadamente 1578 habitantes,⁷¹ representa el corazón de la zona triqui baja: casas juntas alrededor de la Iglesia de un tono celeste fuerte y a la entrada la Agencia Municipal de color naranja llamativo rodeado de un muro de ladrillos. A medida que bajamos comienzan a aparecer las primeras casas aisladas de barro y madera y techos de *tejamil*. Son las casas típicas construidas por los triquis que con el pasar de los años van siendo reemplazadas por casas de cemento, estilo americana, que son las que priman en Copala. “*Vuelven de Estados Unidos y construyen estas casas*”, me comentó una joven. La comunidad que se encuentra antes del único acceso abierto a San Juan Copla, es La Sabana, comunidad liderada por el UBISORT. Los otros dos accesos que llevan a las comunidades del MULT, Ladera una y Cieneguilla la otra, fueron cerrados en el momento de mayor conflicto en el año 2006 que veremos en este capítulo.



San Juan Copala 2008. Foto de la autora.

⁷¹ Datos registrados en el año 2005 por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Por los conflictos, en el año 2006 familias enteras se han ido de San Juan Copala por lo que este dato no es representativo en la actualidad.



Calle principal de San Juan Copala, 2008. Foto de la autora

Un poco antes de la entrada a San Juan Copala se encuentra el edificio abandonado de la zona militar sobre un punto estratégico desde donde observa todo el pueblo. Al bajar, se culmina en la calle principal sobre la que se encuentran sus principales instituciones. Comienza en la Agencia Municipal sobre la mano derecha, hoy Municipio Autónomo y la escuela primaria Bilingüe “Renovación” frente a ésta. En la primera esquina se encuentra otro edificio abandonado perteneciente a la policía estatal. Unas cuadras más adelante continúan la Iglesia a la izquierda con su gran entrada mirando al oeste, junto a ésta el albergue en el que trabajan hermanas de la misión católica de la Iglesia de San Juan Copala y frente a ésta el mercado. Sobre esa misma calle que culmina con la escuela secundaria y con la entrada a una de las rutas cortadas, se encuentran algunas casas y una importante cantidad de tiendas contiguas.

La dimensión espacial nos remonta a un pasado en el que San Juan Copala funcionó como el mayor centro político, religioso y de intercambio económico de la zona triqui baja (Alcaráz, 1973). Allí residían, antes de la década los setenta, sólo las autoridades civiles y religiosas mientras estaban en sus cargos y a su finalización volvían a sus comunidades de origen. También fue el espacio de mercado donde intercambiaban y vendían sus producciones, sobre todo el café que fue hasta la década de 1980 el principal

sustento de los triquis y carnada para los acaparadores comerciales mestizos como nos relatan los aspectos de la historia de la región en el capítulo I. Fue a partir de la construcción de las escuelas primaria y secundaria y de planes de vivienda a cargo del gobierno que se comienza a habitar el centro. La iglesia principal de la zona triqui baja, construida durante el Virreinato de Mendoza, fue producto de misiones dominicas.⁷² Esta es la principal y única sede religiosa en Copala. La agencia municipal, que hasta 1948 había sido Municipio, y que se reconstruye a mediados de los setenta, funcionaba como el eje de organización política de la zona.

Esto se convierte en el aspecto central a la hora de comprender las disputas por el poder de las que San Juan Copala comienza a ser objeto de manera más fuerte a partir de la década de los setenta. La llegada de Lázaro Cárdenas el 5 de marzo de 1968, que algunos recuerdan como *“cuando vino el presidente”*, aunque llegó como vocal de la comisión del Río Balsas, es central para comprender los cambios acontecidos en este centro. En pocos años pasó de ser *“cuatro casas y puro milpa”* a concentrarse un aglomerado de casas producto de los planes de vivienda y de la donación de terrenos por parte de las autoridades municipales a familias que venían de otras comunidades.

Salvador, un señor de unos sesenta años, que llegó a Copala desde Ladera cuando comenzaron a construir los planes de vivienda me contó lo siguiente:

“Copala se empezó a poblar en el 73 [...] La gente venía a Copala de diferentes lados, de todos lados. De Yutasaní, de Rastrojo, de Cruz Chiquita, de Tilapa, de Yosoyuxi, de todo se concentraba acá. La autoridad municipal repartía los terrenos, un tal Cirilo [Cirilo Castañeda]. Al otro año ese fue detenido porque se murió alguien y lo mandaron preso. Quedó su suplente, Camilo. Ese quedó y siguió repartiendo pero como no sabía mucho... pero cuando Maurilo entró a construir a todos los lugares donde estén vacíos y me puso de encargado a mí. Y fue medio líder porque después lo volvieron a elegir como agente pero ya no actuó bien porque actuó para un lado nomás, discriminaba.”⁷³ Entonces se dividió más y más. Hasta a mí me

⁷² Huerta Ríos (1981), analiza que cuando el virrey Mendoza supo de la ferocidad y costumbres bárbaras de los pueblos triquis, mandó a edificar una iglesia en lo que hoy es San Juan Copala.

⁷³ Francisco Bárcenas cita los apuntes de Paulino Martínez Delia: *“Desde la precandidatura de Maurilio González Pérez hasta la fecha han asesinado 24 campesinos, 11 heridos de gravedad, seis encarcelados, ochenta órdenes de aprehensión, maestros nativos de la región encarcelados, multados y amenazados de asesinato”* (en prensa: 112)

discriminaba ese Maurilio que era yo muy su amigo” (San Juan Copala, 10 de octubre de 2008).

La llegada de estas familias no fue azarosa y la obtención de los terrenos para la construcción tampoco lo fue. La intención de los líderes de todas las comunidades respecto del centro era tener una garantía en el acceso al mismo por lo que tener familias en representación significaba para las comunidades una forma de controlar y garantizar su acceso. Pero también el contexto de violencia en las comunidades favorecía la migración hacia San Juan Copala. Salvador nos habla también de una división producto del grupo que representaba la Agencia Municipal en ese momento. Es así que Copala con el paso del tiempo se va transformando: *“[Copala] es un chilaquiles, aquí está todo revuelto, hay mucho chismerío, mucho relajó. Está todo mezclado”* (José, San Juan Copala, 15 de noviembre de 2008).

El edificio de la agencia municipal tiene un megáfono desde donde se transmiten informaciones para la gente: llamados para el tequio los domingos alrededor de las seis de la mañana, llamados a las familias para que vacunen a sus hijos, también música algunos días. Desperté varias veces con los “corridos” de la agencia municipal. Pregunté por qué ponían música, a lo que me respondieron que cuando hay música significa que están las autoridades reunidas en la agencia. También en la zona baja, a una cuadra de la casa donde vivía, ponían música a veces. Es la casa de Luis, líder principal de la zona baja, donde también hay un megáfono y se realizan reuniones con gente de Yosoyuxi. Estos megáfonos representan dos organizaciones en Copala: UBISORT y MULT-I.⁷⁴

Desde que se formaron las organizaciones políticas de la región, se crean en San Juan Copala dos “agencias”. Por un lado la agencia “oficial” en la parte alta, centro de disputas de ambos grupos, por otro lado la agencia de “abajo” que funciona con los mismos cargos que la anterior pero en la casa de unos de sus líderes. La única reconocida oficialmente es la agencia municipal de “arriba”, aunque los mismos copaltecos, por momentos, llegaban a dividirse el dinero que recibían de Juxtlahuaca y que les correspondía a cada parte.

⁷⁴ Luego del periodo de mayor enfrentamiento del 2006 del que se hablará más adelante, los de “abajo” que eran del MULT pasaron a ser MULT-I.

Recuerdo los aseos de las calles a cargo de las mujeres que ellas mismas llamaban el tequio quincenal de mujeres. Se trataba de las contraprestaciones del *“Programa Oportunidades”* que gestionaba la sala de salud de San Juan Copala.⁷⁵ Había siempre dos grupos de mujeres, una en la parte “alta” y otra en la parte “baja”, con sus escobas barriendo y juntando la basura de las calles. Uno de esos días una joven de la parte “baja” me comentó: *“Mi abuela va a barrer a la parte alta porque allá está registrada y las de acá siempre dicen que es traicionera”*.

Tardé un buen tiempo en reconocer la claridad que ellos tienen de esta línea imaginaria que separa estas dos zonas. En otro momento pude aclararlo en una entrevista con un docente jubilado que, ante mi pregunta sobre cómo estaba Copala en ese momento, me relató lo siguiente: *“Estaba dividido. Desde que surgió el movimiento [refiriéndose al MULT] y también desde antes desde que empezó el PRI aquí en Copala, a reinar [...] más o menos en el 80-82, ahí más o menos [...] cuando estuvo un tal difunto Pablo de Tilapa [Pablo Ramírez] cuando empezó [el] PRI aquí en Copala. Estuvieron muchos líderes aquí en Copala que eran priístas y se peleaban con éstos [refiriéndose a la zona baja liderada por el MULT]”* (Juan, San Juan Copala, 18 de octubre de 2008).

La división política se observa en varios aspectos de la vida diaria. En los lugares donde tienen sus tiendas, en las instituciones que ambas organizaciones controlan. Con respecto a esto último una joven me comentó que, en otro momento, *“los de arriba”* no podían bajar a la sala de Salud porque estaba en la zona baja. *“¿Y a la secundaria?”*, le pregunté. *“Sí, a la secundaria sí porque antes el problema no tocaba a los niños. Los momentos de mayor problema nunca eran en clases, por eso en las vacaciones no nos dejaban salir”*. (Sol, San Juan Copala, 18 de noviembre de 2008).

A diferencia de otras comunidades de la región visitadas durante mi estancia, en donde las casas se construyen aisladas y en sus espacios de cultivo, Copala tiene la particularidad de representar un aglomerado de casas alrededor de sus principales instituciones. Se puede pensar en varias líneas de

⁷⁵ Oportunidades es un programa del Gobierno Federal que adjudica una suma de dinero para mujeres con hijos. La contraprestación de dicho programa que articulan la Secretaría de Desarrollo Social, de Educación y de Salud, entre otras, se basan en controles de salud, de rendimiento educativo, de proyectos productivos, entre otras (Fuente: www.sedesol.gob.mx).

análisis. En principio en una falta de planificación o en una planificación centrada en visiones de lo urbano si atendemos que las mismas fueron producto de planes de vivienda del gobierno. Sin embargo lo que a mi manera de ver sobresale en las observaciones de esta particularidad y lo que se vincula a las principales líneas de análisis que sostengo, es que Copala se convirtió en un sitio a custodiar: custodiar el acceso a sus principales instituciones, la Agencia Municipal, la Iglesia, la sala de salud y las escuelas.

Estos ordenamientos del pueblo nos hablan de la idea de centro como totalidad. En él se encuentran las principales instituciones y en él se expresan también las divisiones políticas más amplias de la región. La división política de la región se traduce claramente en la división geográfica de Copala que repercute en los mapas mentales y en las representaciones que las personas expresan del lugar. El “*chilaquiles*” es la metáfora utilizada por Jorge para expresar esta mezcla de visiones y de afiliaciones políticas, esta heterogeneidad que difiere de la homogeneidad del resto de las comunidades.

¿A qué se estaba refiriendo José cuando me comentó esto? Justamente a que Copala representa un microcosmos donde se reflejan las principales disputas políticas en la zona baja. Podríamos pensar que cada una de las comunidades de la zona baja, por el sistema de organización jerárquica que se verá a continuación, se visualiza de manera más homogénea en sus afiliaciones políticas. A diferencia de las mismas, el centro comenzó a poblarse por representaciones de cada comunidad que por el miedo a perder su acceso al centro enviaban a sus familias a construir sus casas.

En San Juan Copala, a medida que se poblaba, se acentuaba la división: la zona baja representada por el MULT, y la zona alta representada por el sector priísta que se reorganizó como UBISORT en 1994. La delimitación espacial se representa muy clara en un mapa de la región: La “zona baja” cuenta con dos carreteras que dan a dos comunidades del MULT, la “alta” cuenta con una carretera que lleva a una comunidad de Sabana del UBISORT. La división imaginaria se traza en la Iglesia que se encuentra en el centro de San Juan Copala.

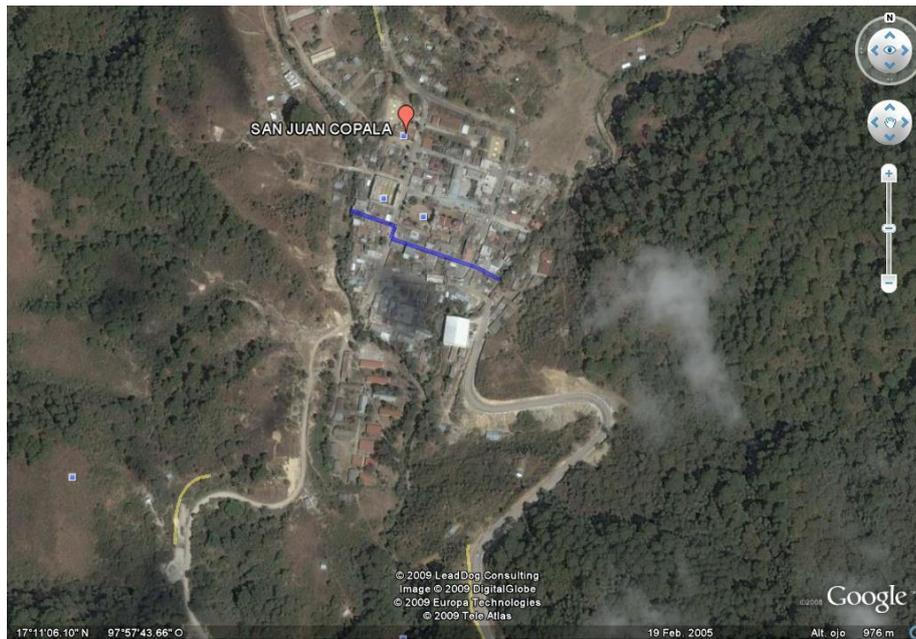


Foto satelital de San Juan Copala 2009⁷⁶

Esta relación de la división de Copala de acuerdo a las afiliaciones políticas colindantes se puede explicar por el hecho mismo de la garantía de acceso. La mayoría de las muertes causadas por el conflicto se dio en el transitar por las rutas, situación que se agrava con el sistema de emboscadas.⁷⁷ Es por esta razón que la división dada por este ordenamiento de “arriba” y “abajo” se vincule con las afiliaciones políticas de las comunidades colindantes. “Tener gente” en las cercanías de las comunidades permite el acceso “despejado” al centro. La línea imaginaria que separa la iglesia es una división que se expresa en cada momento de la vida cotidiana. La gente de “abajo”, sobre todo los líderes, muy rara vez transitan la parte “alta”. Sus tránsitos se limitan al territorio de pocas cuadras que configura “su” espacio.

También Jorge menciona el “*chismerío*”. Según mis observaciones en campo, esto puede relacionarse con la circulación de la información. Las numerosas tiendas contiguas de la calle principal son espacios propicios desde donde esta información circula, son los espacios de encuentro de las personas

⁷⁶ La división que se observa en esta foto fue dibujada por algún usuario de Google Earth durante el 2009. Esta línea es imaginaria y expresa las divisiones políticas de la zona. Fuente: www.googleearth.com.

⁷⁷ En los últimos años la mayoría de las muertes se han causado en la ruta, emboscando el auto de quien pretendían matar pero la consecuencia eran muertes numerosas de todos los que iban en él. Esto es también uno de los quiebres a la “violencia permitida” en tanto morían otros inocentes también. Se verá más adelante el análisis sobre este quiebre.

de las comunidades y por tanto el espacio más estratégico de custodia. Mis conversaciones con la gente surgieron principalmente en las tiendas. Allí entablábamos conversaciones, observando nuestro alrededor y “chismeando” sobre lo que acontecía. La configuración de las tiendas, casi todas sobre la calle principal, la convierten en un espacio estratégico para ello. También nos habla nuevamente de la idea de “centro” y “panóptico” para la necesaria “custodia”. Se custodia al centro en tanto la dominación de un grupo podría significar la negación del acceso de otras comunidades afiliadas al grupo opositor. Los espacios cívico-religiosos⁷⁸ son espacios que pueden perderse si no se custodian y de aquí la necesidad de establecer un contra-poder construyendo otro espacio de organización en la parte baja, una agencia alternativa a la dominante desde donde disputar el poder de manera más cercana.

Las tiendas y los días lunes, cuando se realiza la plaza, se transformaron en espacios claves de mi inserción en el lugar, era ahí donde surgían las principales conversaciones con la gente. Trataba de comprar siempre en diferentes lugares y eso era algo que les llamaba la atención ya que ellos son clientes de ciertos lugares, en base a donde se estructuran sus redes de parentesco. No compran en cualquier lugar, ni a cualquier persona. Las tiendas como los puestos de los días lunes son atendidas por las mujeres quienes, sentadas en las puertas de sus tiendas que se sitúan casi todas alrededor de la Iglesia, tejen en sus telares, observan, conversan y “chismean” con otras. Los hombres pasean en la calle principal, se juntan en las esquinas, conversan y miran. Sus recorridos muy pocas veces pasan esa línea imaginaria de la que hablé anteriormente.

El punto estratégico de la ubicación de estas tiendas nos hablaría de un dispositivo de control de lo que acontece en el centro, sus instituciones y los que las lideran. Como el sistema de representación en la democracia donde, idealmente, los representados vigilan al representante, el ejercicio del poder en lo local se hace más visible. *“Se puede interpretar el ideal del gobierno local como un ideal inspirado en el principio de que el poder es más visible en*

⁷⁸ Con esto me refiero a los espacios de las autoridades de la Agencia Municipal y a las fiestas y eventos religiosos en la Iglesia.

cuanto es más cercano” (Bobbio, 2005:99). Este es el poder visible que las personas en Copala tienen respecto de sus líderes. La mirada de la mujer, la observación de los actos de los líderes, que veremos a continuación, la disponibilidad de las tiendas, el “chisme” como canal de información, mantienen una mirada que, como poder de observación y como un dispositivo de control, recae sobre los líderes haciendo que sus actos no quiebren lo “permitido”. Veremos en los puntos seguidos de qué manera este poder se expresa en sus formas organizativas y a qué me refiero cuando hablo del quiebre de lo “permitido”.

2. Sistema de clanes y liderazgo

2.1. La estructura de clanes, el tabú de los lazos de parentesco.

La organización social de los triquis es patriarcal y su célula es la familia. Tiene como base fundamental la familia extendida en la que se encuentra el jefe del clan, su esposa, la prole y las familias de los hijos varones que cuando se casan, llevan a sus esposas a la casa de su familia. Por lo tanto, son las mujeres las que se trasladan a la casa de la familia del esposo convirtiendo al matrimonio en una de las ceremonias más importantes en la vinculación y construcción de las comunidades.

La red de parentesco establece los principales lazos sociales de los copaltecos. Esta red no sólo incluye a los lazos consanguíneos sino también a todos los parientes rituales que se generan en los diferentes momentos de la vida de los triquis. En el caso del bautismo de un niño, por ejemplo, no sólo el niño y los padres de éste establecerían un lazo de parentesco sino todo el grupo familiar, y estos lazos tienen el mismo peso que los consanguíneos, por ejemplo, para la prohibición del matrimonio.

En la actualidad podemos observar muchos tipos de familias en Copala, desde el aspecto más tradicional que observó Alcaráz en la década de 1970, pasando por situaciones de mujeres con sus hijos que viven en la casa de sus

padres porque su marido se fue a otra ciudad a trabajar o fue asesinado, hasta uniones de hecho entre jóvenes que no tienen para pagar la dote de la novia.⁷⁹

El matrimonio es uno de los momentos más importantes de la vida de los copaltecos. Registré durante mi estancia en campo numerosos testimonios que reflejan la importancia de las alianzas matrimoniales. El rito previo a la consumación del matrimonio es uno de los aspectos más importantes de la cultura triqui que explica no sólo las alianzas entre clanes sino también entre comunidades. *“Antes la persona que iba a pedir a la mujer tenía que ir bien temprano como a las 2 o las 3. Desde esa hora, con ocote, con su aguardiente, tenía que tocar ahí la puerta [...]. Estamos hablando de cuando el muchacho conoce a la muchacha sólo de vista, no es nada [...] entonces después empiezan a dialogar con los papás. Así tiene que ser la primera vez y ya si los papás lo aceptan, la segunda vez ya empieza a juntar a sus familiares y ya va la persona adelante que va a pedir a la muchacha y pues ya se platica un poco más ellos.”* (Julio, audio del diplomado 20/09/2008). Esta plática refiere a la importancia de ver la conveniencia del futuro matrimonio entre los clanes familiares y la búsqueda de lazos de parentesco.

Estos lazos de parentesco reflejan las estructuras organizativas de las comunidades y la vinculación de estas alianzas con las afiliaciones políticas y el posterior conflicto. De ahí que comprender esta estructura se convirtió en una pieza clave durante mi estancia en campo. Cuando comencé a preguntar sobre esta estructura me encontré con el rechazo a hablar de estos temas. Para poner un ejemplo transcribo una conversación con Ramón, un señor de unos setenta años, con el que conversaba a diario.

N: ¿Entonces usted es familiar de Miguel?

Ramón: Sí.

N: ¿Y tiene más familiares que viven por acá?

Ramón: También.

(Yo, creyendo que podía desenredar la madeja de su genealogía, le pregunto)

N: ¿Y quiénes son sus familiares de acá?

Ramón: Todos.

⁷⁹ En una discusión en el espacio de diplomado que participé como tallerista, plantearon que el pago de la novia no significa venta como se hablaba de afuera de ellos. “No, no cualquiera que tenga el dinero la va a venir y la va a comprar. No es que ponen las mujeres en la plaza” (maestra, encuentro del diplomado 20 de septiembre).

N: ¿Cómo todos?

Ramón: Sí. Acá todos somos familias, somos hermanos”.⁸⁰

Una respuesta que manifestó una sutil forma de evadir un tema del que no quería hablar. Esta no fue la única vez que pasó. Lo intenté varias veces obteniendo el mismo resultado. ¿Por qué era tan complejo que alguien me hablara de sus relaciones familiares?

“Estábamos en la radio con el grupo de jóvenes como casi todas las tardes. Allí se encontraban junto conmigo sólo dos de las jóvenes. María, una de ellas, me dice que su padre no es de Copala. Le pregunté de dónde es y me dice que de Yosoyuxi. Mi pregunta pareció sorprenderla pero aún más cuando le pregunté sobre su madre. Ahí inmediatamente miró a los ojos a la otra chica, que yo conocía hacía más tiempo. Le preguntó algo en triqui y Sol respondió también en triqui. En su respuesta dijo AFI [Agencia Federal de Investigación]. Se rieron ambas. Dije: “¿Qué es la AFI?” Me miró y me dijo que era una broma. Cambiaron de tema.” (Encuentro con las jóvenes de la radio, San Juan Copala, 24 de noviembre de 2008).

Estas situaciones permiten descubrir una individualidad que no se construye con el eje en el “yo”, sino que se estructura en base a la red de relaciones que el sujeto encubre/descubre. Si hablan de sus redes, hablan de ellos. El individuo no es una entidad aislada o separada de la unidad familiar, es una configuración en estas redes, por lo que revelar esta identidad es una revelación también de su familia (Avendaño, 1995: 54). Pero, ¿Por qué hablar de sus relaciones de parentesco fue un tabú en mi trabajo de campo? Porque allí residen muchas de las explicaciones que se pretenden desenredar parcialmente a lo largo del capítulo. Y digo “parcialmente” porque ellos saben mejor que nadie “quienes son los triquis”.⁸¹ Aquí reside buena parte de la historia de vida, de construcción de las comunidades y de explicación del conflicto y violencia política.

La evasión de mi pregunta por Ramón descubre esta imposibilidad de hablar de los parentescos. Están en una guerra declarada en donde hablar de quién son parientes los descubre y los deja en una situación de vulnerabilidad, algo así como desnudos. *“Donde hay preocupación de conflictos serios, hay una ley del silencio”* (Greenberg, 1981:210. Traducción mía). Ante la

⁸⁰ Esta entrevista la realicé junto al Dr. Juan Carlos Martínez.

⁸¹ En una charla con un joven de la comunidad, éste me llegó a decir, luego de preguntarme qué hacía allí, lo siguiente: *“Pueden venir a estudiar de cualquier parte pero sólo nosotros vamos a saber qué paso, qué pasa y que va a pasar acá”.* (conversación con Javier, 16/09/08)

indagación, reina el silencio en San Juan Copala. Un silencio que los protege de los “*compromisos*”, del involucramiento en la política, de las “*deudas*” de muertes o “*problemas*” no resueltos, que puedan significar, para quienes se “*descubren*” en sus discursos, una cita con la muerte.

Un abogado triqui que vive en la ciudad de Oaxaca fue muy claro en su explicación sobre los silencios, risas y asociaciones con la policía que primaron en las respuestas a mis preguntas sobre sus lazos de parentesco. Entre risas por mi ingenuidad y aclarándome que sólo me había recibido por mi condición de extranjera, me explicó: “*Antes venían espías de la policía y decían por ejemplo: “Vamos a vacunar” como forma de saber los nombres y por ahí sacar los parentescos. Por eso mi padre nos puso a mí y a todos mis hermanos distintos apellidos. Cualquier problema, nosotros no tenemos nada que ver*” (Entrevista con Antonio, ciudad de Oaxaca, 3 de diciembre de 2008).

“Nada que ver”. Esta frase, recurrente durante mi estancia, resulta una pieza clave de comprensión de las estrategias que se fueron creando para garantizar la vida. Cuando verse involucrado implica un “compromiso” y en este contexto, la posibilidad de morir, el no “descubrir” su identidad significa protección. La unidad de los clanes entre triquis, es tal, que cualquier problema con una persona del clan involucra a todos los pertenecientes al mismo. Un recorrido por su sistema de liderazgos ayudarían a comprender cómo se significa la seguridad y la amenaza entre los triquis.

2.2. Los líderes naturales (shi´a), la protección y la inevitabilidad de la muerte.

“*¡No! Si era líder, yo no vivo*”. Esto me respondió Emilio, un señor de 74 años con el que platicamos en varias ocasiones en su tienda sobre la calle principal, cuando le pregunté si había sido líder de la comunidad. Él vive con su esposa y sus tres nietos, hijos de su hijo mayor que se encuentra trabajando junto con su esposa en Estados Unidos desde hace siete años.

Emilio fue alcalde municipal en la década de los setenta y llegó a Copala treinta y cinco años atrás porque fue mayordomo en varias fiestas. Él es de Sabana, comunidad liderada por el PRI. Su español no es muy claro y nuestras

conversaciones muchas veces requerían de algún nieto para que las tradujera. Esto le traía varios conflictos en la interacción conmigo ya que, según él, el español es de *“gente de razón”* y él no tenía *“palabras bonitas”* para hablarme. Sin embargo, para mí era clave la interacción con él por las funciones que como autoridad había tenido en Copala. Fue a partir de una idea de un joven sobre la narración y grabación de relatos triquis para ser transmitidos en la radio como pude acercarme a interactuar más con él. A partir de pasar horas grabando sus relatos, fui ganando su confianza y ahí él sintió que tenía algo para decirme.

Una tarde, cuando llegué, se encontraba sólo en la tienda. Sacó el libro *“Tinujei: los triquis de Copala”* de Agustín Alcaráz. Como no sabe leer me pidió que le dijera que decía al pie de las numerosas fotos que tenía. Allí vimos una foto de Copala a principios de los setenta. No había casas en la foto, sólo algunas edificaciones. Me contó que él fue alcalde en 1972 cuando estaba de presidente Juan Domingo. Su función era mediar los conflictos por robo y tierras de las comunidades, hablaba con ambas partes.⁸² *“¿Para qué multa?”*⁸³. *[...] ¿De qué sirve si se mata o se castiga al otro?”* y se respondió: *“No, se da consejo”*. Él daba consejos y cuando no se podía resolver por la gravedad, el caso se enviaba a Juxtlahuaca y ellos *“se quedaban tranquilos”*.

Con el tiempo me di cuenta que Emilo tenía una visión del conflicto y formas de arreglar las cosas ahora, que para él no tienen tanta lógica como uno supondría. Sus testimonios, que no pude transcribir textuales por su dificultad con el español, referían a situaciones de incomprensión de la paradoja que él sitúa en la siguiente relación: la escuela y el español no sirvieron para progresar, sino para matarse. Ahora los jóvenes *“son insolentes”* porque se meten en *“política de afuera”*. No comprendía tampoco lo de las armas y adjudica la adquisición de las mismas por la presencia del ejército *“desde los quince andan con el arma”*. La tristeza e incomprensión que observé

⁸² La función de alcalde es de Juez, turnando los asuntos graves al Tribunal de Distrito (Cordero Avendaño de Durand, 1995).

⁸³ En la actualidad las penas por conflictos menores se resuelven por medio de una multa. Se dice que porque llegan de Estados Unidos con dinero las multas se acrecentaron en los últimos años. Un señor me comentó en una ocasión que por “portarse mal” luego de una fiesta en la que fue mayordomo tuvo que pagar una multa de 5000 pesos, sino tenía que ir al “bote” (refiriéndose al cuarto que como prisión funciona en la agencia). Quien no tiene para pagar se lo mete en prisión unos días de acuerdo al delito de lo que se le acusa.

en Emilio en mis reiteradas interacciones nos hablan de una nueva formación de líderes que, según él, ya no tienen los mismos valores que cuando él fue Alcalde. Fue autoridad ya que prefirió “*estar vivo y cuidar la familia*” que ser líder y estar muerto.

La diferencia que los copaltecos hacen entre líder y autoridad radica en un hecho fundamental: la autoridad es una figura dentro del sistema de cargos, analizados por Cristina Velásquez (2000) como la interrelación de unidades políticas y religiosas mesoamericanas y la institución municipal impuesta en la colonia, mientras que el líder natural es una figura central de la cultura organizacional propia de los triquis. Las autoridades son elegidas por los líderes de cada comunidad, como lo vimos en el capítulo I. Sin embargo, los líderes naturales son las autoridades máximas, aquellos que no se renuevan cada año, sino que son los que permanecen durante toda su vida desde que los nombran líderes.⁸⁴

Los líderes son llamados “*líderes naturales*” o “*grandes*” (Alcaraz, 1973; Díaz Sarabia, 2007). “*Shi’a*” en triqui significa “*grande*” (Durand Alcántara, 1998; Parra y Hernández, 1994). Puede haber varios líderes en una sola comunidad. De ellos se espera básicamente la protección de la misma, “*son los que velan por el bienestar del pueblo*” (Julio, 11 de noviembre, Yosoyuxi). Se diferencian de las autoridades en tanto éstas son figuras que como cargos van rotando año tras año y el líder siempre será líder. La relación entre estas dos figuras aparece clara en la conversación con Emilio: la autoridad es un cargo cambiante que dependerá de uno o varios líderes pero que nunca se enfrentará a él. Una decisión que pasa por un plano intermedio de la sociedad, el líder es un rol asignado de autoridad suprema, el rol máximo de una comunidad en el que la decisión es definitiva y su rol es por siempre. Sólo la muerte del mismo puede garantizar el cambio. “*¿Puede haber malos líderes?*” pregunté a Julio en una reunión en Yosoyuxi. Mi pregunta generó risas entre los presentes. “*Por*

⁸⁴ Es amplia la bibliografía sobre los sistemas de cargos en las comunidades indígenas. Yerko Castro Neira (2008) realiza una sistematización sobre las diferentes posturas que, sobre el origen del sistema de cargos en las comunidades indígenas, se construyeron desde la antropología. Algunos postulan el sistema de cargos como una forma que los indígenas encontraron para resistir al dominio colonial sosteniendo el status quo de la comunidad (Wolf, 1957), otros, por el contrario, refuerzan la idea de que el sistema de cargos fue una creación del sistema colonial a fin de extraer riquezas (Harris, 1954 y Cancian, 1990) y, por último el autor postula otro debate que refiere a la interacción de estructuras civiles y religiosas (Chance y Taylor, 1985 y Velásquez, 2000).

algo es líder. El líder no nace, se hace líder”, esa fue la respuesta que con un tono de obviedad me dieron en ese momento. La gente lo hace líder por su capacidad “*de conversar, de convencer, hablar en caso de conflicto, aconsejar a las autoridades*”, agregó Julio. Una joven hablando de este tema me dijo que los líderes es “*gente valiente que cuida por su pueblo*”.

Lo “*natural*” del líder se contradice con esta construcción del liderazgo, con que el líder “*no nace, se hace*”. Sin embargo, es posible pensar que esta noción de “*natural*” se relacione con una forma de diferenciarlo de las figuras de poder del sistema de cargos más vinculados al exterior (agencia municipal y cargos religiosos). A su vez, si hablamos de que es gente “*valiente*”, hablamos de ciertos requisitos para su desempeño y aquí se incorporaría lo “*natural*” como cualidades que se requieren para el desempeño de la protección del pueblo que les es demandado. Sin embargo, podría haber algo más que se vincularía con una explicación de lo no construido: “*Señores naturales*” fue una categoría impuesta por los españoles a aquéllos gobernantes de mucho poder que se asemejaban a los señores feudales de su tiempo medieval y a los familiares cercanos a éstos los nombraron “*principales o nobles*” (Velásquez, 2000: 80).⁸⁵ Aventurando una hipótesis, me atrevería a decir que esta característica que los españoles adjudicaron a los “*señores naturales*”, jefes de linaje y con un poder feudal, podría explicar la situación de los líderes actuales de la zona triqui. Es decir, podríamos pensar que un líder hereda esa posición de acuerdo a la estructura de linaje y clan entre los triquis y la posición de poder de ese linaje. Quizá el líder “*se haga*” pero no cualquiera es líder.⁸⁶

“*Grande*” queda algo más claro en tanto representa la figura central por donde pasan las decisiones en un momento dado dentro de la cultura triqui. Es su “*gran sabiduría*” lo que le da esta posibilidad de tomar decisiones por el resto. Esto nunca fue tenido en cuenta por la administración del Estado,

⁸⁵ Parra y Hernández, citando el trabajo de Martínez Gracida (1883), plantean que en el siglo XIX el jefe de la tribu se elegía conforme a reglas hereditarias que como cacique dictaba sus órdenes a los caciques inferiores. Paralela a esta especie de monarquía triqui, existía el sistema de cargos y el concejo de ancianos (1994: 38-39).

⁸⁶ Este tema no fue abordado durante mi estancia en campo justamente por el tabú de los lazos de parentesco, abordado en el punto anterior. Sin embargo ciertas etnografías utilizadas en este estudio, describen la estructura en linajes y clanes de los triquis, que hoy se presenta algo más difusa. (Véase, Huerta Ríos, 1981 y Alcaráz, 1997). También Parra y Hernández, relacionan la asunción de los liderazgos con la posición económica privilegiada de ciertos triquis, que los hacía valientes por su adquisición y posesión de armas y por la movilidad de recursos para sus barrios. (1994:97).

teniendo como consecuencias claras el no respeto a muchos de los pactos de paz que se han firmado en la zona. Una vez, Juan me explicó *“Los acuerdos de paz del gobierno no se respetaron porque los firmaron autoridades, no lo líderes, que son los principales”* (Juan, San Juan Copala, 22 de octubre de 2008).⁸⁷

Nuevamente aparece esta clara distinción que Emilio me relató esa tarde. Él eligió ser autoridad y no líder porque prefirió quedar vivo para cuidar a su familia. Los líderes no temen, se entregan a la seguridad de su pueblo y son la figura más respetada en tanto es la máxima autoridad legitimada por ellos. De la decisión del líder pasa su seguridad en todos los sentidos. Lo incuestionable de su figura se expresa en que no puedan identificar un mal líder. Los líderes son siempre buenos, por algo la gente lo buscó para su protección. Él se deberá a ella aunque esto le signifique la muerte a cargo de otro bando opositor.

Timoteo, líder principal de Yosoyuxi, me comentó que el problema de los líderes de la zona triqui fue el haberse involucrado con los partidos políticos. *“Se creen que es agarrar dinero de los pinches partidos y ya está. No mano! con los pinches partidos no hay que seguir negociando”* (Conversación con Timoteo, Yosoyuxi, 11 de noviembre de 2008). Estos son los nuevos líderes de los que me habló Emilio. Aquéllos que se relacionaron con los partidos políticos y se han vuelto *“insolentes”*, como vimos en el capítulo I.

Ser líder es sinónimo de muerte para muchos en San Juan Copala. Implica la construcción de una predisposición a morir, de un *habitus* en donde prima el poder y, por ende, la exposición al peligro. Esta situación se agravó, como se vio en el capítulo I, con la formación de las organizaciones independientes y partidistas a partir de la década de 1970, generando un campo social y político permeado por el poder, la venganza y la muerte, que requieren de configuraciones de nuevos *habitus*. Como plantea Bourdieu (2002), la estructura permea subjetividades que se adaptan o no a las reglas del campo a fin de obtener la mayor parte del capital en juego. Emilio sabía que

⁸⁷ En un informe periodístico del periódico La jornada, del 25 de mayo de 1995, el UBISORT manifiesta su rechazo a suscribir un convenio de pacificación firmado el 15 de mayo por el MULT. Luego de esta declaración el 20 de mayo hubo dos muertos del MULT.

si la gente lo hacía líder podría morir. Timoteo lo sabe por las constantes amenazas que recibe “*Si tienen que poner una bomba en mi casa, que la pongan. Será momento de morir*”. Cuando murió su hijo de 19 años en una emboscada en noviembre de 2005, él supo que lo emboscaron creyendo que él iba en ese auto. Según su lógica, no era su hora.

Cuando las dinámicas políticas cambian, el campo político se reconfigura a la par de esas dinámicas mayores y los requerimientos de los jugadores son otros. Podemos pensar aquí que lo *natural*, como analicé arriba, se expresa en estas cualidades que deben emerger en ese contexto específico. Por eso, no cualquiera puede ser líder. El desempeño que Timoteo tiene en Yosoyuxi es como el de padre de todos los niños y controlador de las instituciones. La gente lo saluda siempre, le obsequia con dinero por algún favor que les haga, los niños en los actos escolares actúan para él, los maestros en la escuela dejan de hacer sus quehaceres cuando lo ven en la puerta. Muchos hombres lo cuidan, lo protegen.

El poder encarnizado en la figura del líder es central en momentos donde una amenaza puede destruir la integridad de la comunidad, su legitimidad y la correspondencia a este poder es claro en sus movimientos. En un momento donde la seguridad se presenta débil, en donde el campo está signado por la violencia, su figura y sus acciones son centrales para garantizarla. El poder les es demostrado y otorgado en tanto el derecho a la seguridad esté garantizado.

Ahora bien, ¿Cómo se representa este poder?; ¿Qué acciones permiten ver lo simbólico en la construcción de estos líderes y a su legitimidad como tales? Me interesa relacionar estas funciones con las observaciones en San Juan Copala sobre los movimientos de los líderes. Pero también, la manera en que estos líderes se convierten, son custodiados y controlados por la propia población. Su poder tiene un límite y como vimos, podemos pensar que el mismo se expresa en el control de la población hacia ellos en momentos donde éstos se concentran en San Juan Copala.

2.3. Los líderes naturales (*shi'a*). El poder de su presencia en el centro (*Chuma'a*).

La presencia de los líderes en el centro es fundamental para garantizar y demostrar su poder y protección. Su poder en términos de acceso en momentos claves de San Juan Copala, como pueden ser los días de mercado y fiestas. La protección se simboliza en su acompañamiento: baja con las personas de su comunidad, garantizando la protección de las mismas a través de su presencia. Allí también se realizan los acuerdos entre los mismos y se realizan encuentros con las autoridades y los mayordomos.

Durante el mes de octubre de 2008, las cuestiones más simbólicas de los liderazgos comenzaron a hacerse más visibles en San Juan Copala. La razón de esta situación puede explicarse a partir de la llegada de dos líderes de la UBISORT, organización vinculada al Partido Revolucionario Institucional, llamados por el propio partido. Ambos estaban en Estados Unidos y no estuvieron en el momento de mayor conflicto en San Juan Copala. El motivo de su presencia era, según comentarios que me hicieron algunas personas de la comunidad, reorganizar la fuerza que el PRI había perdido a raíz de la constitución del Municipio Autónomo y volver a llamar a elecciones en diciembre de 2008 para el cambio de autoridades en San Juan Copala. Con su triunfo garantizarían una base importante de electores para las elecciones federales a realizarse en julio de 2009 y la garantía de la presencia de las urnas en el lugar. La autonomía representaba una amenaza a esta posibilidad en tanto el primer punto que se sostenía en la declaración de la autonomía era la no vinculación con los partidos políticos por ser identificados por "*los autónomos*", como el principal factor de violencia en la zona.

En San Juan Copala, como centro económico, se realiza la plaza todos los días lunes. Este día bajan mujeres y hombres de todas las comunidades que actualmente se encuentran dentro de la alianza del municipio autónomo. Allí, junto con las personas de las comunidades, también bajan sus líderes. El siguiente relato refiere a la observación de los movimientos de un líder de la comunidad de Yosoyuxi (comunidad que lidera el MULT-I) y del actual

presidente municipal que pertenece a Guadalupe Tilapa (comunidad disidente de la UBISORT). Estas dos comunidades son las más grandes en términos de población en la zona. Yosoyuxi fue cuna del MULT y Guadalupe Tilapa ha sido históricamente priísta hasta que en 2005 deciden retirar su afiliación a este partido y aliarse con el MULT-I para la conformación del actual municipio autónomo.⁸⁸

Los días de plaza siempre me entusiasmaron. Era mi posibilidad de ver y conversar con otras personas de otras comunidades. Son días de encuentro también para ellos. Timoteo es uno de los líderes más reconocidos de la comunidad de Yosoyuxi. Ese día de plaza bajó en un auto. Él va en el medio entre tres hombres en el asiento trasero. Atrás lo sigue otro auto. Pasaron por la calle principal hasta la casa de Luis de la parte baja de San Juan Copala. Los hombres que lo rodean estaban armados.

Fui al rato por el pozole de todos los lunes. Lo hacía Ramona, la hermana soltera mayor de la familia que más me acogió en la comunidad. Me quedé un rato sentada en la mesa estratégicamente ubicada en la conclusión de la calle principal donde se instalan los pocos puestos de la plaza.

“El día de mercado es un día donde Copala se viste de rojo. Todos pasean, compran, miran y conversan en la calle principal alrededor de la iglesia. Ese día también hay misa por lo que las personas entran y salen de la iglesia. La cantidad de huipiles hacen de ese día todo un espectáculo de coloridos. Son las mujeres las que se obsequian, venden y compran. Los hombres las acompañan a poner sus pequeños puestos, luego se reúnen con otros, conversan entre ellos en las esquinas y beben alcohol. En algunos momentos todos damos un salto por alguna pelea de la veintena de perros que se pasean y pelean por las calles en busca de comida.”⁸⁹

Vi a lo lejos venir al presidente municipal. Venía acompañado de cuatro personas armadas que caminaban detrás de él con sus chaquetas camufladas y sus armas. Se quedó conversando con otro hombre y luego siguió caminando. Iba saludando a todos. Cuando

⁸⁸ Desde antaño la región triqui se encontraba dividida por unidades enemigas independientes. Como vimos, para 1970, Guadalupe Tilapa y Yosoyuxi eran las más grandes en población y encabezaban los grupos opositores. Los aliados a cada una se consideraban enemigos irreconciliables (Parra y Hernández, 1994: 67). Estas unidades enemigas por 1970 establecen sus alianzas políticas diferentes.

⁸⁹ La presencia de los perros también tiene que ver con la seguridad. Un día estábamos con una joven sentadas en la puerta del anterior edificio del mercado y en esos diez minutos vimos varias peleas de perros. Aproveché para preguntarle por qué en San Juan Copala había tanta cantidad de perros. Me dijo que los perros los cuidaban. Si los perros ladraban mucho podía ser que haya gente en los montes queriendo atacar. Ahí comprendí por qué cuando escuchaba ladridos en la noche inmediatamente se sentían disparos.

pasaba todos lo saludaban. Entra a la tienda de Salvador, que es una tienda-bar donde los hombres toman sus cervezas por las tardes y conversan. Hay otras tiendas en Copala, pero cada líder recurre a una diferente. En este caso, la tienda de Salvador era convocante sólo a los que se encontraban liderando el Municipio en ese momento.

Al rato ocurrió algo similar pero del otro lado. Desde la parte más baja de Copala (antiguamente representado por el MULT y hoy vinculado al MULT-I) caminaban Timoteo y alrededor de cinco personas que lo seguían. Él iba en el medio. Los otros hombres lo seguían, caminaban como rodeándolo pero siempre un paso más atrás que él. Todos portaban sus armas y algunos también traían sus chalecos militares camuflados. Pasó por donde me encontraba y se paró para saludarme. Timoteo pidió permiso para pasar y continuó. Toda la gente levantaba la mirada a su paso, él asentía con la cabeza. Su paso era tranquilo, casi de desfile. Entró a la misma tienda donde se encontraba el presidente municipal. Allí se saludaron y se sentaron. Los hombres que los acompañaban quedaron afuera y observaban alrededor sin interacción entre ellos sosteniendo sus armas entre medio de las piernas.” (Extracto diario de campo, San Juan Copala, 27 de octubre de 2008).

Aparecen en este fragmento algunos indicadores de lo simbólico en el poder de los líderes en el centro. La seguridad de la que hablamos con anterioridad, como una de las funciones principales de los líderes y una expectativa de la comunidad hacia los mismos, se representa en este fragmento como una acción que se visualiza en los momentos más importantes de las comunidades como lo es el día de plaza en San Juan Copala. En el relato se puede observar que estos días no son sólo de intercambio económico sino espacios donde lo simbólico del poder se pone de manifiesto principalmente por el poder de acceso o no a este centro.⁹⁰ La gente que tiene permitido el mismo pertenece a aquellas comunidades de las cuales sus líderes establecieron alianzas en la actualidad. La presencia de éstos los días de mercado puede deberse a varias cuestiones: en primer lugar es un momento importante de toma de decisiones y de encuentro entre líderes y en segundo lugar es un espacio donde pueden legitimar su presencia como líderes que controlan el centro de la región. Bourdieu (2007), plantea que el *habitus* que se construye a partir de un campo dado, es a la vez un sistema de esquemas de producción de prácticas y un sistema de percepción y apreciación de esas prácticas. Lo que se expresa en estas imágenes, sobre el poder de los líderes,

⁹⁰ Tomo de Pierre Bourdieu la noción de espacio, quien la presenta como un conjunto de posiciones distintas y co-existentes, externas unas de otras, definidas en relación de proximidad, de vecindad, de alejamiento y de orden vertical. (2002:16).

es justamente la interrelación de estos sistemas que expresan la posición social en la cual se han construido (Ibid: 134).

Esta posición social diferenciada se representa en el día de la plaza como en otros importantes socialmente: la gente que rodea al líder lo diferencia del resto inmediatamente. Un líder nunca está solo, siempre tiene personas que lo custodian, que caminan a su lado pero siempre detrás de él. Esta expresión espacial de cómo se ordenan sus “desfiles” permite ver el poder que ejerce sobre los otros. La custodia del líder es esencial: él representa al grande de la comunidad, por donde pasan las decisiones, por donde pasa también la seguridad. Cuando el líder pasa las personas lo saludan y viene luego una mirada hacia dónde se dirige, qué hace, con quién se reúne. Saber esto es esencial para tener el control de sus acciones ya que las mismas representan decisiones de las que sus vidas serán objeto. Recuerdo que algunas veces cuando algún líder me mandaba a llamar para consultarme algo, para saber cómo me encontraba en Copala o me solicitaba alguna noticia del periódico por Internet, la gente inmediatamente me preguntaba qué hablé con él, para qué me había llamado y qué me había dicho. Tener acceso a esta información se convierte en algo crucial para ellos: de las acciones de los líderes depende su vida y la seguridad de la comunidad en momentos como octubre en donde ésta parecía desequilibrarse.

Esto último se debe a que la presencia de estos líderes y la demostración de su poder comenzaron a hacerse más visibles durante esos meses, cuestión que se relaciona también con la tensión que se empezó a vivir a partir de la llegada de dos líderes opositores al pacto actual. Esto agudizó las cuestiones de los liderazgos y sus despliegues de prácticas sociales en Copala. Posiblemente esto se deba al miedo a perder este espacio, pero también una respuesta a la incertidumbre que la situación de inestabilidad generó entre la gente a partir de octubre. El despliegue de la seguridad es fundamental en la comunidad. La única crítica que alguien me dijo una vez respecto de un líder de otra comunidad fue su no presencia en la misma lo que llevó a la deslegitimidad como líder. Si a San Juan Copala, el día de plaza van las personas de otras comunidades que vaya el líder con su policía comunitaria, como la llaman, sería central para garantizar esta seguridad.

2.4. La asunción de los liderazgos de clanes, la asunción del deber de proteger y la construcción de un nuevo “habitus”.

Como se planteó en el punto dos de este capítulo, la organización de los triquis es en base a la estructura de clanes. Cada uno de estos grupos se articula con otros por medio de lazos de parentescos sanguíneos y rituales que complejizan la estructura organizacional en redes más amplias. En el caso de los clanes y por la estructura patriarcal de la misma, los hijos varones más grandes de la familia se convierten en herederos no sólo de las propiedades de la familia, sino de las funciones del líder del clan. Es bien común escuchar en San Juan Copala sobre padres que se van a trabajar a otras ciudades con el hijo mayor, dejando a los otros a cargo de algún familiar. También ver cómo los padres andan continuamente con su hijo mayor a todos los lugares donde vayan. Esto liderazgos de clan se diferencian de los líderes naturales, en tanto los mismos son por sobre encima de los clanes, es el “grande” de la comunidad en su conjunto. A continuación se analizará una asunción de liderazgos del hijo mayor del clan a la muerte de su padre realizado a partir de relatos del diario de campo.

A los cinco días de mi estancia en campo en San Juan Copala fallece Raúl, el padre de Fernando, un joven que había encontrado en varias oportunidades durante los días anteriores. En esos encuentros me había contado sobre su padre enfermo quien se encontraba internado en Juxtlahuaca y al que iba a ver todos los días. Habían llegado juntos de Estados Unidos donde trabajaban desde hacía siete años. Él es un joven de 21 años, el hijo varón más grande la familia. Raúl, de unos sesenta años también es el mayor de sus hermanos. Raúl llegó de Estados Unidos con un problema en su estómago producto del alcoholismo que sufría. Cuando se enfermó en Estados Unidos, su hijo decidió traerlo a San Juan Copala donde lo internaron en una clínica de Juxtlahuaca.

Me enteré de su muerte un lunes a la noche. Pensé en ir a darle mi pésame por la muerte de su padre al día siguiente. El día martes desperté muy temprano con la música de la banda que sonaba no muy lejos de mi casa. Sabía que estarían velando a Raúl pero no podía relacionar la música “alegre” de la banda y los estruendos de la pirotecnia con este evento. Supuse que se trataba de alguna fiesta en la Iglesia así que me dirigí hacia allá. Al llegar me di cuenta que la música provenía de la casa de Fernando. Varios músicos y un grupo de hombres se encontraban afuera bebiendo cerveza. Algunos estaban muy ebrios ya. Le pregunté con una seña al presidente municipal si podía pasar. Asintió con su cabeza así que procedí a saludar a

todos. En la pequeña casa había mujeres bailando y bebiendo. Allí se encontraba el cajón donde estaba Raúl vestido con sus ropas, su sombrero y machete. Dentro del cajón había cigarrillos, dinero y flores. Las mujeres bebían, bailaban, le tiraban cerveza alrededor del cajón y acomodaban las veladoras. Le hablaban, le gritaban, se reían y lloraban con gritos de dolor. Me hablaban en su lengua llorando y hacían que toque su pecho con mis manos como para poder comprender el dolor que sentían. Cuando entré, Fernando se acerca a su padre y le habla. Alguien me comentó que me estaba presentando.

Fernando estaba con un arma. Durante el velorio y entierro como en los días que siguieron, estuvo con su arma colgada. Apenas podía caminar y hablar, se encontraba muy ebrio. Estaba pendiente que todo saliera bien: que los que se acercaban tuvieran su plato de comida, su cerveza o refresco. La sensación en ese momento, sin comprender de qué se trataba la muerte y el duelo entre los triquis, fue la de participar en una fiesta con un clima catártico de risas y llantos seguidos de risas y bailes.

“Es que nos vamos de viaje al más allá”, alguien me dijo varios días después. Agustín Alcaráz lo asevera de la misma manera: “da la impresión más que nada de una fiesta de despedida, a la que asiste el muerto, como lo haría en vida” (1997: 228). Ese día por la tarde se lo enterró con su maleta donde van sus pertenencias luego de parar la procesión del entierro en varios puntos principales en San Juan Copala y en la Iglesia.

A partir de la muerte de su padre, Fernando estuvo bebiendo cerveza todos los días. Me invitó cada vez que me vio y hasta quiso entregarme dinero en agradecimiento por mi presencia en la despedida de su padre. Casi siempre portaba su arma y se rodeaba y conversaba con otros hombres de la comunidad. Le pregunté a Roberto, otro joven, sobre esta situación. Me dijo que cuando algún familiar muere “está permitido” tomar alcohol durante el tiempo en que se duela la pérdida del ser querido. Una joven me respondió que son casos de muertes rápidas como puede ser un asesinato. Este no el caso de la muerte del padre de Fernando, sin embargo hay algunas cuestiones que se relacionan y que hablan de las responsabilidades que estaba asumiendo Fernando luego de la muerte de su padre.

Raúl, al igual que Fernando, era el hermano mayor de la familia. Según la estructura patriarcal de los triquis Fernando estaría asumiendo el liderazgo y la protección del clan, un nuevo *habitus* en la estructura de disposiciones del clan y de la comunidad. La casa de esta familia, a la que en reiteradas oportunidades fui invitada, es el espacio de encuentro de esta familia

extendida. Allí asisten los familiares consanguíneos de Raúl. Dada esta estructura familiar, el hecho de que Fernando portara un arma a partir de la muerte de su padre expresa varias cuestiones.

Por un lado se puede suponer que estaría preparado para la defensa de la familia, siendo éste uno de los principales roles del jefe del clan/linaje. Algunos testimonios me afirmaron que el hecho de portar un arma a veces tiene que ver con una cuestión de seguridad pero otras veces con quienes “deben o le deben”. Hablaban de muertes. El liderazgo del clan se asume de manera directa. Habrá una expectativa de la familia: la seguridad para el desarrollo de la misma. Él deberá ser quién continúe con las prácticas de su padre: brindar esa seguridad y hacer justicia en caso de deudas de muertes dentro de la familia. El hecho de beber alcohol durante ese tiempo “permitido” y el de portar su arma, no son casuales en este sentido. Es un proceso de transformación por el cual a Fernando lo prepararon en su vida, un rol aprehendido. Pero asumirlo tiene sus costos y en este sentido el alcohol podría formar parte del duelo necesario, como así también una forma de poder realizar sin tanto peso este cambio.

Algo más en este relato nos habla de la asunción del liderazgo de Fernando y es el hecho de rodearse con otros hombres de la comunidad. Podría pensarse que Fernando, al pasar a ser el jefe de esa familia, se estaría convirtiendo en un ser legitimado en la comunidad, un hombre con autoridad quién deberá asumir una serie de responsabilidades como por ejemplo la venganza y/o la defensa de amenazas en caso de deudas de muertes en la familia.

3. La venganza como “violencia permitida”.

3.1. El derecho/obligación de matar al agresor. El equilibrio.

La venganza es una de las cuestiones que aparecían en sus testimonios cuando hablaban sobre el conflicto que se vivenció en San Juan Copala en el 2006, con el que daré fin a este capítulo. No me resultó fácil comprender esto en un comienzo porque tampoco me hablaban específicamente de venganza,

sino de una forma que adquirió la violencia durante la agudización del conflicto que llevó a la muerte de quien *“no tiene nada que ver”*. ¿Nada que ver con qué?, me pregunté tiempo después de registrar algunos testimonios.

“Nada que ver” con la forma en que ellos han resuelto sus problemas históricamente, con un sistema de *“violencia permitida”*, es decir, de vengar la muerte del familiar que han matado. Entre los triquis, la muerte del agresor ha sido sostenida como una forma de culminar con los conflictos (Durand, 1995). Si alguien mata a otra persona, la familia mata al que mató y allí se cierra el círculo. La forma en que se resolvía esto, con anterioridad al desequilibrio de este sistema por la agudización del conflicto entre grupos, funcionaba con el consentimiento de la comunidad. Las asambleas de justicia lo legitimaban.

El abogado triqui que visité en la ciudad de Oaxaca, lo expuso de la siguiente manera: *“Cuando el sistema de justicia funcionaba mediante asambleas conformadas por el consejo de ancianos y por los mayordomos, en caso de homicidio y para parar con la venganza, si se descubría quién fue el asesino se mataba a quien mató y ya está”* (Entrevista a Antonio, 3 de diciembre de 2008). Según Antonio, fue la falta de justicia por parte del Estado y los conflictos actuales lo que llevaron a no poder cortar este sistema y a desequilibrarlo, de manera tal que hoy no pueden parar con las muertes y con la venganza de las mismas: *“los conflictos políticos han enredado esta cuestión”*.

Kimberly Theidon (2004), en su trabajo sobre el conflicto armado en Perú y la política de reconciliación, argumenta sobre esta suerte de *“violencia permitida”* que operaba entre las comunidades, en donde los conflictos y las peleas, generaban una suerte de *“equilibrio social”*. Fue la presencia de la guerrilla Sendero Luminoso y al ejército peruano lo que llevó al recrudecimiento de un conflicto que alteró sus visiones de justicia y esta violencia así *“permitida”* superó los límites tolerados. En otro trabajo sobre la mixteca de la costa, Veronique Flanet, plantea la violencia de las comunidades de esta manera: *“se trata de vengar ojo por ojo; es la ley de Talión; hay que vengar con las propias manos para que haya reparación [...] Se teme la cárcel por que la justicia local tiene poco valor punitivo, en particular para los indígenas. Esa justicia es ajena al grupo indígena”* (1977: 127).

Comparto la idea de que esa justicia es ajena al grupo indígena, pero tampoco la venganza forma parte de la misma. Trato de sostener en este trabajo que, si bien en sus testimonios expresan la reparación a partir de la muerte del “enemigo”, la misma es el resultado de una configuración de elementos que posibilitaron que esta “reparación” generara una suerte de equilibrio como puede ser dar muerte al agresor por el miedo a la propia muerte. Y esta situación no puede explicarse sin el contexto de violencia, que reconstruí en el capítulo I, del que fueron objeto y en el cual configuraron sus visiones y acciones. Sin embargo y como veremos, estas dinámicas fueron cambiando y la “violencia permitida, naturalizada y legitimada” llegó a límites no permitidos, convirtiéndose en una violencia que sobrepasó la esperada. Una violencia que se empezó a sentir como injusta y desgarradora.

Veamos un extracto de una entrevista a Juan, un docente jubilado, en donde la necesidad de terminar con el enemigo fue una de las posibles y legítimas soluciones de una agresión que sufrió con un machete cuando estaban con un señor tomando aguardiente. El hombre lo acusó de que quiso entrar en su casa y lo macheteó en la cara con la intención de matarlo pero Juan pudo escapar hasta llegar a otra comunidad donde lo reconocieron como el maestro y lo ayudaron.

“¡Hijole!, ¡Que cosa hicieron al maestro! ¿Ya ve? Estos son malos’ [...] y esa gente me cargaron, me levantaron, me llevaron a la escuela. Y tempranito ya se juntaron muchísima gente ahí. Entonces alguien me dice ‘Voy a traer a ese chavo y lo matamos ahorita’ y digo: ‘No, no hagan eso. Estoy vivo, no estoy muerto. Si estuviera muerto hagan lo que quieran, pero como estoy vivo, no hagan eso’, ‘Pero de todos modos vamos a traerlo’. Y eran como las cinco, tempranito cuando se fueron y llegaron a la casa de ese señor, lo rodearon pues. ¡Fueron armados todos! Lo agarraron y cuando lo trajeron les digo: ‘aflójnle, estoy vivo, estoy vivo’. Pero ya estaban todos que.... [Ríe]. Lo metieron preso [...] Y todavía que se enteró mi hermano y se encabronó y que lo quería matar a ese señor también. Le dije: ‘¡No! ¡No hagas eso! Yo no estoy muerto. Si estuviera muerto puedes hacer lo que tú quieras, pero estoy vivo así que no lo hagas’ y él ya lo quería matar al chavo ese. Como lo traían amarrado, ‘aquí ahorita lo mato’ y lo defendí otra vez”. (Juan, 18 de octubre de 2008)

En este fragmento se reflejan varias cuestiones. Por un lado, la decisión de no vengar la agresión aparece como un acto de bondad de su parte ya que aún se encontraba vivo. La repetición de su voluntad podría reflejar que fue una

intención de diferenciarse de cualquier otra persona en esa situación, una decisión extraordinaria.

Esta decisión fue respetada por el resto, sin embargo queda claro en el relato que la vida de este sujeto corrió por la voluntad de Juan más que por la de los otros. Por otro lado, se observa la legitimidad del homicidio como un derecho atribuido en caso de querer hacer justicia. La culpa del señor fue clara en tanto las lesiones se evidencian hoy en Juan, también la intención de matarlo si es que éste no escapaba. El contexto de alcohol no aparece como un aspecto en que pudieran apoyarse, sino que justamente y esto se comprueba en otros relatos, agrava aún más la cuestión. Una joven que me contaba sobre un accidente en el cual un joven atropelló a una señora porque estaba ebrio, me comentó: *“Es que si toma es peor porque él no debería tomar y subirse a un auto”*. Para los triquis el estado de ebriedad es un claro agravante de esa situación.

Aparece algo bien claro en el relato y esto se refiere a su condición de estar vivo y a la posible afirmación de que si la agresión hubiese significado su muerte, ese hombre no viviría y ahí Juan, de alguna forma, legitima esto. Posiblemente su decisión de que quede vivo no fue por un gesto de bondad ya que entre otras cosas que surgieron sobre este relato en la entrevista aparece un sentido injusticia de alguien que no dudó en matarlo. Podría pensarse, por el contrario, que si él sigue vivo, luego de que la gente o su hermano lo asesinen, *deberá* su muerte para los familiares del agresor. Ahí hubiese comenzado para Juan el ciclo de la venganza y de las deudas de muertes.

3.2. El sinfín de la venganza. “Si somos todos hijos de Dios. ¿Por qué nos matamos entre hermanos?”⁹¹

“¿Alguna vez te mataron un familiar? Imagínate que te maten a un hijo, ¿Podrías vivir tranquila?” Quedé perpleja ante esta pregunta. ¿A qué se refería Sol, una joven de la radio, cuándo hablando de venganza me preguntó esto? Seguramente me quiso poner en una situación que acertadamente sospeché

⁹¹ Conversación con Ramón, 26 de octubre de 2008.

que no he vivido. Quizás me quiso decir, por esta misma razón, que yo no puedo sentir lo que ella siente con la muerte de sus dos amigas y compañeras de la radio asesinadas en una emboscada en abril de 2008, poco tiempo antes de comenzar mi trabajo en campo.⁹²

El primero que me habló de deudas fue Luis. Él carga su arma por una deuda. No es el único en Copala que carga un arma en relación a alguna deuda de muerte y aunque esto no haya sido algo de lo que me hablaron directamente lo plantearé como parte de los indicadores de esta relación descubiertas en mi trabajo de investigación. A Luis, le mataron un hijo de 22 años en 2007, mientras se encontraba en la ciudad de Juxtlahuaca. Hablé de deudas y mostró su arma en una conversación sobre el conflicto de 2006, donde según él, el MULT “se portó muy mal” ya que mataron a gente “que no tenía nada que ver. ¿Qué va a deber un niño o gente de afuera si están sin armas?”.⁹³

Con Juan pudimos hablar de las deudas de muerte, sobre el por qué se hablaba de que parte del problema de conflicto del 2006 es que habían matado a aquellos que no deben nada. Me respondió lo siguiente: “*La deuda es cuando uno mata a alguien. Ese otro “debe”: tiene el derecho de vengar la muerte de su familia. Si no tiene el valor de matarlo, puede pagar a otro para que lo haga. Eso es hacer justicia*” (Conversación con Juan, 26 de noviembre de 2008).

“*Hacer justicia*” matando al que mató a un familiar es una forma que hasta un momento de la historia de la región equilibraba el sentido de justicia. La misma muerte, como me lo explicó el abogado triqui, es una forma de terminar con la cadena de venganza. Un “ojo por ojo” equilibrado que, sin querer caer en una postura esencialista, los relatos nos muestran. Sin embargo, la agudización de los conflictos y los cambios de las modalidades de asesinatos han llevado a que este sistema se desequilibrara y que ya no sientan que exista justicia y “tranquilidad” con la muerte del enemigo, como planteó la joven, ni por parte de su propio sistema, ni por parte del Estado. El

⁹² El 7 de abril de 2008 fueron asesinadas a tiros en una emboscada cerca del paraje Joya del Mamey (cercano a Putla, región liderada por el MULT) Felicitas Martínez, de 22 años, y Teresa Bautista, de 24, reporteras de Radio Copala, “*La Voz que Rompe el Silencio*”, medio de corte comunitario que transmite desde enero de 2008 como parte del proyecto del Municipio Autónomo. Este suceso será trabajado con mayor profundidad en el capítulo III.

⁹³ Esto se verá al finalizar el capítulo en la reconstrucción del conflicto.

Estado en cierto sentido, si es que aplica su sistema de justicia en estos casos, los meterá preso una vez que pruebe el daño por medio de una investigación. Pareciera que para los triquis esto no es justicia, sino la salvación del enemigo.

Cuando la justicia estatal hace lo suyo en estos casos, muchas veces las organizaciones políticas opositoras pagan la fianza de los que están adentro para que queden libres para poder matarlos. Esto me lo dijo Rosa, de unos treinta años de edad, mientras me comentaba por qué a su marido, acusado de dos homicidios, lo habían llevado, con ayuda de la organización priísta a la que pertenecía, a la cárcel de Oaxaca donde lo iba a ver una vez al mes. *“Lo llevaron a Oaxaca para que los de allá [MULT] no lo saquen y lo maten luego. Porque eso hacen”* (Rosa, 25 de noviembre de 2008).

Pregunté en otra ocasión a Emilio, el señor que veía casi siempre en la tienda, de qué manera él pensaba que no se pudiera parar con el conflicto de la región. Me respondió que *“cuando matan a mi papá entonces yo crezco y mato al otro y así”* (Emilio, 6 de octubre de 2008). Esto se vincula con el caso de Fernando de algunos puntos anteriores, donde se puede observar las cuestiones más simbólicas y el peso de las armas en la asunción de las jefaturas de clanes. También nos muestra el traspaso de estas obligaciones para garantizar la seguridad y el equilibrio. Pero también nos demuestra de qué manera la violencia estructura las relaciones sociales (Parra y Hernández, 2004), en otras palabras, cómo la guerra normaliza las relaciones sociales (Hardt y Negri, 2004). Pero todo sistema tiene su desequilibrio. Veremos de qué manera esta suerte de “equilibrio bélico” normalizado, se rompe con los mayores enfrentamientos de los últimos años. Enfrentamiento que llevó a uno de los cambios más recientes de las dinámicas políticas de la región: la declaración de autonomía.

4. El quiebre de la “violencia permitida”. Las consecuencias del conflicto armado en San Juan Copala.

Mis primeros acercamientos durante el trabajo de campo fueron con los jóvenes de San Juan Copala quienes me hablaron en repetidas circunstancias

de la situación de conflicto armado en la zona. Mi inserción en la Radio Comunitaria *“La voz que rompe el silencio”*, a cargo de un grupo de jóvenes que sufrieron la muerte de dos compañeras en el mes de abril de 2008, me dio la posibilidad de registrar estos primeros testimonios que reflejaban la angustia vivida de un periodo de recrudecimiento del conflicto que ubicaban entre los años 2005 y 2006 sin exactitud de fechas ni sucesos, donde Copala se convirtió en un foco de balaceras que se cobró la vida de varias personas, entre ellos un joven de quince años el 23 de mayo de 2006.⁹⁴ Este suceso fue un quiebre en la violencia de los años anteriores. Esta vez, todos se estaban convirtiendo en el blanco de un conflicto que según algunos testimonios *“era matar por matar nomás”*.

Fueron estos registros sumamente relevantes al momento de redefinir mi trabajo de campo. Testimonios que reflejaban la angustia, la impotencia y el desconcierto de muchos. La violencia sufrida superó “lo permitido” en el enfrentamiento armado. La muerte de este joven en el mes de mayo de 2006, en el mismo lugar donde realizaba mis primeras pláticas con estos jóvenes y donde la puerta de aluminio aún testimonia los disparos que acabaron con su vida, rompió con los códigos de la violencia en la zona. Fue para muchos un momento crucial y de quiebre de esta guerra que ya estaba perdiendo “los límites”.

Esta situación llevó a los *“autónomos”* al poder en enero de 2007.⁹⁵ Este nuevo grupo surgió por la alianza entre disidentes de los dos grupos políticos de la zona, la UBISORT y el MULT. También llevó al cierre de carreteras de las dos comunidades controladas por el MULT, dejando a San Juan Copala con una sola vía de acceso. Muchas familias pertenecientes al MULT abandonaron sus casas por su vinculación al conflicto y por no querer vivir en esta situación y se fueron a vivir a las comunidades controladas por el MULT, otros partieron a trabajar a otras ciudades. Alrededor de veinte casas quedaron deshabitadas en la zona baja de San Juan Copala (zona vinculada al MULT). Los impactos de las balas en las casas refuerzan la tristeza que se registra en los testimonios. Hablan de amenazas constantes, de un tiempo donde salir del hogar podía

⁹⁴ La Jornada, 27 de mayo de 2006.

⁹⁵ Sobre las significaciones de la autonomía y su propuesta de paz ver el análisis del capítulo III.

significar el fin de la vida, donde la muerte se encontraba en cada esquina, donde la “*policía de todos colores*”, como me comentó una joven refiriéndose a la presencia policial y militar en la zona, sólo estaba para ver pasar los cuerpos, donde las balas no respetaban edad, ni sexo. Esta vez todos podían convertirse en su blanco y pocos sabían el por qué se podían convertir en su principal víctima.

Todo el conflicto comenzó con la muerte en emboscadas de dos hijos de líderes de las comunidades más importantes de la región:⁹⁶ Guadalupe Tilapa, de tradición priísta y Yosoyuxi, donde nació la primera organización independiente “*El Club*” que luego pasó a ser MULT y que luego de la muerte de sus principales líderes terminó siendo trasladada a otra comunidad y se conformó como Partido de Unidad Popular (PUP) en el 2003. Esto llevó a conflictos entre las comunidades del MULT-PUP y Yosoyuxi, que culminaron con la muerte del hijo del líder de esta comunidad el 11 de noviembre de 2005 y con el consecuente retiro de la comunidad de Yosoyuxi de las filas del MULT. Se crea así el MULT-Independiente en abril de 2006.⁹⁷

Los reportes periodísticos informaron las muertes, los acusados de parte de la organización de las víctimas y las formas de la misma. No encontré en mi lectura de archivos periodísticos de la época un registro del conflicto a no ser por las muertes causadas, tampoco encontré sobre las balaceras en San Juan Copala acontecidas en la época. Según el conteo en archivos periodísticos del periodo comprendido entre agosto de 2005-abril de 2008, se registraron en la región de San Juan Copala 21 muertos, de los cuales siete son niños y jóvenes menores de 20 años, entre ellos una niña de 9. Se denunciaron, sin respuesta hasta el momento, el secuestro de dos niñas. De los 21 muertos, 4 son mujeres mayores de 20 años.⁹⁸

El sistema de emboscadas por el cual se realizó el mayor número de muertes, es un sistema que durante los comienzos del conflicto histórico de

⁹⁶ El día 16 de marzo de 2006 muere Jorge Ramírez Ortiz de 20 años de edad y perteneciente a la comunidad de Tilapa, en una emboscada por miembros del MULT (La jornada, 17/03/2006). En noviembre de 2005, fue emboscado Misael Alejandro Merino, hijo de Timoteo, líder principal de Yosoyuxi. En el auto murieron dos personas. (Bárceñas, F. En prensa)

⁹⁷ Estos cambios de las dinámicas políticas de la región se verán con mayor profundidad en el capítulo III.

⁹⁸ La jornada 10/08/2005; 17/03/2006; 15/05/2005; 23/05/2006; 24/05/2006; 27/05/2006; 28/05/2006; 8/06/2006; 10/08/2006; 09/12/2006; 20/01/2007; 13/02/2007; 18/08/2007; Cimac 27/10/2007; IPS Noticias 13/06/2008.

estas comunidades no se había dado. El cambio en esta situación de violencia y el recrudecimiento de la misma en estos años lleva a esta modalidad de homicidio que modifica los códigos de la misma. En primer lugar porque el sistema de emboscadas no permite saber quién realizó la muerte y las acusaciones muchas veces son tentativas y sin pruebas fehacientes. Por otro lado, y este punto es central en los cambios, si antes los caminos se transitaban a pie, hoy se manejan en automóviles por lo que todos lo que van en el mismo se pueden convertir en las víctimas del ataque, sin distinción de edad, ni sexo. Este representa, según la información recabada en campo, el punto central del quiebre de la “*violencia permitida*”. Cualquiera puede morir, no solamente el que tenga un “*problema*” con alguien.⁹⁹

4.1. La muerte de los que no deben.

Previo a la agudización de este conflicto, signado por el aumento del número de emboscadas en rutas de la región y balaceras a y entre comunidades, sucedieron algunos hechos relatados en el capítulo I que vale la pena recordar: la formación del Partido de Unidad Popular por parte del MULT en el año 2003, la separación del MULT de la comunidad de Yosoyuxi, una de las comunidades con mayor número de población de la región, y la conformación del MULT-I luego de la muerte de Misael, hijo de su principal líder y la participación de esta organización en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca, que se analizará en el próximo capítulo. También tuvo un impacto importante la muerte del hijo de un líder de Guadalupe Tilapa, una de las sedes principales del PRI junto con Sabana y por último la encarcelación de sus líderes en marzo de 2006 por parte de la policía que históricamente había custodiado sus acciones protegiendo a los líderes de esta organización, esta vez acusados de tráfico de armas y estupefacientes (Bárcenas, en prensa).

⁹⁹ Según informes periodísticos de la década de 1990, se registraron muertes de niños en algunos periodos (Excelsior 24/03/1997) y violaciones de mujeres (La jornada, 16/08/1996). Sin embargo el número de muertes de niños y mujeres crece en los últimos años que tomo en el estudio y que los copaltecos mencionaron como la muerte de los que “no deben”.

Una joven me relató otro suceso: “Sol me contó que había un agente de la parte alta [UBISORT] que lo acusaron de malversación de fondos. Él pidió la renuncia entonces todos dijeron que había un hombre de Guadalupe Tilapa [UBISORT] que era en ese momento el agente y que era bueno para dar consejos. Era José, el actual presidente. Ese año empezó el enfrentamiento más duro. Los de Rastrojo [MULT] venían y tiraban a la zona alta” (Registro de campo, 18 de noviembre de 2008). Posiblemente el motivo de la agudización del conflicto está en la interrelación de estas situaciones: por un lado la asunción de un nuevo agente priísta y que éste fuera de otra comunidad, justamente de Tilapa que históricamente había puesto al agente municipal ante la disconformidad de las otras comunidades, como se vio en el capítulo I y, por otro lado, los últimos sucesos señalados arriba.

La muerte de siete niños y jóvenes menores de 20 años y cuatro mujeres fue lo que puso fin a la situación de la “*violencia permitida*” que se explicó en los puntos anteriores. Cuando la gente en Copala me hablaba del conflicto del año 2006 “*cuando hubo el problema*” (Ramón, San Juan Copala, 20 de septiembre de 2008), lo hacían en referencia a las muertes de jóvenes, niños y mujeres que se habían sucedido en esos años.

La “*violencia permitida*” se sostenía por ciertos códigos: funcionaba como una modalidad de justicia, en donde la muerte del enemigo por parte del familiar de la víctima, significaba el cierre del ciclo de la venganza, como vimos en el punto anterior. Sin embargo las divisiones políticas de las últimas décadas ha llevado a una construcción del enemigo que se diferencia de esta modalidad de justicia legitimada ya que no se vincula al enemigo directo e identificable por un daño a la persona ó a la familia, sino que se convirtió en un abanico de posibles enemigos: ahora el enemigo podría ser toda una comunidad entera.

Las emboscadas, que supondrían la dificultad de la identificación de los causantes de las muertes, llevaron al sistema de venganza a un nivel superior, al nivel de las organizaciones, en donde la muerte de una persona perteneciente a una comunidad controlada por uno de los grupos, lleva a vengarla con la muerte de alguien de la otra comunidad. Por otro lado, los ataques con balaceras también rompen con la dinámica de enfrentamientos

armados. Los enfrentamientos a fuego cruzado pueden causar la muerte de aquél que, como los niños y las mujeres, “no tienen nada que ver”. Esto reconfigura el campo social y político, también los *habitus* de todos aquellos que viven la violencia. Un contraste entre dos relatos sobre una misma situación de conflicto vivida en San Juan Copala durante los años 2005-06, ayudarían a comprender las transformaciones de estos *habitus*, atravesados por el miedo como reacción, pero también como la búsqueda de alternativas políticas que pongan fin a la violencia.

4.2. Relatos sobre el conflicto y el miedo.

Juana, la abuela María y “las balas malditas”.

“Por la mañana del 18 de septiembre salí a sacar la basura de mi casa. La basura se tira en un barranco que está en una de las dos rutas cortadas de San Juan Copala. Ambas dan a comunidades lideradas por el MULT. En la esquina me encontré con una joven y su abuela. Eran las únicas vecinas de la cuadra, el resto se habían ido: algunos a Rastrojo [MULT], otros a Estados Unidos a trabajar y el resto por miedo a ser asesinados. Así comenzó mi conversación con la joven Juana que se encontraba sacando hierbas de la puerta de la casa con su bisabuela. Vivían solas en una esquina que da frente a la ruta de Rastrojo. Su madre había muerto en el parto y su padre se había ido a Estados Unidos a trabajar inmediatamente después de la muerte de su madre, nunca más supo de él. Había terminado la secundaria el año anterior y no había seguido estudiando. La única preparatoria cercana es la de Rastrojo pero ya no se puede ir ‘a no ser que quieras suicidarte’. Juana me contó que desde que estaba el Municipio Autónomo ya no había habido más muertes allí en San Juan Copala.

Años anteriores sobre todo en el 2006, habían matado a mucha gente. Desconocía el por qué de tanta violencia pero identificaba el foco de la misma en Rastrojo (un comunidad del MULT). Ellos, en esa época, podían bajar a San Juan Copala. Recordó cuando habían matado al hijo de un dirigente de UBISORT mientras jugaba en la parte trasera del municipio. Cuando habían matado a un hombre que pasaba con su auto frente de su casa. Ella había escuchado los disparos y había salido cuando se había calmado la balacera luego de aproximadamente media hora. El hombre estaba dentro de su auto todo ensangrentado y había muchas personas alrededor desesperadas. Nadie había salido entre los disparos ‘si escuchas disparos no puedes salir nunca’, fue su advertencia. También recordó la muerte de un hombre y un niño herido el día del festejo del ‘Tata Chu’ en marzo del año 2006. Esos meses habían sido los de mayor enfrentamiento. Fue también cuando se fueron la mayoría de esa cuadra. También la policía y los militares ‘Eran como tres bandos pero no hacían nada. Cuando el niño estaba

herido lo pasearon un buen rato. No hicieron nada, ¡Y eso que era un niño como de 12 años! Primero la gente de arriba los metió en el bote y después, no sé cómo, había un montón de policías con sus maletas y sus carros para irse de Copala y así fue mejor’.

Durante otro encuentro me habló que en los momentos de mayor conflicto había estado tres meses encerrada. “Decían que iban a violar a las chavas si salíamos de la casa”. Su abuelita era la única que salía a la tienda cuando no había balaceras. También me contó que los que se habían quedado en la parte baja de Copala como ellas que no “tuvieron a donde ir” estaban en ese momento con el MULT-I, el resto se había ido.

Su abuela siempre estuvo presente en nuestras conversaciones. Nunca opinó a no ser por alguna pregunta que le hice a Juana sobre su abuela, Juana traducía. Un día cuando la joven vino a casa a visitarme, llegó su abuelita al rato. Tomamos un café. La abuela María miraba detenidamente la casa. Le hablaba a Juana señalando las puertas y ventanas. Le pregunté qué decía. Juana me cuenta: “está diciendo que tengas cuidado donde duermes acá por que las balas son malditas, siempre están buscando un cuerpo donde meterse”. (Extractos de registro de campo. 18 de septiembre de 2008 y 11 de octubre de 2008)

Este relato permite ver de qué manera el quiebre de una violencia predecible, destinada sólo a aquellos que se encontraban más involucrados en el conflicto, genera el sentimiento de injusticia entre la población. También genera reacciones. La sensación de inseguridad y miedo, como reacción al peligro (Green, 1995:105) que muestra este relato, rebasa las lógicas y opera como una confusión en el propio sentido de la vida y la muerte. Intenté demostrar aquí que la violencia es una dimensión de la existencia, no algo que “ocurre” a la gente. Esto supone que no existan condiciones “objetivas” para su explicación, para su medición. La violencia existente se siente cuando algo se rebasa en sus niveles permitidos (Robben & Nordstrom, 1995: 2). Para los copaltecos, el olor y el dolor de la muerte comienzan a sentirse cuando todos forman parte del peligro y de la posibilidad de morir.

Mientras la gente me relataba este momento desde el desconcierto y la desesperación, desde el miedo vivido en su cotidianidad y la falta de comprensión sobre lo que acontecía, algunos relatos demostraban más certezas en este sentido por las diferentes posiciones de los sujetos en ese campo de violencia y muerte. Los que no “*tienen nada que ver*” no podían referirse a lo que acontecía de manera tan clara como los que “*sí tiene que ver*”. Timoteo, principal líder de Yosoyuxi, me relató cómo fue la decisión de entrar en San Juan Copala a rescatar a “su” gente, o sea gente que podía, en

ese momento, buscar refugio en el MULT-I, cuando el MULT estaba siendo expulsado de San Juan Copala por los de “arriba”. *“Cuando dijeron ‘en Copala se están matando. Todos los días con muertos’. Ahí estaba la policía que era como si nada. Judiciales, gente del gobierno y en frente de todos ellos el MULT y UBISORT se mataban igual. Ahí fue cuando decidimos entrar a brindar apoyo a los de la zona baja que era del MULT y que no podían salir de las casas. Le llevamos todo el apoyo, toda nuestra policía, todos nuestros hombres. ¡No mano! Había gente que no podía salir de la casa. Los grandes todo bien, pero ¿los niños? Sin comer, sin agua. Son los partidos políticos que están haciendo que nos matemos entre nosotros”* (Entrevista con Timoteo, 11 de noviembre de 2008).

Las decisiones de algunos líderes ante esta situación de desborde de la violencia en San Juan Copala, llevaron a los nuevos pactos en la zona. Estos pactos trajeron como consecuencia el comienzo por la lucha de la autonomía y la búsqueda de paz que como una nueva fuerza en el campo político de la región, se comenzó a configurar. El quiebre de la violencia permitida a raíz de la muerte de los que *“no tienen nada que ver”*, de una violencia sostenida por la construcción del enemigo basado en sus diferentes adscripciones políticas, les permitió una reorganización de una fuerza política que estaba basada en crear un alejamiento de toda intervención gubernamental. También de ganar poder en un momento de debilidad de las organizaciones políticas vinculadas al PRI (UBISORT y MULT-PUP) y por la misma debilidad que electoralmente el PRI estaba viviendo. El contexto de estallido social de Oaxaca en 2006, la agudización de la violencia en San Juan Copala y las dinámicas políticas que construyeron nuevos *habitus* en los liderazgos en la región, se conjugaron para la declaración de autonomía en 2007.

CAPITULO III: “El proyecto autonómico de San Juan Copala 2007: Las transformaciones de las dinámicas políticas y los significados de la autonomía”

Introducción

“Bienvenidos al Municipio Autónomo de San Juan Copala, Oaxaca”. Esta es la leyenda escrita en la parte superior del edificio de la agencia municipal en San Juan Copala. Como se vio en el capítulo I, este pueblo gozó de la categoría de Municipio hasta 1949 momento en el cual, a raíz de la situación de violencia, el gobierno de Oaxaca le destituyó esa categoría y distribuyó administrativamente sus comunidades en tres municipios mestizos que rodean la zona triqui: Juxtlahuaca, Putla y Tlaxiaco.¹⁰⁰ El 20 de enero de 2007, una nueva organización formada por la alianza de dos sectores disidentes de las organizaciones en disputa: MULT y UBISORT, declararon municipio a esta agencia municipal, en parte, como una reivindicación de la anterior categoría de la que habían gozado. Este es uno de los ejes de análisis de este capítulo que refieren a esta reivindicación de la categoría municipal que le fuera otorgada en 1826, atendiendo a los derechos municipales que demandan y analizando cómo se relaciona esta reivindicación con la autonomía a la que hoy aspiran de las clases políticas locales y estatales.

Por otro lado, se entenderá esta reivindicación dentro de un contexto más amplio de transformaciones políticas: el debilitamiento electoral del PRI a nivel municipal; la emergencia de movilizaciones estatales que desembocaron en la formación de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) en 2006 y un contexto de movilizaciones indígenas a nivel nacional e internacional y de reformas nacionales y estatales en relación al reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indígenas. Es por esto que, en un siguiente apartado, intentaré analizar el proceso por el cual surgen sus reivindicaciones de

¹⁰⁰Parra y Hernández (1994) citan los testimonios de los dos diputados que aprobaron la ley de destitución, los cuales hacían énfasis en el “estado caótico que prevalece allá” por las divisiones entre rancherías y “la anarquía completa en su organización tanto gubernativa como dentro de la misma familia trique”. Analizaré en el capítulo estos testimonios.

autonomía, situando esta experiencia dentro del contexto político más amplio que definió la emergencia de este nuevo grupo a nivel local: “*los autónomos*”.

En tercer lugar y atendiendo a la situación de conflicto y violencia histórica como también de exilio de la zona triqui, analizada en los capítulos anteriores, me interesa abordar cómo repercutió la misma en las particulares significaciones de la autonomía que muchos me expresaron como la “paz” en San Juan Copala. A su vez, de qué manera la situación de violencia y las rupturas generadas por la profundización de la misma en los últimos años, promovieron cambios en las relaciones inter-generacionales y de género, posibilitando la emergencia de nuevos actores y de nuevos liderazgos que buscan hoy la autonomía de los partidos políticos situándose en este nuevo contexto de movilizaciones estatales, nacionales e internacionales.

Para finalizar, en la última sección del capítulo hablaré de las dificultades que concluyen también las vivencias registradas de mis últimos días en la zona triqui. En un contexto de conflicto donde la autonomía significa una amenaza al dominio de las clases dirigentes locales, me interesa demostrar cómo se viven estas dificultades y amenazas que, como respuestas, se dieron desde los ámbitos gubernamentales y partidarios en San Juan Copala. Deja abiertas interrogantes que expresan la necesidad de continuar este estudio y la necesidad de profundizar sobre las dinámicas cambiantes y la falta de certezas que implica enfrentar amenazas de desestabilización cotidianas como las que viví, junto con los copaltecos, durante mis últimos días de mi estancia en la zona triqui.

1. La reivindicación de la categoría municipal y de los derechos de los Pueblos Indígenas.

“Fue un acto muy particular. No había en la región algún indicio visible que indicara la importancia del evento que se estaba realizando. Parecía que todo transcurría en paz, como si nada pasara. Cuando los participantes se acercaban a San Juan Copala, lo primero que miraban era una manta colocada en la entrada, donde comienza la brecha que comunica a la comunidad con la carreta que va a los dos municipios de Juxtlahuaca y Putla. En ella se leía: BIENVENIDOS AL MUNICIPIO AUTÓNOMO DE SAN JUAN COPALA. Conforme iban bajando

comenzaban a aparecer sus habitantes; niños y mujeres primero, después los hombres. Los hombres vestían calzones de manta en su mayoría y camisas de vistosos y chillantes colores, las mujeres rojos huipiles que las hacían inconfundibles. Como en las grandes fiestas pueblerinas. [...] La llegada de los visitantes, llegados de muchas partes del país, llena de gusto las caras de los anfitriones, como si los estuvieran esperando con ansia. Niños y niñas dejaban sus actividades para contemplar y perseguir las caravanas que arribaban al lugar, extrañados de ver tantas personas ajenas a sus comunidades” (Bárcenas, en prensa: 203).



Foto extraída de La Jornada. 20 de enero de 2007.

El día 20 de enero de 2007 se realizó el acto político y cultural del Municipio Autónomo de San Juan Copala para dar a conocer las autoridades autónomas asumidas el 1° de enero de ese mismo año. En ese día presentaron sus reivindicaciones expresadas en el documento de constitución del Municipio Autónomo. En este encuentro, que parecía más una fiesta popular que un acto político, se encontraban alrededor de veinte representantes de comunidades triquis y varias organizaciones como: El Frente Indígena de Organizaciones Binacionales, la Promotora por la Unidad Nacional, la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), el Frente Popular Francisco Villa Independiente, la sección 22 del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación, el Frente Amplio de Lucha Popular, el Frente Popular Revolucionario, entre otras.¹⁰¹

¹⁰¹ Olivares Alonso, La Jornada 21 de enero de 2007.

*“El día primero de enero del presente año Oaxaca amaneció con un municipio más, el de San Juan Copala, creado por comunidades del pueblo triqui que formalmente son parte de los municipios mixtecos de Juxtlahuaca, Putla y Constancia del Rosario, en el occidente del estado, cuyas cabeceras son controladas por mestizos. No es un municipio más entre los 570 en que se organiza esta entidad federativa, sino uno autónomo, de esos que los pueblos indígenas andan construyendo por varias partes del país, como una forma de defender sus derechos y construir su futuro”.*¹⁰² Así se presentaba este nuevo proyecto autonómico que, para los funcionarios públicos fue *“un caso aislado”* ya que *“para la administración actual de Oaxaca aún existen 570 municipios”.*¹⁰³

Sin embargo, la declaración de municipio representaba una reivindicación de un derecho más en este paso hacia la autonomía y el respeto de sus *“usos y costumbres”*, ampliamente reconocidos en las legislaciones del Estado de Oaxaca y que profundizaré más adelante.¹⁰⁴ *“Con ello recuperamos, por voluntad de las comunidades y barrios triquis, el carácter de municipio que nos fue arrebatado en el año 1948 por la clase política oaxaqueña”* (Documento Municipio autónomo, 2007:13. Destacado mío).

Como analicé en el capítulo I, San Juan Copala fue declarado Municipio en 1826 como un reconocimiento gubernamental por la participación de la etnia triqui en la guerra de la independencia mexicana. Esta condición de municipio que gozaban era, sin duda, una herramienta fundamental que los posicionaba de manera más directa en la administración pública y que les otorgaba una mayor autonomía en las decisiones basadas en sus *“usos y costumbres”.*¹⁰⁵ Este es el recurso que les despojaron en 1949, como vimos en el capítulo I, a partir de la situación del conflicto que el gobierno intentaba controlar mediante

¹⁰² Francisco López Bárcenas. La Jornada 10 de enero de 2007.

¹⁰³ Secretario General del Gobierno de Oaxaca, Manuel García Campus. La Jornada 4 de enero de 2007.

¹⁰⁴ Oaxaca es uno de los Estados con mayor nivel reconocimiento de derechos de los Pueblos Indígenas y sin embargo las numerosas y profundas reformas que se sostienen en estos instrumentos legales, no se conciben con las condiciones reales de los pueblos indígenas de Oaxaca. En 1995 fue completada la reforma del código electoral del Estado de Oaxaca y la *“Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca”*, aprobada en 1995. Veremos más detalladamente estas reformas a lo largo del capítulo.

¹⁰⁵ Uno de los cambios fundamentales que se da a partir de 1949, es no sólo la dependencia con el Municipio de Juxtlahuaca, sino también la presencia de funcionarios mestizos que fungían en el cargo de secretarios y que, como vimos en el capítulo I, también cometían serios ilícitos en el pueblo. (Montes, 1963; Nader, 1969; entre otros).

una mayor dependencia administrativa. La noción de municipio libre en México fue una creación de la época colonial para dar inicio a una forma de autonomía en relación a las autoridades coloniales. Fue con la constitución de 1917 que se estableció que el Estado mexicano estaría constituido por Municipios Libres, electos popularmente, eliminando la figura de los líderes políticos (Díaz, 1992).

Para 1963, Jacobo Montes, quien realiza un informe para el Instituto Nacional Indigenista sobre las causas de la violencia en la zona triqui, nombra la existencia de un mestizo que para ese momento ocupaba el cargo de Secretario adjudicado por el Municipio de Juxtlahuaca, del cual dependieron desde 1949. Durante mi estancia en campo, algunas antiguas autoridades me hablaban de diferentes mestizos que ocuparon cargos diferentes en la historia más reciente y que habían fungido como intermediarios entre ellos y el municipio de Juxtlahuaca, por ejemplo en llevar al día los papeles y diligencias. Sin embargo, esta figura o figuras que ocuparon estos roles no están claras en la literatura consultada para el estudio. Volviendo al informe de Jacobo Montes, él relata de qué manera se generaban conflictos con esta autoridad ya que la misma se encargaba de administrar el dinero que les correspondía como agencia, cobrar las multas y administrar justicia, pasando por alto las decisiones de las autoridades tradicionales. Posiblemente, esta situación de descontento hacia los abusos que cometía esta autoridad por parte de los mismos triquis, haya sido el motivo de la inestabilidad de estas autoridades impuestas y de las imprecisiones de los relatos de las autoridades triquis de esa época que conocí durante mi estancia en campo.

Según Alcaráz (1997), la eliminación de la categoría municipal fue lo que puso fin a pensar cualquier autonomía posible en la zona. Sin embargo, posiblemente haya sido la época en la que lo dijo (década de 1970) ya que, como vimos y veremos, esta autonomía no sólo es una reivindicación actual, sino histórica del pueblo triqui, lo que se suma a prácticas que han defendido pese a los intentos de control político y administrativo en la zona.

Cuando llegué por primera vez en el mes de mayo a la zona triqui, conversé en la puerta del Municipio Autónomo con el Alcalde autónomo. Él manifestó, para mi sorpresa, que ellos no habían cortado vínculos con el Estado. Seguían recibiendo el dinero que les correspondía como agencia

municipal dependiente de Juxtlahuaca, pero demandaban que el ramo 28 y 33 les fuera otorgado como municipio.¹⁰⁶ Esta demanda de mayores recursos es una de las principales de su auto-nombramiento como municipio, siendo la autonomía no una intención de alejamiento de las instituciones estatales como podría pensarse, y sin intención de simplificar estas experiencias, para el caso de los Municipios Autónomos de Chiapas (Mattiace, Hernández Castillo y Ruz (editores), 2002; Hernández, 1998; Leyva y Ascencio, 1996; Mora, 2008). Mis interrogantes comenzaron a transformarse a partir de ese momento, desde pensar la autonomía como una forma de sostener el autogobierno, cortando con los vínculos del Estado tanto federal como estatal, para comenzar a comprender una autonomía diferente a las expresiones y prácticas más conocidas en México, como el caso de los Municipios Autónomos de Chiapas. Para poder entender las expresiones particulares que esta autonomía tiene para el caso de los triquis, me interesa hacer un recorrido por el contexto oaxaqueño con sus particularidades en términos de las reformas multiculturales que allí acontecieron. No es que las mismas expliquen la autonomía entre los triquis, sino que ayudarían a comprender el contexto en el que se dio la misma.

Para el caso de Oaxaca, éste fue uno de los primeros Estados en manifestar las intenciones de reformas multiculturales de su constitución. En primer lugar, por el carácter pluricultural de su población y, por otro lado, por la búsqueda de legitimidad del PRI que se encontraba en una suerte de decadencia electoral (Recondo, 2007). Las reformas multiculturales comenzaron impulsadas por el Gobernador priísta Heladio Ramírez (1986-1992) en 1990. Se reformaron seis artículos de la constitución que expresaban *“La composición étnica y plural del estado, la protección y promoción de las formas culturales y organizativas indígenas y el reconocimiento de los Sistemas Jurídicos tradicionales. Las reformas también incluyeron el reconocimiento del tequio [...] y reconoció las prácticas y tradiciones democráticas comunales.”* (Anaya Muñoz, 2004: 418. Traducción mía). Al final de su mandato, Ramírez promovió una reforma al código electoral indígena basado en *usos y*

¹⁰⁶ El Ramo 28 corresponde a las participaciones de cada federación en el sistema nacional de federaciones de México para generar una armonización entre las entidades y el Ramo 33 son las Aportaciones Federales para las entidades federativas y municipios. (Modificación de los Ramos 28 y 33 ante cambios derivados de la Reforma Hacendaria, Centro de Estudios de las Finanzas Públicas, 3 de octubre de 2008)

costumbres, el cual fue completado en la reforma de 1995. Entre 1995 y 1997, Carrasco, el nuevo gobernador, continuó con los cambios a las constituciones locales y al código electoral. Las prácticas que se llevaron a cabo resultaron, al decir de Anaya Muñoz, en verdaderas prácticas multiculturales, únicas en el país. Las reformas continuadas bajo el mandato de Carrasco implicaron reformas al código penal, al código procesal penal, la ley educativa y la creación de la *Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca*. Los 63 artículos de esta ley definen qué se entiende por indígena, autonomía, territorio indígena y sistemas de justicia local. El reconocimiento del derecho a la autonomía, aparece como una de las reformas más importantes en lo que atañe a este trabajo, en tanto la misma reconoce la dimensión territorial, en este caso el municipio, para el reconocimiento de ese ejercicio.¹⁰⁷

Sin embargo, David Recondo (2007), plantea que estas amplias legalidades de la autonomía y el respeto de sus “usos y costumbres” expresado en las reformas de 1995 en el Estado, lejos de significar una verdadera transformación y democratización del Estado se han tratado de una política priísta gatopardista: “*Cambiar todo para que nada cambie*” (2007: 28). La política *gatopardista* de la que nos habla David Recondo, es así en tanto estas reformas no formaron parte de una verdadera intención de concesión de derechos diferenciados a los diferentes grupos del Estado de Oaxaca sino que, según el autor, fue en búsqueda de la legitimidad en un momento donde la fuerza política del PRI vivía una suerte de decadencia en sus balances electorales, por el protagonismo que adquiriría el PAN (Partido Acción Nacional) y el PRD (Partido de la Revolución Democrática) y, a su vez, para evitar el contagio de las revueltas chiapanecas de la época. La concesión de estos derechos le otorgaría al partido una mayor legitimidad para la gobernabilidad en esos sectores, en tanto al reconocer ampliamente las prácticas electorales basadas en los “usos y costumbres” le otorga al partido un nuevo “*pacto*

¹⁰⁷ Artículo IV.- Autonomía: La expresión de la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas como partes integrantes del Estado de Oaxaca, en consonancia con el orden jurídico vigente, para adoptar por sí mismos decisiones e instituir prácticas propias relacionadas con su cosmovisión, territorio indígena, tierra, recursos naturales, organización sociopolítica, administración de justicia, educación, lenguaje, salud, medicina y cultura (Ley de derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca).

clientelar”: “El Estado respeta las costumbres locales y garantiza la integridad territorial de las comunidades indígenas y a cambio las comunidades prestan apoyo masivo e incondicional al partido oficial en todas las elecciones” (Recondo, 2007: 29).

Igualmente considero que, si bien las políticas gubernamentales pueden y evidentemente reflejan los ánimos de dominación de las clases políticas en el poder, estos instrumentos se han convertido en claras herramientas de luchas de varios sectores organizados en lucha. Estos instrumentos no han sido un ideario de las clases políticas dirigentes ni mucho menos de un partido político: han sido una conquista producto de una lucha por el reconocimiento de las demandas de diferentes movimientos sociales (Assies, 2007; Sieder 2002, entre otros).¹⁰⁸ Para el caso oaxaqueño, varios autores manifiestan que estos instrumentos legales, con sus fortalezas y debilidades, fueron el resultado de múltiples acciones colectivas e individuales (Hernández, 2007: 48; Esteva en Hernández, Mattiace y Rus, 2002:385). Los resultados, sin embargo, no fueron alentadores para el partido reinante, el PRI, ya que como se observa en las elecciones de 2001 en adelante existe una tendencia al aumento del número de municipios gobernados por otros partidos como el PAN y el PRD (Hernández, 2007: 58). Es quizá esta situación lo que hace que la autonomía en San Juan Copala, como otras experiencias de Oaxaca se vinculen más a la expresión del dominio partidista de que la son objeto y a la manera en que la autonomía electoral, en este caso, les brinda la posibilidad de demandas de no intervención de partidos políticos en sus zonas.

La experiencia de San Juan Copala presenta un eje común con las movilizaciones de sectores indígenas del país y de América Latina: el posicionamiento de estas poblaciones en una arena política de reconocimiento de estos derechos, un uso estratégico que la misma hace de los reconocimientos que el Estado realiza a las mismas y que le otorgan una significación de lucha a prácticas históricas de los pueblos, si pensamos particularmente en la práctica de la autonomía. Con estas declaraciones, lo que se logra es una pauta para su lucha: ahora sí es un derecho demandable. Se

¹⁰⁸ Estos cambios en términos de legislación internacional constituyen, según Rachel Sieder (2002), la cuestión de la etnicidad de las últimas décadas en el contexto latinoamericano, etnicidad que también es construida desde los movimientos sociales y las reformas multiculturales de los Estados.

presenta como una oportunidad política desde donde ciertos sectores, como el de San Juan Copala, estructuran su acción colectiva ante estas oportunidades contextuales y coyunturales (Tarrow, 2004).¹⁰⁹ “*Como pueblos indígenas tenemos derecho a la autonomía, de acuerdo con las leyes internacionales y nacionales [...] Aunque no se usaban estas palabras, desde entonces nuestra organización, el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT) luchaba por la defensa de los derechos humanos de los triquis y de la AUTONOMIA de todas las comunidades donde viven*” (Documento Municipio Autónomo, 2007: 4-5. Destacado mío).

En un encuentro, en el cual migrantes triquis en la ciudad de México comprometidos con este proyecto autonómico presentaron la propuesta de San Juan Copala, Miguel, autoridad de la década de los setenta que se fue de las comunidades por las constantes amenazas recibidas y por la muerte del líder Ramón Flores, me comentó: “*Nosotros siempre fuimos autónomos. La autonomía no es algo nuevo para nosotros*” (Miguel, junio de 2008). Mi pregunta apuntaba si a raíz de la declaración de la autonomía se habían modificado formas de organización y participación dentro de la comunidad. Su respuesta modificó muchas de mis primeras percepciones. La autonomía como forma de autodeterminación de la etnia, la percibían como una práctica histórica. Para el caso de Oaxaca, esta relativa autonomía se podía mantener en tanto las prácticas políticas gubernamentales no amenazaban, como vimos, sus prácticas de organización, en tanto convivir con ellas no afectara la hegemonía partidaria del PRI en el Estado. Sin embargo, el declararse autónomos de los partidos políticos pone de manifiesto otras redes de dominio que permearon sus formas de organización, pero sobre todo, que los dejaron entrampados en un faccionalismo y violencia del cual algunos líderes pensaron su salida con el discurso y práctica de la autonomía.

¹⁰⁹ Los análisis más contemporáneos sobre los movimientos sociales, presentan una diferenciación entre éstos y la acción colectiva. Tarrow (2004) plantea que la acción política colectiva refiere a respuestas sobre oportunidades políticas para la intervención de agentes sociales que normalmente carecen de ellas. El movimiento social, estructura las acciones sociales, en un nivel organizativo mayor, apoyados por redes más amplias y símbolos culturales que estructuran la acción social y la conducen a una interacción sostenida.

En las reformas multiculturales en México el tema de la autonomía ha sido uno de los ejes más controvertidos.¹¹⁰ Stavenhagen (2002) plantea que si bien la autonomía puede ser considerada como una expresión de la libre determinación de los pueblos, también puede justificar las modificaciones en las relaciones entre el Estado y diferentes unidades subsidiarias del Estado en el sentido que la autogestión de las comunidades impliquen una desresponsabilización del Estado nacional, cuestión coherente con las políticas neoliberales de los últimos tiempos. Sin embargo, citando a Aída Hernández *“los conflictos, confrontaciones y negociaciones que se están dando en torno al concepto de autonomía son parte de esta lucha por la hegemonía en la construcción de significados”* (1998:4).

En un próximo punto plantearé de qué manera se fueron entretejiendo estas dinámicas para llegar a la declaración de autonomía y qué contexto específico llevó a sus líderes a pensar en que esta acción sería una salida a la situación de violencia que se vivía en la zona imprimiéndole a la misma un significado particular: la paz y seguridad de la zona triqui.

2. Los antecedentes: las transformaciones de las dinámicas políticas en la zona y el contexto de movilizaciones de Oaxaca.

2.1. Del Movimiento de Unificación de Lucha Triqui (MULT) a la formación del Partido de Unidad Popular (PUP).

Las dinámicas políticas fueron transformándose a lo largo de las últimas décadas del pasado siglo. Como vimos en el capítulo I, el mapa político se modificaba a medida que nuevos líderes iban ocupando los espacios de aquéllos que murieron durante este conflicto. Esto repercutió en los cambios de los objetivos de las organizaciones y en diferentes alianzas políticas que los mismos establecieron. Pero también, un tema central en estas modificaciones

¹¹⁰ México firma el convenio 169 de la OIT en 1991, siendo uno de los primeros países latinoamericanos en firmarlo. Desde la firma de este convenio México, en el año 2001 publica el decreto de ley en que el que se reforman varios artículos de su Constitución Nacional en referencia a los derechos de Pueblos Indígenas: el artículo 2 que reconoce la nación como pluricultural, el artículo 27 fracción VII párrafo II que establece que la ley establecerá la integridad de los Pueblos Indígenas, y el artículo 115 fracción III. (Fuente: López Bárcenas (2006) *Autonomía y Derechos Indígenas en México*, Ce-Acatl, México).

refiere a las transformaciones de intereses y *habitus*, al decir de Bourdieu (2002), que se construyeron con el paso del tiempo.

Como se vio en el capítulo I, la violencia por el control territorial y específicamente en San Juan Copala, por el control político de este centro comenzó a agudizarse en 1980 con la formación del MULT que se conformó de la alianza de sus líderes con las movilizaciones estudiantiles y obreras de Oaxaca y que se oponían a la política partidaria del Partido Revolucionario Institucional. Este era el grupo anterior llamado “*tradicionalista*” que luchaba por la defensa de la identidad triqui y de sus formas organizativas “*tradicionales*”, y que, a su vez, se oponía al grupo “*vanguardista*” que buscaba una mayor presencia del aparato estatal en sus comunidades y que hasta el día de hoy, llamado UBISORT (organización priísta creada en 1994) lo sigue haciendo con la demanda de la presencia militar en la zona.¹¹¹ Para el año 2003 el panorama del MULT era desalentador: una serie de persecuciones y muertes de muchos de sus líderes que llevó al exilio de muchas familias de sus comunidades. También la sede del MULT, Yosoyuxi, pasó a la comunidad de Rastrojo (ver mapa capítulo I) a principios de 2000, quedando Yosoyuxi aislada de las dinámicas políticas de la misma. Algunos testimonios referían a peleas que habían tenido sus líderes por motivos que desconocían.

Para ese entonces la dirigencia del MULT estaba en manos de Heriberto Pasos, un antiguo dirigente de la Coalición Obrero –Campesino-Estudiantil del Istmo (COCEI). Posiblemente su origen no triqui llevó a que las comunidades más fuertes, sobre todo Yosoyuxi, se distanciaran cada vez más de la organización. Cuando la gente me hablaba de esta organización y de sus diferencias con la misma, se referían al líder Heriberto Pasos, como un “*ajeno*”, “*de afuera*”. Hubo un momento clave donde estas diferencias entre las comunidades se hicieron más presentes y ésta refiere a la conformación del MULT como partido político. “*Cuando el MULT pasó a Rastrojo se desorganizó todo porque se empezaron a meter con los partidos políticos*” (Timoteo, líder de Yosoyuxi, 11 de noviembre de 2008).

¹¹¹ El grupo vinculado al PRI, UBISORT, expresó públicamente en varias oportunidades la demanda de presencia del ejército en San Juan Copala (*Noticias Oaxaca* 06/12/2008, *Tiempo en Línea* 9/12/2008).

La “*desorganización*” de la que habló Timoteo refiere a estos cambios de ideales y de lucha por parte del MULT, cuyas bases principales desde su constitución y que fundamentó su postura de conflicto con el grupo priísta, refería a la no vinculación con los partidos políticos. La transformación de esta organización en partido político “*Partido de Unidad Popular*” (PUP), primer partido indígena de México que se conforma en el año 2003 y que se presenta a elecciones estatales en el 2004, llevó a la separación de algunas comunidades de su seno, principalmente Yosoyuxi, una de las más seguidas en la zona por otras comunidades.¹¹² El PUP se formó en base a negociaciones entre el aquel entonces gobernador de Oaxaca, José Murat, y Heriberto Pasos, cuyo objetivo era que el nuevo partido restara votos a la coalición que se había formado para derrotar electoralmente al PRI (Bárceñas, en prensa: 159). Esto da cuenta de las negociaciones que comienza a hacer el PRI con el MULT y que reflejan que esta organización se había alejado de las bases y demandas que le dieron origen. Un comunicado de las comunidades disidentes del 19 de junio de 2006, lo expresó de la siguiente manera:

*“A finales del 2005 las comunidades triquis empiezan a denunciar las prácticas corruptas y antidemocráticas de estas personas que ya venían ejerciendo dentro de nuestra organización como son: **desconocimiento de la AUTONOMÍA que nos identificaba; desvío de recursos, ya que a los recursos estatal y federal enviados a los municipios son entregados al partido político y no directamente a las localidades.** a partir de estas denuncias hemos sido amenazados de muerte, golpeados, reprimidos, sancionados con fuertes cantidades de dinero y asesinados, violando nuestros derechos humanos y nuestras garantías individuales”.*¹¹³

La vinculación con los partidos políticos parece ser la principal causa de descontento. Timoteo, líder principal de Yosoyuxi, me lo planteó así: “*se creen que es algo sencillo involucrarse con un partido, pero no. Se creen que es que te da nomás un recurso y ya está, ¡Pero no! Es más complicado [...] Se acercan a los partidos y ya no hay vuelta atrás [...] No, con los pinches partidos no hay que seguir negociando*” (Timoteo, 4 de octubre, 2008).

¹¹² El PUP se forma de la fusión de las organizaciones: Movimiento Unificador de Lucha Triqui (MULT), Frente Nacional Indígena y Campesino y Nueva Izquierda de Oaxaca, cuyos dirigentes, Heriberto Pasos Ortiz, Arturo Pimentel Salas y Flavio Sosa Villavicencio, respectivamente. Flavio Sosa renuncia al tiempo de este partido (La Jornada, 30 de julio de 2003).

¹¹³ Noticias de la Rebelión, 19 de junio de 2006. Destacado mío.

Sin embargo, la determinación de algunas comunidades de cortar vínculos con los partidos políticos no fue la decisiva, sino que, vinculado a los quiebres de la “violencia permitida”, fue la muerte del hijo de 17 años del líder principal de Yosoyuxi en noviembre de 2005, según testigos por parte del MULT, lo que generó una decisión más fuerte de salirse de las filas del MULT. Según el propio padre, fue por equivocación ya que lo que querían en aquel entonces era asesinarlo a él. El homicidio se produjo por medio de una emboscada en el auto del joven que había comprado con dinero de su trabajo en Estados Unidos. La conmoción que generó la muerte de este joven en otras comunidades, llevó a la conformación de nuevas alianzas entre las mismas (Paraje Pérez, Agua fría y Cruz Chiquita, a las que luego se sumaron otras), originando así la configuración de un nuevo mapa político en la región.

2.2. La creación del MULT-I y su participación en la APPO: El contacto con el discurso autonómico.

A raíz de la muerte del joven, hijo del líder de Yosoyuxi, las comunidades Yosoyuxi, Agua Fría, Cruz Chiquita y Paraje Pérez, así como representantes de las mismas en la ciudad de México, Monterrey y Estados Unidos, comenzaron a pensar su salida de las filas del MULT y conformar una nueva estrategia política para las comunidades. El día 13 de marzo de 2006 realizaron una concentración en la Municipalidad de Juxtlahuaca y obtuvieron un diálogo con el presidente municipal quien les dijo que todos los asuntos concernientes a la zona triqui debían arreglarlos con su representante: el diputado por el PUP, Rufino Merino (Bárcenas, en prensa). Viendo la negativa a reconocer a las comunidades de manera independiente, los integrantes de estas comunidades se unieron a los reclamos de docentes de la sección 22 que luego conformó la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca junto con otras organizaciones populares del Estado. Para ese tiempo, estas comunidades habían conformado el MULT-Independiente que de manera oficial se presenta en la ciudad de México el día 20 de abril de 2006.

En esta reunión donde alrededor de quince personas, en su mayoría jóvenes habitantes de estas comunidades y de las ciudades donde los triquis migran, decidieron hacer público el rompimiento con el MULT-PUP y denominarse MULT-Independiente (Bárcenas, en prensa). América Rodríguez, antropóloga que vivió entre los triquis durante 1977, me comentó que conoció a los jóvenes triquis integrantes del El Club (luego MULT) también en la ciudad de México. Una hipótesis se gesta a partir de estas dos situaciones alejadas en el tiempo pero con un tinte común: ante los quiebres que implica la presencia de partidos políticos en la zona, quiebres que como transformaciones amenazan sus sistemas “*tradicionales*”, son los jóvenes los que aparecen en la escena con ideas renovadas y con ánimos de luchar por una mayor independencia de la política partidaria. En la década de los setenta, este proceso se dio cuando los vanguardistas unidos al PRI amenazaban a los sistemas tradicionales; en 2006 fue el Partido de Unidad Popular formado por el MULT. Paradójicamente a lo que nos demuestran otros casos donde son los ancianos los que priorizan sus “*tradiciones*”, aquellos que portan la experiencia y el conocimiento de su cultura (Velásquez, 2000; Brintnall, 1989), en este caso son los jóvenes los que aparecen reivindicando estos aspectos más “*tradicionales*” de la cultura.

En la reunión se dio lectura al documento de constitución del MULT-I, con un encabezado dirigido al Delegado Zero del EZLN, a la organización militar del mismo, a las organizaciones sociales de México y a la opinión pública.¹¹⁴ Dos de las consignas de este comunicado sobresalen en sus declaraciones. La primera: “*rescatar los ideales de los hombres y mujeres que dieron su vida y crearon el MULT*” y la otra: “*No pertenecer a ningún partido político*”.

Inmediatamente después de la creación del MULT-I, en Oaxaca se desata uno de los conflictos con más resonancia de los últimos tiempos: “*El conflicto arrancó con el tradicional plantón de los maestros de la sección 22 del SNTE. Desde 1980, cada 15 de mayo, día nacional del maestro, los mentores marchan para exigir un aumento salarial y el mejoramiento de las condiciones*

¹¹⁴ Bárcenas preguntó por qué se dirigía al Delegado Zero del EZLN y la respuesta fue que para que esta organización tome conocimiento de la ruptura ya que el MULT-PUP pertenece a la Otra Campaña y esta organización desconoce, según ellos, las intenciones de este partido político (en prensa: 169).

de trabajo. Lo normal era que los maestros acamparan en el centro histórico, unos días antes de la celebración de la Guelaguetza, a mediados del mes de julio. Esta vez, el gobernador Ulises Ruiz Ortiz, decidió romper la tradición, y mandó a desalojar a los maestros, el 14 de junio en la madrugada” (Recondo, 2007:458).

Este fue el comienzo que, bajo un efecto bola de nieve, fue aglutinando la solidaridad y la lucha de otras organizaciones de Oaxaca, finalizando en la conformación de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO). Aquí fue donde el MULT-I encontró un espacio de acción y de búsqueda de reconocimiento por parte de otros sectores organizados. *“Cuando nos enteramos sobre el plantón y la represión de los maestros, allá nos fuimos. Era nuestra oportunidad de que nos conocieran y de sumarnos a la lucha” (Jorge, 3 de mayo de 2008).* Las oportunidades del contexto, les permitió posicionarse como una nueva fuerza y estructurar su acción colectiva que aún no sabían que vendría de la mano con reclamos de autonomía en la región. Fueron los jóvenes los que se unieron a esta lucha y decidieron hacerse conocer en este contexto que les brindaba esa posibilidad de generar redes de acción y apoyo más amplias.

A Jorge lo conocí durante mi primera estancia en San Juan Copala, en mayo de 2008. Él pertenece a Yosoyuxi y es uno de los integrantes activos más jóvenes del Municipio Autónomo. Su entusiasmo y energía lo llevaron a ser el vocero del Municipio, así que su actividad contempla todas las conexiones con otras organizaciones e instituciones que sean beneficiosos para el proyecto. Lo fuimos a ver a su comunidad un día junto al alcalde municipal. Salió de su casa con una playera con la figura del Sub-comandante Marcos. Sus primeros pasos en la actividad política comenzaron en una emboscada que hicieron integrantes del MULT el 11 de mayo de 2006, a una camioneta donde viajaba con el suplente del agente municipal de Yosoyuxi, en la cual éste muere y Jorge queda herido con balas que aún tiene en su cuerpo. *“Yo no me metí en la política, a mí me metieron”*, me comentó señalando las cicatrices de las balas que buscan salir de su cuerpo.

Sobre la participación del MULT-I en la APPO, comentó que allí conocieron mucha gente que luego les ayudarían a construir el Municipio

Autónomo. Le dije que había leído el documento de conformación y que me había llamado la atención las referencias a los Derechos de los Pueblos Indígenas. Se rió. Seguramente recordó de dónde venían estas palabras. “*Es que nosotros no teníamos ni idea de esto de los derechos para los indígenas [...] hasta que en la APPO nos hablaron de esto*”. Así fue cómo se toparon con este discurso que les ayudaría a organizarse y posicionarse en un contexto mayor. “*Ahora nos toca a las comunidades de Oaxaca, a los pueblos indios expresar nuestra inconformidad, eso aprendimos de 2006, que ya no debemos ser sumisos*”.¹¹⁵

La participación de esta organización en la APPO fue activa desde el comienzo. No sólo participaron de los plantones de la sección 22 sino que también colaboraron activamente en la formación de la asamblea, como tesoreros. Allí se vincularon a otras experiencias, a otros sectores organizados. Como cuando a fines de la década de los setenta, los jóvenes “*tradicionalistas*” que conformaron la primera organización independiente en la zona triqui “*El Club*” se acercaron a las manifestaciones de sectores obreros, campesinos y estudiantiles en la ciudad de Oaxaca y conformaron el MULT, esta vez, la historia parece repetir esta búsqueda de nuevos referentes y alianzas. Allí se vincularon a un discurso desconocido hasta ese entonces por ellos.

Podríamos pensar la estrategia de esta organización como la búsqueda de *visibilidad digna* (de la Peña, 2007) en la que se insertan las organizaciones étnicas que luchan por la reivindicación de sus derechos.¹¹⁶ Esto permite comprender dos cuestiones: por un lado, la búsqueda de vincularse con otros sectores para aprender de su experiencia y que colaboren con el proyecto que esta nueva fuerza política quería encarar y, por otro lado, permite ver cómo las posiciones de los sujetos dentro de la estructura mayor discursiva define disposiciones, identidades como posiciones de los sujetos en un contexto mayor que les da sentido (Mouffe y Laclau, 2004).

¹¹⁵ Jorge Albino en entrevista con Diego Osorno, Milenio 16 enero de 2007.

¹¹⁶ Guillermo de la Peña ha caracterizado las demandas de la ciudadanía étnica en cuatro dimensiones “1) la visibilidad digna, 2) el fortalecimiento y la reproducción de las expresiones culturales, 3) el desarrollo sustentable conforme a los valores propios, 4) la autoridad y la representación política diferenciada” (2007: 150-153).

En este punto, lo que interesa es ver de qué manera ciertos discursos y representaciones de lo indígena, que permean las esferas institucionales de la sociedad, constituyen aspectos esenciales en la construcción de la identidad de los sujetos y en este sentido de formación de su *habitus*, una disposición del ser que no se piensa aislada, sino en interrelación permanente, constructor de significados, constructor también de la propia sociedad que lo define. Esta es una de las cuestiones que aparecen reflejadas en los discursos del proyecto autonómico de San Juan Copala. Sus principales reivindicaciones giran en torno a la búsqueda de revalorización de sus raíces culturales, las que presentan como aspectos “*propia e históricamente*” triquis. “*Entre las comunidades que integran el municipio autónomo de San Juan Copala no hay más organización que la estructura que a través de siglos han construido las propias comunidades*” (Documento Municipio Autónomo, 2007:14).

Resulta relevante definir lo étnico en un contexto de reconocimiento a esta diversidad y en un momento donde la atención de la sociedad hacia estos movimientos va dirigida hacia aquellos aspectos más estáticos de la cultura, en el rescate de un “*México profundo*”, olvidado y negado por la cultura occidental, el “*México imaginario*” (Bonfil, 1987). Pero, ¿Quién define lo que es étnico de lo que no lo es?

El contexto de reformas multiculturales, como señalé arriba, implica no sólo una modificación legal sino toda una suerte de significaciones donde las poblaciones indígenas intentan posicionarse. Imprimen un deber ser, una moralidad, sobre qué es lo más auténtico y lo que no lo es (Hale, 2004), pero también una reconfiguración de las proyecciones identitarias de las poblaciones indígenas, que se insertan en un entramado discursivo y de poder sobre la identidad étnica y que, a su vez, politiza los ámbitos de acción cotidianos de estas poblaciones (Sieder, 2008). “Ser triqui” hoy no es lo mismo que hace unos años. El nuevo contexto de reconocimiento, permite analizar sus estrategias políticas actuales, pero también los procesos de auto-reconocimiento y valoración a su cultura, como plantea Rachel Sieder para el caso del Movimiento Maya en Guatemala.

En las transformaciones políticas recorridas en esta sección sobresalen dos cuestiones que analizaré de manera separada en los dos puntos que

siguen. Una refiere a que, quienes se han situado en esta arena política de reconocimiento a la diversidad étnica, hayan sido los jóvenes. La formación de las disidencias de ambas organizaciones la realizaron nuevos líderes y jóvenes quienes emergieron ante los quiebres analizados en el capítulo II, con un discurso autonómico y de reivindicación identitaria, pero también de paz y seguridad. Por otro lado, estos jóvenes fueron apoyados por antiguos líderes exiliados de la zona para la declaración de la autonomía en San Juan Copala. Ahora, ¿Cuál fue el contexto que permitió que los jóvenes se posicionaran en un espacio de poder en la comunidad? ¿Cuál fue el rol de estos antiguos líderes exiliados de sus comunidades? ¿Cómo se expresa este nuevo poder de los jóvenes?¹¹⁷

3. Las transformaciones políticas y el papel de los nuevos líderes: La creación de una nueva fuerza política.

3.1 La muerte de los jóvenes y los cambios de visiones de la violencia.

“Nunca me gustó el ajedrez, pero ahora entiendo por qué es bueno jugar: esto es como un tablero de ajedrez” (Jorge, 25 de septiembre de 2008)

Bourdieu (2002) considera que el espacio social está conformado por diferentes campos sociales que se presentan como sistemas de posiciones y de relaciones entre estas posiciones. Realiza una analogía con el juego, para explicar de qué manera estas posiciones generan disposiciones y estrategias a fin de obtener el capital en juego. Estas disposiciones o posiciones relativas del sujeto difieren de un sujeto a otro, en tanto las mismas representan la relación dialéctica entre la estructura (campo) y estas disposiciones (habitus) aprehendidas posibilitando de esta manera el sostenimiento de las estructuras.

Jorge, a quien presenté más arriba, es un joven de 24 años de la comunidad de Yosoyuxi y el promotor del proyecto de la radio. Un día, mientras viajábamos a una reunión me iba platicando acerca de las estrategias políticas

¹¹⁷ Estos puntos, si bien se presentan claves a la hora de comprender las transformaciones políticas de la región, requieren de una mayor profundización que se pretende continuar en un proyecto doctoral futuro. Aquí sólo se presentan algunos datos e hipótesis que aventuraré en el proceso de escritura.

de la zona. Fue el primero quién me aclaró el panorama político de la región y fue quien, luego de horas de charla, me comentó que para él esto era como un juego de ajedrez, para saber moverse hay que saber jugar. Pero no todos los partidos han sido iguales a lo largo de la historia en la región, no todos los movimientos, ni los jugadores se han mantenido estáticos. Han incorporado transformaciones del contexto que los posicionó de manera diferenciada en el campo político de juego. Lo que se establece en la práctica social, según Bourdieu, es una naturalización doble, ya que la política no opera sólo a través de la mediación de ideas y los ideales, el lenguaje, los juegos, sino a través del acuerdo callado e invisible entre las estructuras sociales y las estructuras mentales (campo y habitus) tal como lo plantea el autor, tomando una frase de Maurice Merleau Ponty, a través de “la complicidad ontológica” (Bourdieu, 2005).

Son “complicidades” que, como “naturalizaciones”, se fueron transformando y sólo quienes están en el juego saben de qué se trata. Yo sólo podría hacer un intento, no vano, pero sí parcial, de comprensión de estas disposiciones. Me interesa aquí realizar una aproximación a estas dinámicas, subrayando que los cambios de las dinámicas del juego llevaron a transformaciones de disposiciones de los nuevos actores que se presentan en la escena, pero también estas nuevas disposiciones implicaron cambios en la estructura del juego.

Con la muerte de los líderes de ambas organizaciones, que desde finales de los setenta acontecieron en la región, las fuerzas políticas de la fueron modificándose. *“La violencia entre las comunidades afiliadas al Partido Revolucionario Institucional (PRI) y las agrupadas en el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT) fue tan profunda que terminó descabezando a ambas organizaciones”* (Bárceñas, en prensa: 132). Pero en este “descabezamiento” ocurre un proceso singular. La muerte continua de líderes, como también el exilio de muchos, presenta transformaciones más a corto plazo, no permite la estabilidad en los sistemas organizativos. Esto puede explicar una de las razones por las cuales, a raíz de lo cambiante de las dinámicas, los jóvenes hayan podido penetrar en las estructuras de poder de la comunidad, a diferencia de otras comunidades donde la muerte se da por vejez

y, por lo tanto, los cambios de las relaciones inter-generacionales no suelen estar sujetos a estos reajustes repentinos.

Pero también, y relacionadas con lo anterior, acontecieron otras situaciones donde los jóvenes estaban implicados. Si bien la conformación del MULT como partido político fue uno de los elementos centrales que llevó a algunas comunidades a su descontento ante esta situación, hubo otros sucesos que siguieron estas primeras disidencias y que fueron determinantes en la declaración de separación del MULT de algunas de sus comunidades. Una de las más importantes refiere a los quiebres de la “*violencia permitida*” (Theidon, 2004), de los códigos permitidos en el juego político, por la muerte de hijos jóvenes y niños de líderes de las organizaciones. La primera fue el asesinato en emboscada del hijo mayor del líder de Yosoyuxi quien fue asesinado mientras se dirigía a Guadalupe Tilapa en noviembre de 2005.

Misael había regresado de Estados Unidos de trabajar como lo hacen muchos jóvenes de la región. Lo mataron cuando se dirigía a ver a su madre a Guadalupe Tilapa de donde era originaria mientras iba en un coche de su propiedad en compañía de un amigo (Bárcenas, en prensa: 160-61). Según los testigos, la muerte fue causada por miembros del MULT, organización a la que pertenecía su padre, pero quién ya había manifestado su descontento por la reorganización de este movimiento en partido político lo cual lo alejaba de los principios de constitución del mismo en 1981. “[Su padre] recogió el cadáver del hijo con la ayuda de sus compañeros y lo llevaron a enterrar al panteón del barrio de Yosoyuxi. Nueve días después del entierro, ya levantada la cruz como es la costumbre, platicaron entre ellos sobre lo que se debería hacer ante el crimen. [...] Unos pensaban responder violentamente, otros proponían platicarlo con los dirigentes del MULT-UP” (Bárcenas, en prensa: 161).

Como lo expresa este fragmento, esta situación presentaba dos opciones para el líder: una era continuar con la violencia vengando la muerte de su hijo y la otra, tomar una decisión de no seguir en ese camino pero sí posicionarse de manera diferente en la región. La decisión tomada por este líder de alejarse del MULT y formar otra coalición entre varias comunidades también pertenecientes al MULT como Agua Fría, Paraje Pérez y Cruz Chiquita, entre otras, refleja los cambios que los nuevos líderes tomaron frente

a esta situación de violencia y cadena de venganzas. La muerte de este joven no tuvo el mismo impacto que la posible muerte de su padre: el líder siempre puede morir porque es líder, su muerte está predestinada. Así me lo comentó Timoteo mucho tiempo después. Son las disposiciones, *habitus* (Bourdieu, 2002) que, como vimos en el capítulo II, se construyen en esta estructura de violencia. La muerte de los líderes no genera la conmoción que sí generó la muerte de Misael. La muerte de los jóvenes no opera en las lógicas de naturalización que sí opera para los líderes.

El homicidio premeditado de este joven (otras muertes de niños se han dado por fuego cruzado),¹¹⁸ causó un impacto significativo en muchos y la decisión de su padre de no continuar con la violencia generó cierta simpatía en otras comunidades, en las cuales también líderes jóvenes comenzaban a pensar en otro camino para la situación de violencia en la región. Otra de las muertes acontecidas tiempo después fue la del hijo del un líder de la UBISORT en mayo de 2006, la cual también generó amplia conmoción en las comunidades y este caso fue el que sentó los cimientos del posterior acercamiento de estas dos fuerzas políticas.

Durante uno de los primeros días de mi estancia en campo, nos encontrábamos con un grupo de jóvenes en la parte trasera del edificio municipal. Allí se ven, en una puerta negra, varios impactos de bala. Les pregunté a los jóvenes qué había ocurrido. Uno de ellos, de 16 años, me relató: *“fue cuando mataron a Albino. Eran como las siete de la tarde. Acá estaban sentados con su papá [me muestra el piso de la parte de debajo de las escaleras]. Yo estaba vendiendo queso en la calle y empecé a escuchar los tiros. Me metí en una tienda. Este chavo estaba con su papá. Cuando el papá escuchó los tiros se quedó en el piso pero el chavo corrió y le tocó un bala y quedó tirado ahí [muestra la mitad de la calle].”* (Celestino, San Juan Copala, 12 de septiembre de 2008).

El relato iba acompañado de una mirada de desesperación. Todos los jóvenes opinaban: *“es que se pasaron”, “son los de allá [señalando a las comunidades del MULT-PUP]”*. El impacto de la violencia *“no permitida”* que

¹¹⁸ El 20 de mayo asesinan a un niño de 6 años, Heriberto Ramírez, en la comunidad de Agua Fría en una balacera (La Jornada, 24 de mayo de 2006).

refiere a la muerte de niños y mujeres permite comprender los cambios en las posiciones políticas, sobre todo de los líderes más jóvenes que comenzaban a dirigir sus comunidades. Estos líderes se iban posicionando de manera diferente. El mismo joven, que me relató la muerte de este niño mientras él vendía quesos, agrega: *“es que desde que están los autónomos ya no vinieron más aquéllos [Refiriéndose a comunidades del MULT] ¡No! Éstos [las autoridades autónomas] ya no quieren que los chavitos anden con armas. ‘¡Los niños que vayan a la escuela!’ eso nos dicen”* (Celestino, San Juan Copala, 12 de septiembre de 2008).

Jorge a quién emboscaron en abril de 2006 quedando herido de bala y su tío muerto, me platicó que fue esta situación lo que lo hizo reflexionar a él y a otros a quienes les habían matado un familiar, de generar una estrategia de paz en las comunidades. Fue la autonomía un paso importante en esta decisión y una estrategia que ellos encontraron para frenar la cadena de violencia que en algún momento les había tocado.

Como adelanté en un comienzo de esta sección, la muerte genera rupturas y modificaciones en los sistemas que buscan reacomodarse rápidamente. Esto ocurrió continuamente en la zona de estudio: la muerte de numerosos líderes, como el exilio de otros, llevó a reacomodos permanentes posibilitando que líderes más jóvenes tuvieran la posibilidad de ocupar espacios en las estructuras de poder que, de otra manera, tendrían negados. En otros casos tomados en este estudio, como el que analiza Brintrnall (1969), los jóvenes también se posicionan ante las situaciones de dominio y explotación de sus comunidades. Pero a diferencia del caso de Aguacatán en Guatemala donde estos jóvenes se consideran “anti-traditionalistas” y son los que buscan mayores vinculaciones con los partidos políticos, en el caso de los copaltecos los jóvenes reivindican la autonomía. Muchos de ellos han migrado a Estados Unidos y a otras ciudades de México, como Jorge. Allí, como los jóvenes “*tradicionalistas*”, se vincularon a otros sectores anti-partidarios.

3.2 El papel de la migración: “Van trayendo lo nuevo”.

La migración jugó y juega un papel fundamental en las transformaciones políticas en la región. La migración no se dio en la comunidad como un aspecto esencialmente económico, como es conocido el proceso de muchas comunidades en México, sino que aquí el conflicto ha jugado un papel central en el exilio de sus comunidades. Tal es el caso de muchos exiliados triquis que conocí en la ciudad de México, como en Oaxaca, sobre todo en mis primeros acercamientos a la experiencia de autonomía. Casi la mayoría de las personas que encontraba en diferentes encuentros en la ciudad de México hacía muchos años que no vivían allí y, sin embargo, se encontraban no sólo informados de la situación de las comunidades y de las dinámicas políticas sino que las decisiones de las organizaciones a las cuales seguían dependiendo afectan sus vidas y sus intereses.¹¹⁹

Como vimos en el capítulo I, la migración les permitió tener contacto con otras organizaciones y movilizaciones. A su vez, como me comentó Rosario, una señora de San Juan Copala que presentaré más adelante, “*se van haciendo de la política. Van trayendo lo nuevo*” (Rosario, San Juan Copala, 1 de Octubre de 2008). Lo nuevo son otras experiencias que fueron transformando las dinámicas locales, como lo fue la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca, el contacto con el discurso de los Derechos de los Pueblos Indígenas, con diferentes organizaciones e instituciones como la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Xochimilco.

El MULT-I en la ciudad de México se organiza en el Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas (MAIZ), conformado mayoritariamente por triquis migrantes en la ciudad, que se conforma en 1994 y es en 1995 cuando reciben el reconocimiento como Asociación Civil y un predio donde construyeron sus viviendas.

“Las razones fundamentales que han expresado los compañeros indígenas triquis de la unidad, es que hace tiempo ha habido una situación política represiva en nuestra comunidad.

¹¹⁹ Sólo por mencionar algunos, el 13 de febrero de 2008 en la Mesa sobre Experiencias de la UAM-Iztapalapa. Durante el mes de mayo se llevó cabo una reunión con triquis en la ciudad de México, donde presentaron la experiencia de la autonomía en San Juan Copala, en la Casa de las Ondas.

*Hace del año de los setenta-ochenta por ahí, ha habido represión en nuestra comunidad, es por eso, este, se dispersaron lo compañeros y, este, poco a poco fuimos llegando a la ciudad de México y al llegar a la Ciudad de México sentimos sí que necesitamos precisamente reaccionar. Es otro ambiente, es otra situación de la ciudad de México y tenemos que agruparnos para poder enfrentar esta situación de las autoridades para poder solicitar algún beneficio en esta ciudad tan grande”.*¹²⁰

La reconstrucción de las comunidades de origen en las comunidades de destino, es una situación ampliamente analizada en los estudios sobre migración indígena a la ciudad. La organización MAIZ no es una excepción. *“En la conversación que tuve con Alfredo, él me contó que en donde vive están todos divididos. En una parte viven los del MULT y en otro edificio los de MULT-I. Puede haber peleas, pero acá no son como las de allá. Están en una ciudad y eso hace que cambien las formas de las disputas”* (Alfredo, ciudad de México, junio 2008).

Las divisiones y disputas políticas se reconstruyen en las ciudades de destino, como Oaxaca y México. También las alianzas que construyen con las organizaciones de sus comunidades. MAIZ y el MULT-I no nacieron juntas, pero sus vínculos desde la aparición en escena del MULT-I han sido estrechos, llegando a participar de numerosos encuentros conjuntamente y sin diferenciaciones de la afiliación a estas organizaciones. Lo que es más: como vimos, el MULT-I se anunció públicamente en la ciudad de México junto con MAIZ. Cuando conocí la experiencia de San Juan Copala y los que la presentaban en diferentes lugares de México, conocí a representantes de MAIZ hablando de la misma, acompañados algunas veces por miembros del MULT-I. No había diferencias en sus posicionamientos: representantes de ambas organizaciones hablaban de manera segura y clara de los objetivos del proyecto autónomo aunque hubiesen pasado muchos años desde su salida de la comunidad de origen.

Sus vidas continúan en las comunidades pero transformadas por la experiencia de la vida en ciudad y sin posibilidades de volver a sus comunidades por las amenazas que reciben. *“Si vuelvo a Ladera, tengo que ser del MULT. Por eso no vuelvo, no quiero morir”* (Entrevista a Antonio, 3 de diciembre de 2008, Oaxaca)

¹²⁰Enrique, Audio de MAIZ. http://ia300209.us.archive.org/2/items/MAIZ_espaol_1/maiz.mp3.

Antonio me conversaba ese día sobre el “escape” que consiguió estando en la ciudad. Ya no siente ese peso del “deber” colaborar con la organización, por ser parte de una comunidad dependiente de la misma. Me contó que es el caso de muchos triquis: estudiar afuera les dio la posibilidad de salir de los compromisos que pueden implicar estar en la comunidad y por ende evitar la posibilidad de una muerte temprana. Sin embargo, se vive como una traición que ellos no vuelvan una vez finalizados sus estudios, es por esto que Antonio hace tres años que no visita su comunidad.

Se podría pensar que la manera de pensar en un posible regreso sea a través de generar condiciones para el mismo. Para algunos, que el proyecto autónomo haya asumido en San Juan Copala fue la posibilidad de ir a algunos eventos que realizaron y a visitar a sus familias. El grupo de poder que se encuentra en San Juan Copala es una posibilidad de protección que garantizaría nuevamente su presencia.

Esta también es la historia del joven Jorge quien, luego de vivir en la Ciudad de México, vuelve a su comunidad y es hoy uno de los principales pilares del proyecto autónomo como vocero del Municipio y coordinador de la radio comunitaria de San Juan Copala: *La voz que rompe el silencio*. Son espacios creado por líderes jóvenes y que organizan jóvenes. Este es uno de los aspectos centrales y pilares de la construcción de autonomía: generar conocimiento sobre la importancia de la autonomía a todas las comunidades.

3.3 La radio comunitaria “La voz que rompe el silencio”: la expresión de los jóvenes.

Todas las tardes durante mi estancia fui a la radio. Mi presencia en San Juan Copala estaba vinculada a la misma. Allí, en una esquina, detrás del edificio de la agencia municipal, nos encontrábamos con las “Chavas de la radio” a las cuatro de la tarde. Las jóvenes, de alrededor de 15 y 20 años, eran las encargadas de poner la música y realizar los spots. Una joven iba por las mañanas o a veces el encargado, un joven de alrededor de 20 años, a programar la música y los spots que por las tardes hacían.

Era un espacio de diversión para ellos, allí conversábamos, organizábamos comidas, mirábamos películas que luego comentaban y se pasaban las tardes. Los niños traían mensajes con pedidos de música para saludar a familias o alguna novia/o que muchas veces inventaban. La cabina es de madera y se encuentra dentro de un edificio donde antiguamente vivía una partida militar. En ese cuartito de dos metros cuadrados, que las autoridades del Municipio Autónomo habían construido para la radio y que durante mis primeros días habíamos ambientado con planchas de huevo para la acústica, los jóvenes tenían su espacio de encuentro. Se trataban de organizar actividades, programas, pero la mayoría de las veces la desorganización primaba en los encuentros. La muerte de las dos jóvenes locutoras en abril de ese mismo año y que veremos en este capítulo, se hacía presente en estas dificultades. Poco a poco las jóvenes comentaban su miedo a hablar, el miedo al compromiso y la exposición. Modificaban sus voces en los spots, no querían hacerlos a veces, añoraban la organización y el compromiso que habían logrado cuando Teresa y Felicitas, las dos locutoras asesinadas, se encargaban de su programación.

Cuando regresé a San Juan Copala en enero de 2009, me encontré con varios spots que los jóvenes habían realizado. Uno de ellos decía: *“Los jóvenes triquis decimos que ya es momento de parar con la venganza. Somos todos familia. No pensemos en derramar más sangre”*.¹²¹ Este spot representó en ese momento una pieza clave de comprensión de la venganza, analizada en el capítulo II, y también me generó una reflexión sobre la visión y expresión de la violencia. Un espacio de expresión, como la radio, que les abrió la declaración de autonomía. En un contexto de violencia e involucramiento con el conflicto que puede suponer la exposición de las opiniones, los jóvenes se posicionan abiertamente y se expresan. La situación de impotencia, que muchas veces me expresaron en sus diálogos sobre el conflicto en la zona, les da la fuerza a su expresión, aunque la misma identifique claramente a personas mayores de la comunidad vinculados al conflicto y la venganza. Si la venganza fuera un sistema legitimado, consensuado y público en la comunidad no se permitiría este tipo de comunicado por la radio. Pero la posibilidad de elaborar este tipo

¹²¹ Spot de la radio construida por los jóvenes, 16 de enero de 2009.

de comunicación revela la manera en que la violencia gestada en su historia más reciente permea las visiones de la comunidad y ciertos aspectos “secretos” de la misma comienzan a visibilizarse. Los jóvenes se posicionan, indican en un tono acusatorio los “errores” de los “grandes”, quizá porque ellos también han comenzado a ser las víctimas. El proyecto autónomo les abrió esta posibilidad de expresión sobre los límites que los “grandes” han sobrepasado. Estos deseos de paz, son lo que el “proyecto autónomo” permite expresar a través de un medio de comunicación que brinda a los jóvenes en la comunidad.

La radio comunitaria en San Juan Copala comienza a funcionar el día del primer aniversario del Municipio Autónomo, el 20 de enero de 2008. Con la ayuda de una Asociación Civil de la ciudad de Huajuapán de León, CACTUS, consiguieron los instrumentos e improvisaron una cabina frente a la parte trasera del edificio municipal. Quien estaba a cargo de la radio era Roberto y los programas los realizaban Teresa, Felicitas y Sol, principalmente, aunque otros jóvenes también participaban de la organización de los programas y elaboración de spots. Cuando llegué a San Juan Copala en mayo de 2008, la radio funcionaba con grabaciones de programas viejos. Ese día, el 3 de mayo por la tarde transmitían la declaración de la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas a cargo de la Comandanta Ramona, alternado con música y spots en lengua triqui que los jóvenes preparaban. La radio tenía un alcance extenso en la región y se escuchaba en varias comunidades.

Cuando visité la radio por primera vez, los jóvenes mostraron sus equipos y también los problemas a los que se enfrentaban, muchos de ellos producto de que sus equipos dejaban de funcionar por los virus en sus computadoras. En la radio no había mujeres esa tarde. Sólo se encontraban varones de alrededor de 15 años enviando saludos de la gente, las complacencias y solicitudes de canciones que les llegaban por medio de los niños, que entusiasmados querían entrar a la cabina.

“La radio comunitaria es para difundir lo que hace el municipio, lo que trabaja el municipio y lo que hemos hecho diariamente como autoridades, como pueblos y dar a conocer un poco a nivel de la región triqui, cuáles son las

*informaciones diarias, tanto como se vive a nivel estatal, la política federal e internacional”.*¹²²

Los jóvenes, durante mi estancia, me contaban qué hacían en esos primeros momentos: tenían programas de entrevistas a las autoridades del municipio autónomo, elaboraban spots de diversos temas como derechos humanos, derechos de las mujeres, derechos de los Pueblos Indígenas, tenían cuentos en triqui que relataban personas mayores y un joven de la comunidad, invitaban a músicos triquis para que tocaran y les hacían entrevistas, anunciaban fiestas y tenían auspicios de las tiendas de San Juan Copala.¹²³ Algunos eran en español, pero la gran mayoría en triqui. Eran ellos los encargados de la comunicación en San Juan Copala, sus voces eran escuchadas por un amplio sector de la población de la zona de influencia de la radiodifusora. Durante mi estancia en campo la gente me hablaba de la importancia de la radio. Era la primera vez que ellos podían escuchar su lengua en un medio de comunicación local, eran parte de la programación y podían comunicarse con otras personas a partir de la misma. Pero lo más relevante era la información que se transmitía a través de la radio. La gente se informaba de lo que acontecía en el municipio, de las propuestas de las autoridades, del contexto nacional e internacional.

Los jóvenes me contaban que, para realizar el programa de noticias en la mañana, veían por la noche resúmenes de noticias en la televisión y luego lo pasaban por la radio. También tenían acceso a revistas que les acercaba Jorge cuando asistía a otros encuentros fuera de la región y con las mismas organizaban la información. La radio tenía una atención especial por parte de las autoridades del Municipio Autónomo y quienes trabajaban en ella eran reconocidos por las mismas. Un día de paseo con dos de las chicas que estaban en la radio en el comienzo, manifestaron que las autoridades los invitaban a comer, los llevaban a lugares para que se conecten con otros jóvenes y otras experiencias, les ayudaban a armar programas, iban a la radio a hacer entrevistas. Algunos de ellos, apoyados por las autoridades

¹²² Entrevista con Jorge, Olor a mi tierra. 20/01/2008.

¹²³ Estos temas no eran azarosos. Según los jóvenes los mismos eran solicitudes de las asambleas que en un comienzo hacían las autoridades del Municipio Autónomo durante el 2007. Luego estas asambleas se dejaron de hacer.

municipales, asistían a talleres y cursos sobre radiodifusión que realizaba la organización Cactus en Huajuapán de León. Contaban entusiasmados estos primeros momentos de la radio que, para algunos y sobre todo las jóvenes, resultaron un espacio propicio de esparcimiento y también de motivaciones y contacto con otros grupos que se encontraban haciendo actividades similares en otros lugares de Oaxaca y otros estados.

Esta motivación se conjugó con la predisposición de las autoridades autónomas a generar otra vinculación con los jóvenes, tanto hombres como mujeres, dándoles mayores espacios de actividad en el municipio y encargándole una actividad principal como lo era la comunicación de las actividades del municipio. La importancia de estos cambios radica en el papel que este nuevo proyecto les estaba dando a jóvenes hombres y mujeres de San Juan Copala. Allí expresaban sus opiniones y sus voces eran oídas por todas las comunidades.

La violencia y sus consecuencias eran una gran preocupación para los jóvenes y para las autoridades autónomas. La radio fue el instrumento para aglutinar las ideas de paz y seguridad que forman parte principal de la declaración de autonomía en San Juan Copala. La radio materializaba los deseos de muchos en San Juan Copala, como veremos en puntos seguidos. El poder de la palabra que los jóvenes detentaban a través de la radio se convierte en un punto central del análisis de los cambios que se están dando en la región, sobre todo en los jóvenes que se posicionan de manera diferente en la situación de conflicto y violencia en la zona y que encontraron un lugar para ello. La construcción discursiva, la palabra y la acción, son coyunturales, al decir de Bourdieu, en tanto se trata de un encuentro entre las disposiciones en un campo social dado, que generan expresiones de intereses y las condiciones del sistema de sanciones y censuras específicas dentro del mercado lingüístico (Bourdieu, 2001). El interés, en este caso vinculado a expresar sus opiniones respecto de la violencia en la zona también vivenció su censura marcada por la amenaza de la muerte. Fue este momento de censura y sanción el que viví en San Juan Copala mientras realizaba mi trabajo de campo y que presentaré más adelante.

4. La autonomía como otra alternativa política. Fortalezas y dificultades.

4.1 El proyecto de Autonomía, los primeros pasos.

La declaración de la autonomía en San Juan Copala tuvo que ver con muchas cuestiones. Algunas de las cuales hablé en los puntos anteriores, refieren a cambios que se han dado entre los más jóvenes quienes comenzaron a tener contactos con otras experiencias, con otros discursos y que generaron nuevas disposiciones en el campo de juego. Pero hubo otros acontecimientos que, vinculados a lo anterior, son necesarios subrayar de manera independiente.

Cuando conversé sobre esta declaración con Timoteo, líder del MULT-I, me comentó lo siguiente *“En la conversación con el líder de Yosoyuxi del día 11 de noviembre de 2008, él recuerda cuando dijeron ‘en Copala se están matando. Todos los días con muertos’. Ahí había policía pero era como si nada: judiciales, gente del gobierno y en frente de todos ellos la gente del MULT y UBISORT se mataban igual. Allí es cuando el MULT-I decide entrar a brindar apoyo a la zona baja que eran del MULT y que no podían salir de las casas. ‘Les llevamos todo el apoyo, toda nuestra policía, todos nuestros hombres. ¡No mano! Había gente que no podía salir de la casa. Los grandes bien pero ¿Los niños? Sin comer, sin agua’. Allí llevaron su propuesta: ‘fuera a los partidos políticos que están haciendo que nos matemos entre nosotros”* (Timoteo, Yosoyuxi, 11 de noviembre de 2008).

El MULT-I se auto define como mediador. No es el único que me lo ha planteado. Según Jorge, el MULT-I no tiene problemas con nadie, los problemas los tienen la UBISORT y el MULT, quienes históricamente se ha disputado San Juan Copala. Quizá es aquí importante remarcar que lo que hace al MULT-I tener la posibilidad de dialogar con ambas partes, es justamente su postura de cortar la cadena de violencia en la zona y generar procesos de paz, deseos que los jóvenes expresan a través de la radio y que los exiliados vinculados al proyecto autónomo lo hacen con otras organizaciones de México, convirtiendo al proyecto autónomo en un conjunto de acciones de líderes nuevos y de antiguos líderes exiliados por el conflicto. Pero también estas acciones entran

en una estrategia activista para hegemonizar sus posturas en la región y parece que la coyuntura de crisis de legitimidad de las organizaciones en disputa, está jugando a su favor: *“Estamos teniendo reuniones con las bases del MULT que ya no quieren esa dirigencia, queremos empezar a trabajar con las bases”* (Jorge, Yosoyuxi, 25 de septiembre de 2008).

La estrategia es clara: la consolidación del Municipio Autónomo, le permite generar mayor poder de convencimiento hacia otras comunidades. Las dinámicas políticas parecieran no cambiar en términos de las acciones de sus líderes. La cooptación y amplitud de sus bases les garantizaría un mayor poder en San Juan Copala. Que los “autónomos hayan traído la paz”, como analizaremos en un siguiente punto, no significa que la lealtad a los mismos sea por siempre sino que la coyuntura llevó a la desesperación de buscar alternativas y ante las debilidades de un PRI en decadencia, que terminó pactando con las dos organizaciones en disputa, el MULT-I encontró una ventaja importante y una ubicación diferente en San Juan Copala. Pero su objetivo de autonomía requiere de amplias legitimidades para sostenerse.

El diálogo es con ambas partes, su postura es diferente y ellos se diferencian de manera bien clara de ellos *“Estamos ahí hablando con uno, con otro, para que se pueda dialogar y se dejen de matar”* (Conversación con Timoteo, Yosoyuxi, 11 de noviembre de 2008). Pero el MULTI no declara sólo el municipio autónomo. Si bien a esta altura queda claro que se trató de una idea de ellos, construida por sus posicionamientos y las nuevas vinculaciones generadas en un contexto de movilizaciones en Oaxaca, fue una decisión conjunta con otra disidencia formada de la UBISORT. Cuando en San Juan Copala se vivió la mayor balacera de los tiempos, en una fiesta del tercer viernes de cuaresma “Tata Chú”, una de las fiestas más importantes de la región y de San Juan Copala donde concurren personas de varias comunidades y ciudades, unos pistoleros dispararon sobre una camioneta de la UBISORT dejando sin vida al joven de 21 años, Jorge Ramírez Ortíz. Ante los pedidos de refuerzos de policías, fueron escoltados a llevar el cuerpo del joven al panteón. Sin embargo, en un momento las patrullas se detienen, hacen salir a los miembros del UBISORT de sus autos y los esposan, trasladándolos a Huajuapán de León donde los acusaron de tráfico de armas y estupefacientes.

Esta situación en la que el PRI se sintió desprotegido trajo inmediatamente sus repercusiones: *“La UBISORT anunció cambios profundos en su interior el día 19 de junio. El principal de ellos fue el anuncio de que se iba del Partido Revolucionario Institucional (PRI), partido al cual se había afiliado desde su nacimiento. Los argumentos que esgrimió para tomar esa decisión eran varios: falta de apoyo del partido porque ahora se lo daban a sus enemigos del MULT-UP [Partido de Unidad Popular], y encarcelamiento de líderes con delitos prefabricados y las injusticias que predominan en la región, fueron los más importantes”* (Bárceñas, en prensa: 181).

La renuncia de la UBISORT del PRI no resulta clara hoy en día, aunque sí hay mayor claridad en la división de esta organización entre aquellos que aún tienen una *“visión más institucional”*, como me planteó Jorge y aquellos que se están acercando a los autónomos. Por lo tanto, esta ruptura de una parte del UBISORT, es decir, de algunas comunidades con el PRI, los acercó de una manera más clara a los planteamientos del MULT-I, sobre todo, en la no vinculación con los partidos políticos. Seguro haya sido ésta la oportunidad para que el MULT-I llevara a cabo su propuesta. *“Tuvimos varias asambleas internas y decidimos que ya no existan organizaciones y que vuelvan nuestras raíces para construir un gobierno triqui con un presidente triqui y tener un municipio libre, autónomo e indígena y así creemos que ya no habrá más violencia. Esta fue también una cosa que aprendimos de la APPO, el tomar decisiones nosotros mismos sobre lo que nos corresponde”* [...] *“Ya no queremos organizaciones, porque seguir con organizaciones es seguir divididos como de por sí estábamos en MULTI, UBISORT y MULT, y nosotros lo que queremos es trabajar por la paz”*.¹²⁴

Una de las primeras acciones, que la gente recuerda como un momento decisivo previo a la asunción de las nuevas autoridades, fue la expulsión de la policía. En pleno conflicto en San Juan Copala, *“Metieron preso al jefe de la policía y al otro día, quien sabe cómo, ya estaban todos con sus bolsitos que se iban de San Juan Copala”* (Mariana, 14 de octubre de 2008). Tener su propia

¹²⁴ Entrevista con Jorge, Narco News Bulletin, 4 de enero de 2007.

policía comunitaria es uno de los puntos esenciales de su declaración de autonomía.¹²⁵

La búsqueda de algo nuevo fue el motivo de acercamiento de las comunidades de Guadalupe Tipala, San Juan Copala (parte alta), Yerba Santa, todas estas pertenecientes a la UBISORT y las comunidades pertenecientes al MULTI: Yosoyuxi, Agua Fría, Paraje Pérez y San Juan Copala (parte baja).¹²⁶ *"Hoy la gente triqui quiere vivir en paz y tranquilidad"*, dijo el presidente municipal José Ramírez Flores, originario de Guadalupe Tilapa.¹²⁷ Esta paz, que nombraban las autoridades ese día de asunción de nuevas autoridades, es la que la gente me ha manifestado en San Juan Copala. Desde que este grupo está en San Juan Copala *"ya no hay más muertes en el mero Copala"* (Rosario, 1 de octubre de 2008).

4.2. La autonomía como paz: *"No hay más muertes en el mero Copala"*

Desde que asumieron las comunidades autónomas en San Juan Copala hubo cambios en la comunidad. Uno de ellos fue la salida de la comunidad de aquellos que no estaban de acuerdo con la autonomía, sobre todo los que pertenecían de manera más directa al MULT, quienes se fueron a comunidades del MULT, abandonando sus casas por no querer pertenecer al MULT-I. Fue el exilio de estas familias y la expulsión de la policía lo que dejó una sensación de tranquilidad en San Juan Copala. Se unificaron las partes en disputas y se alejaron aquellos que, por ciertos motivos, no querían pertenecer a este proyecto. Relataré aquí una de las conversaciones donde el tema de la autonomía como paz se hizo presente.

Rosario me preparaba la comida durante mi estancia en campo. A veces, mientras comía se sentaba a mi lado y platicábamos sobre la situación de San Juan Copala. Mientras me preguntaba sobre mi familia y cómo eran los

¹²⁵ También en otras experiencias como la Policía Comunitaria de Guerrero, la organización de la propia seguridad aparece como un pilar fundamental en la búsqueda de acciones autonómicas. (Aniversario de la Policía Comunitaria de Guerrero, octubre de 2008).

¹²⁶ Los cargos municipales se distribuyeron con representantes de algunas de estas comunidades, pero de manera equitativa entre ambas organizaciones.

¹²⁷ La jornada 21 de enero de 2007.

matrimonios en mi país, me contaba cómo esto era en la cultura triqui. Un día dialogamos sobre la autonomía.

“Es importante la autonomía porque así no entran más policías, judiciales. No entra el gobierno”. Se refirió al gobierno como el PRI, acusando a este partido de haber sido el protagonista de todo el conflicto. Su padre fue autoridad durante mucho tiempo en San Juan Copala como integrante de la UBISORT. Hoy, es integrante del ala disidente de esta organización y promotor del Municipio Autónomo. “Antes éramos de UBISORT, ahora somos autónomos”, aclaró. Me planteó que es importante reforzar el tema de la autonomía, ya que muchos no están de acuerdo con esto en Copala. Según ella, es porque no saben lo que significa. Le pregunté cómo fueron los primeros tiempos del Municipio Autónomo y me contó que al principio hacían asambleas todos los hombres y que las autoridades hablaban sobre la autonomía. No sabe por qué se dejaron de hacer estas asambleas que ella veía tan importantes. ‘El gobierno no quiere la autonomía porque otros van a querer hacer lo mismo. La gente va tomando conciencia de eso, de sus derechos y eso el gobierno no lo quiere’. Le pregunté de dónde vinieron las ideas de crear un Municipio Autónomo. Su respuesta fue que a partir que la gente comenzó a trabajar en otros lugares ‘se van haciendo de la política. Van trayendo lo nuevo’” (Registros de campo, 1 de octubre de 2008).

El quiebre de la violencia permitida a raíz de la muerte de los que “no tienen nada que ver”, de una violencia sostenida por la construcción del enemigo basado en sus diferentes adscripciones políticas, les permite una reorganización de una fuerza política que basa sus impulsos en crear una mayor concientización de la necesidad de establecer la paz en la zona por fuera de los partidos políticos.¹²⁸ Desde que llegué a San Juan Copala, las referencias de la gente hacia la paz y la seguridad que sentían en ese momento y a que mi estancia allí se debía a la tranquilidad que vivían, llamó mi atención y fueron esas primeras expresiones lo que me hacía pensar que “su autonomía” tenía que ver más con expresiones de paz y seguridad. Esto no significa que otras experiencias de autonomía no se vinculen a estas demandas. Por ejemplo, la Policía Comunitaria expresa que el tema de la seguridad y la justicia es un asunto de las comunidades, que debe resolverse desde la autonomía de las fuerzas coercitivas del Estado. Aquí, ocurre algo similar, pero quizá de manera más profunda por la guerra histórica entre las comunidades. La búsqueda de seguridad, me la confirmó Timoteo, líder de

¹²⁸ El grupo opositor vinculado al PRI expresó públicamente en varias oportunidades la demanda de presencia del ejército nuevamente en San Juan Copala (*Noticias Oaxaca* 06/12/2008, *Tiempo en Línea* 9/12/2008).

Yosoyuxi, en una conversación que tuvimos. En ese momento me expresó que ahora, al no estar la policía pueden bajar a San Juan Copala con sus armas y defenderse. Antes no podían porque estaba la policía estatal, pero que no los defendían a ellos ya que estaban para custodiar los intereses de los priístas. Su movilidad se veía afectada por la presencia de la policía que defendía los intereses de una parte del conflicto.

Mariana, una joven de San Juan Copala, me relató un momento en el cual “los de negro”, refiriéndose a aquéllos que tienen más poder en la policía y que llamó “judiciales” vinieron con sus armas y se enfrentaron en los montes con los del MULT ante los ataques en una fiesta previa a la declaración de autonomía. Estos “de negro” fueron quienes, en ese momento, se posicionaban del lado de UBISORT para apoyarlos en armamento y ataque. Cortar esos vínculos fue un aspecto decisivo de la autonomía. Otros me comentaban en San Juan Copala, que les da seguridad que sea uno de ellos quien los custodie y no un ajeno con un arma. Fue la misma seguridad que sentí en varios momentos de despliegue de su policía comunitaria en momentos de festejos.

Si uno se sitúa en el análisis de la violencia en la zona y en la declaración de la autonomía como un acuerdo y establecimiento incipiente de un proceso de paz, se puede afirmar que estas reformas no han sido una letra legal muerta, como algunos han planteado, sino que se descubre en estas apropiaciones la posibilidad de elegir el camino que ellos están proponiendo para la paz en la zona. No se tratará de la intervención militar, ni encarcelaciones, ni acuerdos de paz firmados por autoridades no legitimadas por ellos, sino por la recreación de las formas en que esta paz se visualiza como posibilidad dentro de la cultura triqui, entendiendo que la misma constituye un valor básico en el desarrollo de cualquier grupo humano.

Una forma también de ganar una visibilidad pública y un espacio en una arena política donde estos temas se están debatiendo. Se trata de descubrir que el dominio político de la zona, con el consecuente incremento de la violencia, se estableció como forma de garantizar la gobernabilidad en la región por parte de una clase política que, por lo que se vio, no ha demostrado intención de generar un proceso de paz sino de mantener el control de las dos organizaciones en pugna otorgando muchas veces considerables sumas de

dinero que ayudaron, más que para fortalecer el desarrollo de la región, a financiar su propia guerra.

A esta altura se puede visualizar de qué manera la política partidaria del PRI ha terminado negociando de manera más clara en una que en otra, con las dos organizaciones en disputa. Esto les ha favorecido mantener la gobernabilidad como faccionalismo (Knight, 2005) en una zona donde los triquis protagonizaron diferentes rebeliones históricas y recuperaciones de tierras que les habían sido despojadas, como así también donde ha prevalecido una defensa continua a mantener sus *“usos y costumbres”*. Estos hitos en la historia de esta etnia han representado una amenaza a esa gobernabilidad, en tanto la unificación de las fuerzas políticas organizadas en la región podría significar la posibilidad de mayores demandas al gobierno y la dificultad que éste pueda continuar dominando la zona. Mantener este faccionalismo ha sido el factor principal de su posible incursión, no sólo en sus prácticas electorales sino también en la utilización pasada y presente de sus recursos. A diferencia de otros Estados de México, donde la dominación de la política gubernamental ha sido más directa, en Oaxaca se visualiza *“Una forma de dominación en la que el poder central establece control indirecto sobre las necesidades locales a través de autoridades salidas de esas mismas sociedades. Esto garantiza la reproducción del modo de dominación, pero preserva al mismo tiempo un cierto margen de autonomía política en el nivel local.”* (Recondo, 2007: 46-47).

De esto San Juan Copala se declara autónomo el 20 de enero de 2007: La autonomía es *“que no venga la policía”*, como me dijo una joven y también una estrategia sobre todo de poner en palabras la violencia y de generar redes con otros sectores no partidistas para el sostenimiento de esta paz y seguridad. La necesidad y el derecho a la paz se apropian cuando el discurso del poder de la comunidad comienza a verbalizar la violencia y cuando abren la posibilidad de que otros grupos, como en mi caso, nos dirijamos a la comunidad curiosos de conocer este proceso y de contribuir con el mismo. Si no existe un proceso donde esto se explicita, se piense y se proyecte, no podría haber problematización de la situación con la posibilidad de que la violencia continúe siendo el pan de cada día y que de esto no se hable, sino que de esto se viva. *La ruptura que se logra con la declaración de autonomía tiene que ver, más*

que con un proceso de modificación de sus formas de organización o de revalorización de su identidad étnica, con un proceso de verbalización de la violencia, de poner en palabras sus deseos de paz. La construcción de una conciencia que luche por la paz necesaria para la vida y que permita reconocer otros valores en el desarrollo de la vida, se pueden pensar aquí como los elementos que posibilitan la construcción de un *habitus* distinto, de una disposición diferenciada en este campo de luchas. Y son los jóvenes los que aparecen en escena con este nuevo discurso.

Pero también hay que tener en cuenta que todo cambio tiene sus amenazas, sus dificultades. Las amenazas que ha recibido este proyecto en San Juan Copala, han sido un factor determinante en sus dificultades. La muerte y el miedo paralizan, dejan a la gente en un estado de vigilia permanente que no permite la proyección. Con el hoy irresuelto, con la constante amenaza a la vida, el futuro se oscurece y las salidas de paz se invisibilizan.

4.3. “Muy jóvenes para morir”. El antes y el después de la muerte de las locutoras Teresa y Felicitas.

Durante mis primeros días de estancia en San Juan Copala fuimos con Jorge, el coordinador de la radio, y las jóvenes a arreglar unas computadoras para echar a andar la radio a la organización CACTUS en Huajuapán de León, quienes ayudaron en la construcción de la misma. Este fue uno de los primeros pasos de reorganización de la radio. A la vuelta viajábamos con dos jóvenes y Jorge, quien manejaba la camioneta del Municipio. Se había hecho tarde y la ruta oscura me trajo el recuerdo de los relatos de emboscadas que me habían narrado. Veníamos conversando e intentando, por lo menos yo, que el miedo no perturbara el viaje. Cuando giro para responder una pregunta que una de las jóvenes me hace, las veo a las dos en el asiento trasero dadas vuelta, con las piernas en el respaldo, el torso en el asiento y las cabezas colgadas. El miedo me subió por la espalda. Ellas saben que salir de la comunidad puede significar el encuentro con la muerte.

“Yo, soy rebelde porque el mundo me ha hecho así, porque nadie me ha tratado con amor, porque nadie me ha querido nunca oír”. Esta es la letra de la canción que suena como fondo en un spot realizado por las jóvenes de la radio un tiempo antes de ser asesinadas en una emboscada en una ruta de la región, el 7 de abril de 2008. En este spot las voces de las jóvenes dicen: *“Algunas personas piensan que somos muy jóvenes para saber; deberían saber que somos muy jóvenes para morir”.*¹²⁹

Sol me comentó tiempo después, que este spot lo hicieron por la muerte de niños en la región, quizá sin saber que Teresa junto con Felicitas serían las próximas víctimas de la violencia, leyeron esta frase de un texto y decidieron transmitirlo por la radio. La muerte de las jóvenes fue un punto de quiebre en la actividad de la radio y también en la actividad del proyecto del municipio. Estas muertes se inscribieron en los cambios de los códigos de la violencia analizados a lo largo de la tesis y generaron, a su vez, un cambio en las disposiciones de los jóvenes en la región. Teresa y Felicitas tenían tan sólo 21 y 24 años. Un grupo de hombres armados quiso detener el vehículo en el que se transportaban de regreso a San Juan Copala. Ellas viajaban en el asiento trasero. Los asesinos les dispararon balas de muerte. Ambas fallecieron instantáneamente.¹³⁰

La muerte tuvo un impacto sin precedentes tanto a nivel nacional como internacional. Numerosos periodistas se acercaron a San Juan Copala. Entre estas repercusiones, les entregaron el premio Nacional de Periodismo en mayo de 2008, con el premio al Servicio a la Comunidad.

*“Una voz que rompe el silencio no se puede callar con nada, ni con amenazas, ni con balas, ni con nada. Nuestras compañeras Teresa Bautista y Felicitas Martínez **rompieron el silencio** en la región triqui con su trabajo en la radio de San Juan Copala. Desde una pequeña cabina a la que diariamente asistíamos para comunicar a nuestro pueblo y a nuestras comunidades sobre sus derechos, sobre cómo los pueblos indígenas de México han sido desde siempre los más olvidados, sobre las violaciones de derechos humanos hacia las mujeres, sobre el mal gobierno y sobre la autonomía como forma de gobierno para los pueblos indígenas. Los asesinos quisieron con su muerte callar su voz y con eso las nuestras, pero no*

¹²⁹ Voces de Teresa y Sol, Spot de Radio Copala S/Fecha.

¹³⁰ La Jornada, 22 de abril de 2008

lo lograron. Nuestra voz junto con la voz de Tere y Feli, seguirán sonando más fuerte y más claro que antes.”¹³¹

Cuando regresé a San Juan Copala en septiembre de 2008, a diferencia de mis primeras impresiones en mayo, la radio no estaba funcionando. La cabina se encontraba con algunos jovencitos que sólo pasaban música y con varias computadoras arruinadas por el mal uso y desuso de las mismas. No había jóvenes mujeres. Pasaban mensajes, se reían, hacían chistes, cortaban las canciones. La radio había pasado de ser un proyecto organizado a un juego de niños. “*La radio pasó de moda*”, me dijo Sol.

Hicimos una reunión con los jóvenes que participaban antes. Fueron cuatro jóvenes, tres mujeres y un joven, el encargado de la radio. Sus comentarios hacia los miedos iban saliendo de a poco, con voz muy baja y como apenados de sentirlo. Muchos padres tampoco dejaban a sus hijas a ir a la radio. “*¿Para qué vas a ir a la radio? ¿Para que te maten?*”, me comentó otro día una joven reconstruyendo las palabras de su padre. La gente en San Juan Copala me comentaba la tristeza de que ya no siga funcionando. La radio comenzó a reorganizarse a través de la presencia de estudiantes que, como yo, realizábamos nuestras tesis en el lugar. Comenzamos colocando cartones de huevo en las paredes para improvisar la acústica y a realizar algunos spots sobre fiestas que se les iban encargando a los chicos. Sin embargo, pocos querían hablar en la radio. Sol un día me comentó que si su padre la escuchaba la regañaría. También otras jóvenes temían acercarse a la radio o que sus padres se enteraran.

La muerte de las jóvenes, como la desaparición de otras jóvenes de comunidades del MULT,¹³² los casos de violaciones denunciados y otras muertes de mujeres,¹³³ nos hablan no sólo de estos quiebres a la “violencia permitida”, sino también la manera en que la mujer comienza a ser parte del conflicto, el cuerpo femenino forma parte del botín de guerra de la región posiblemente por los cambios operados durante el conflicto, quizá también

¹³¹ Discurso leído por Sol en la entrega del premio nacional de periodismo, DF. abril, 2009. Video facilitado por la radio comunitaria. Destacado mío.

¹³² Desaparición forzada de Virginia y Daniela Ortíz Ramírez, el 5 de julio de 2007 (Cimacnoticias, 8 de julio de 2009).

¹³³ Para una cronología sobre la muerte y violaciones de mujeres en la zona triqui ver Periodismo de Paz (9 de julio de 2009).

porque la mujer fue ocupando mayores espacios en las comunidades, como las jóvenes de la radio y ahora sí “tienen algo que ver”.¹³⁴

4.4 El retorno de la disputa por San Juan Copala

Eran los últimos días del mes de noviembre y las tensiones se habían hecho presentes en San Juan Copala. Cuando hay una preocupación de conflicto, prima la ley del silencio (Greenberg, 1989) y el miedo como reacción al peligro se siente en cada encuentro (Green, 1995). Me encontraba en varias oportunidades con miradas sospechosas, en voz baja la gente me decía: “¿Ves aquél que va allá? Bueno, ese acaba de llegar de Estados Unidos y como no vivió nada de lo que nosotros vivimos acá quiere llamar a elecciones de nuevo acá [Copala]” (Registro de campo, 24 de octubre de 2009) Aquél que vi caminar ese día era un antiguo líder de UBISORT, vinculado al PRI, que según las versiones de la gente en Copala, había sido traído por el partido y había venido en avión. Comenzaba a organizar la fuerza opositora en San Juan Copala y exigía llamar a elecciones para diciembre, posiblemente con la finalidad de poner las urnas de las elecciones de julio de 2009, que los autónomos no harían. No era el único. Otro día alguien me para en la calle y me pregunta que estaba haciendo allí. Le comenté brevemente. Él recién llegaba de Estados Unidos. Sin preguntarle nada me dijo que había que ver la manera de sacar esto de la autonomía en San Juan Copala. “*Esto perjudica para hacer cosas con el gobierno*”.

Las tensiones se hacían presentes. Algunas personas dejaron de hablarme, se observaban más reuniones espontáneas en las calles y asambleas en el edificio municipal. Por las tardes las tiendas estaban cerradas durante días, había un mayor número de gente alcoholizada por las calles. Esto se alternaba con festejos y alegría momentáneos durante las fiestas, luego

¹³⁴ Estos temas escasamente abordados en este estudio, abren una brecha importante para su profundización en estudios posteriores. Dos obras, ambas sobre Chiapas, consulté para comprender algunas líneas analíticas que permitieran mostrar la muerte de mujeres en conflictos armados, como parte de estos cambios tanto de las estructuras estatales y de administración de conflictos en zonas indígenas, sino también el nuevo rol que las mujeres están teniendo en la expresión y acción de los movimientos sociales. Ver Mariana Mora (2008) capítulo V y Hernández, Aida (coordinadora) (2007).

volvía la tensión, el encierro y la incertidumbre que aquéllos que tenían más confianza, me comentaban. Como cuando caminando con una joven de la radio, ésta me hizo parar delante de una tienda, me hizo una señal de que me calle y escuchó la conversación que uno de los líderes priístas estaba teniendo con otros hombres. Respeté lo que me dijo y nos quedamos unos minutos así y luego seguimos camino. “¿Qué decían?”, le pregunté. “*Hablaban de los jóvenes, de que tienen que educarse más y cosas así*”. No me quiso decir todo o no era relevante lo que estaban conversando. Lo que sí era llamativo era la manera en que esta joven empezaba a percibir la necesidad de saber qué ocurriría, a partir de las escuchas escondidas. El miedo se hacía presente y la incertidumbre nublabla la suerte de estabilidad que durante dos años habían vivido.¹³⁵

4.5. “¿Ves? Esto es lo que hace que empiece el conflicto. ¡¿Cuándo vamos a vivir en paz de una vez?!”

“...Salimos a dar una vuelta con Rachel.¹³⁶ Estaban reunidos algunos hombres de la parte baja cuando llegamos. Conversamos con algunos de ellos. Nos comentaron cómo habían sido los últimos años de San Juan Copala. Estaban todos armados entrando a la casa de Ramón [...]. Cuando llegamos a la calle principal, Copala estaba como deshabitada. Las tiendas todas cerradas. Algunos hombres se dirigían al Municipio. Pensé y le comenté a Rachel que quizá habría una asamblea ya que por aquellos tiempos se estaban haciendo más seguido. Al caminar un poco más vimos cómo del edificio municipal salían camionetas llenas de hombres, mujeres y niños. Cinco camionetas salieron una atrás de la otra. Comencé a preguntar a dónde iban. Primero a Flor que se encontraba tejiendo. Me dijo que a Juxtlahuaca, me miró seria y siguió tejiendo. Luego me encontré con el de la tienda de carnes y me dijo que a Juxtlahuaca, me invitó a ir. Le pregunté a qué iría. ‘A pasear’, me respondió riendo. Nos quedamos sentadas en la vereda viendo cómo las camionetas se iban llenas de gente y la calle principal quedaba desolada. Cuando acompañé a Rachel a un taxi, que ya se iba, una señora en la calle nos comenta, con un rostro serio, que todos se estaban yendo porque venía Ulises

¹³⁵ Cervantes Delgado comenta, allá por la década de 1970, cuando visitó la región que era fácil darse cuenta cuando habían ocurrido balaceras y muertes en la región: San Juan Copala aparecía desolado. Sólo las mujeres caminaban por las calles acarreado madera. Las tiendas se encontraban cerradas por días y en la plaza de los lunes no bajaba gente de otras comunidades. (1999: 100)

¹³⁶ Rachel Sieder, asesora de esta tesis, me acompañó durante algunos días del último periodo de mi estancia en campo.

Ruíz, el gobernador del Estado, a Juchitán a hacer un acto político.¹³⁷ Conseguimos un taxi y volví camino a casa acompañada de Rosa, una mujer que venía con sus hijos. Nos quedamos sentadas en una tienda. Me comentó que ella no había ido al acto pero que la gente iba porque decían que si no ibas te cobraban una multa. ‘¿Cómo multa?’, le pregunté. ‘Si no vas te cobran dinero o refrescos para los que fueron’. Parece que antes era así, ahora no se sabe. Al rato vemos pasar dos carros. En ellos iban las autoridades del Municipio Autónomo, con su custodia armada. Me saludan desde los autos y Rosa, subiendo el tono de voz, me dice: ‘¿Ves? Esto es lo que hace que empiece el conflicto. ¡¿Cuándo vamos a vivir en paz de una vez?!’. Le pregunté de qué hablaba. Me dijo que hablaba de los que van y de los que no van a los actos: ‘seguro que a unos les dan más que a otros y así’. Nuevamente le pregunté a qué se refería, a lo que me respondió: ‘De esto vivimos, no vivimos de otra cosa’. Cambió de tema. [...] Cerca de las cinco de la tarde, los que se quedaron aguardaban impacientes la llegada de los que habían ido al acto del gobernador.” (Extractos del registro de campo. 25 de noviembre de 2008).

¹³⁷ Gobernador del Estado de Oaxaca (2004-2010). Partido Revolucionario Institucional.

Conclusiones

La autonomía es un concepto, un discurso, una fuerza, una acción, una reivindicación, un derecho, una práctica histórica. Para muchos pueblos indígenas de México es una realidad, para otros una aspiración. Para los copaltecos es la paz. ¿Pero acaso la paz no es un valor tan general que abarca el resto de las dimensiones humanas y por lo tanto todas las reivindicaciones autonómicas? Posiblemente, pero hay algo que aquí sobresale. La autonomía para mí fue una pequeña puerta que abrí y en la que pude descubrir una red más grande de dinámicas de conflicto y violencia que, a lo largo del tiempo, se entretejieron y construyeron la coyuntura que intenté comprender en este trabajo. Desenredar esa madeja no fue tarea sencilla ya que, sumado a mi falta de experiencia, mis nociones de autonomía no coincidían con las de ellos.

También para los copaltecos, como otras experiencias de declaraciones autonómicas, la autonomía fue una forma de conquista de una visibilidad digna como Pueblos Indígenas (de la Peña, 2007) y una reconfiguración de las relaciones entre éstas y el Estado (Mora, 2008; Mattiace, Hernández y Ruz (editores), 2002; Hernández, 1998; Leyva y Ascencio, 1996; Bárcenas, 2006). Sin embargo y sobre todo en las experiencias chiapanecas, las transformaciones de las dinámicas políticas al interior de las comunidades fueron distintas, como distintas fueron las lógicas económicas de las cuales fueron objeto, como sus formas de organización y de presentación ante el Estado. La autonomía en la zona triqui se comprendió aquí como una apropiación de un discurso y una inmersión en una arena política donde estos temas se debaten. Esto les permitió intentar un *impasse* a la situación de violencia sacando a las fuerzas policiales del lugar, cortando toda intervención con los partidos políticos y manifestando que son ellos los que saben cómo generar un verdadero proceso de paz en las comunidades. Este trabajo pretendió ser un aporte a uno de los debates que en México ha tenido más resonancia desde las reformas Multiculturales del Estado y desde el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, éste es la autonomía como concepto y práctica. En principio, desde el análisis de la

declaración de autonomía como forma de cortar los vínculos con los partidos políticos atendiendo, específicamente, al contexto oaxaqueño y, en segundo lugar, intentando situar las particularidades de esta experiencia desde la comprensión de las dinámicas sociales de uno de los grupos étnicos menos estudiados de México.

En un contexto comparativo, los procesos históricos han sido diferentes para esta comunidad, pero también sus “prácticas autonómicas”, no tan pensadas en reorganizar sus modalidades organizativas y centrar su lucha en términos territoriales, como podemos pensar para algunas experiencias, sino como la legitimación de un poder que busca cortar lazos con la estructura política partidaria, no así con las instituciones estatales, como analicé en el capítulo III. Y esto se vincula con lo que Esteva (en Hernández, Mattiace y Rus, 2002) plantea para el caso de Oaxaca en donde el dominio a través de los partidos políticos, que había “tolerado” una suerte de autonomía para los pueblos indígenas, se comienza a expresar y repudiar a partir de las acciones de diversas organizaciones indígenas que son causa y consecuencia de las reformas multiculturales de la década de los noventa.

Podemos concluir que uno de los hallazgos principales de este trabajo refiere a que las legislaciones en torno a los derechos de los pueblos indígenas creadas en los últimos tiempos, sino modificaron las condiciones de dominio y exclusión de los pueblos indígenas, se convirtieron en claros elementos de lucha para muchos sectores que se posicionaron ante estas nuevas demandas que, más que nuevas, resultaban por primera vez legitimadas por las estructuras estatales. En Oaxaca, estas reformas permearon buena parte de los debates; fue la propia legislación lo que llevó a pensar la autonomía como posibilidad (Kraemer Bayer, 2007). La creación del Municipio Autónomo de San Juan Copala no se escapa de este nuevo contexto, pero presenta particularidades que en el desarrollo de esta tesis intenté analizar. Estas particularidades encubren cuestiones de identidad étnica, contextuales e históricas, las cuales forman parte de las conclusiones que presenta el estudio.

La relación del Estado mexicano con los Pueblos Indígenas a través de diferentes procesos que fueron desde las políticas de asimilacionismo de principios de siglo, pasando por la búsqueda de integración de los pueblos

indígenas a la nación hasta los reconocimientos actuales de su diversidad étnica acompañados de una batería de legislaciones que plantean el reconocimiento de su autodeterminación, autonomía, su propio sistema de organización y justicia, entre otros. La etnia triqui fue objeto, testigo y cómplice, como los numerosos Pueblos Indígenas de México, de estos cambios políticos que se comenzaron a hacer más visibles luego de la revolución mexicana. Los triquis comenzaron a vivir estas intervenciones a partir de la década de 1950 cuando, a raíz de la sustitución de la categoría municipal, presenciaron la incorporación a su sistema de cargos municipales de agentes mestizos que implicaban una presencia “externa” y un control mayor que en los años anteriores. Pero a la par de esta intervención de funcionarios mestizos, sufrieron una intervención algo más palpable en términos coercitivos y esta fue la presencia de una zona militar permanente que, lejos de apaciguar la situación de violencia desatada por la alta producción de café y de intermediarios comerciales, agudizaron la situación a raíz de generar actos de corrupción y comenzar con un mercado negro de armas lo que dio lugar a mayores tensiones, como fue analizado en el capítulo I.

En este trabajo intenté reconstruir esta historia situándola en un contexto político mayor y analizando, específicamente, la relación con el Estado y la nación. Analizar cómo se configuran estas relaciones en cada región, ayudará a comprender muchas de las demandas actuales de los Pueblos Indígenas, como la autonomía en la zona triqui, y enfatizar los retos que presentan las mismas en un contexto histórico marcado por el faccionalismo y la violencia. Considero que uno de los aportes de este estudio es considerar que la búsqueda de autonomía sin una reflexión sobre estos procesos históricos, se convierte en una bandera política que, sin visualizar las dinámicas específicas de cada caso, puede acarrear a mayores niveles de faccionalismo en las comunidades. La relación Estado-Pueblos Indígenas no se plantea en términos de una relación dicotómica de dominio, sino que refleja un entramado particular de poder donde las comunidades indígenas han sido también protagonistas. El proyecto autónomo triqui aparece, para muchos en San Juan Copala, como un tercer grupo en disputa. La autonomía, para muchos de los actores de este estudio, no es una reivindicación sino una práctica histórica la que, quizá, no

tenga como referencia la palabra “autonomía”. Sin embargo, entendiendo el contexto de disputa de ambas organizaciones: MULT y UBISORT, y la disidencia que conforma el Municipio autónomo, no puede pensarse que las reivindicaciones de este tercer grupo sean un anhelo general, si bien la paz posiblemente lo sea. La “autonomía” no abarca todas las comunidades. Si este trabajo tiene una clara debilidad es no haber podido, por el escaso tiempo y las dificultades de acceso a otras comunidades, llegar a conocer estas otras miradas.

En la zona triqui la presencia del ejército se convirtió en la única imagen creada del Estado mexicano. Su rechazo a la escuela y a las intervenciones gubernamentales no se pueden explicar sin los abusos cometidos por los caciques mestizos locales (compradores de café y vendedores de armas y alcohol), por los funcionarios mestizos que fungían como secretarios cometiendo actos de corrupción y deslegitimación del sistema de “usos y costumbres triquis” y finalmente por la partida militar en la zona.

Pero como planteo más arriba, el Estado no constituye una imposición hegemónica aislada de los agentes que día a día lo construyen (Joseph y Nugent, 1994). De esta manera, esta etnografía dejó entrever que fueron estas intervenciones con sus abusos y recursos, las que configuraron nuevas relaciones entre los triquis y en donde éstos vieron la posibilidad de legitimar también el propio poder dentro de la comunidad. Es así que las relaciones de dominación de ciertos triquis para con los mismos triquis, diferenciaciones que se agudizan con la estratificación de clases a partir de la exportación del café y que podríamos vincular a los liderazgos locales de la etnia, potenció una violencia a partir de la cual los triquis terminaron siendo sus propias víctimas. Sin embargo, estas lealtades que ciertos triquis lograron con el afuera y reprodujeron al interior, las entiendo aquí como una forma de administración del conflicto que, por medio del faccionalismo, el Partido Revolucionario Institucional logró al incorporar, por no poder hacer desaparecer, el sistema caciquil rural analizado en el capítulo I.

Fue la presencia de Lázaro Cárdenas en la región lo que generó un parte aguas en la historia de Copala. Por un lado, los conflictos entre propios líderes locales ya habían desencadenado una situación de violencia que no

pasaba de emboscadas en caminos y muertes que por envidia y robo se generaban, esta vez la presencia del ex presidente promovió una serie de cambios que, si bien pueden pensarse positivamente como parte del desarrollo de las comunidades indígenas, en esta región generó la conformación de grupos políticos encontrados: los que estaban de acuerdo con sumarse al camino de la “modernización” de su sistema y el cambio de valores (Vanguardistas) y los que estaban en contra de estos cambios y seguían viendo al gobierno como su principal enemigo (Tradicionalistas). Aquí comenzó esta guerra sin fin que tuvo como consecuencias la muerte y exilio de numerosas personas y familias.

Promovido y administrado desde afuera y ejercido desde adentro, la zona triqui generó su propia destrucción. Las comunidades, más bien sus líderes, se aliaban, generaban pactos en búsqueda de seguridades en un momento donde transitar y vivir su cotidianeidad podía significar la muerte. De esta manera se configuró un campo y *habitus* en torno a la violencia que dura hasta nuestros días y del cual ya muy pocos ven su salida.

Ahora bien, ni el campo de juego ni las disposiciones de los jugadores son estáticos, sino que las dinámicas de poder y las disposiciones fueron cambiando a lo largo del tiempo. Si bien este estudio aventuró hipótesis sobre las razones por las cuales un anhelo de paz comienza a sentirse en las comunidades, aún queda pendiente la continuación de esta línea de investigación. Dos cuestiones se pueden visualizar: por un lado, los quiebres a los códigos permitidos de la violencia y por otro lado la migración voluntaria y forzada por el propio conflicto. Estas dos situaciones, analizadas en este estudio, los situaron en otro campo, con otros actores, que les permitió abrir un abanico de posibilidades y alternativas de vida. Estos grupos se vinculaban allá por la década de 1970 con un discurso de izquierda y anti partidista, que nuevos jóvenes empezaban a sentir como necesarios.

Otro de los puntos centrales de este estudio fue el análisis sobre cómo se construyen los sistemas de poder dentro de las comunidades y de qué manera los liderazgos en zonas indígenas se van transformando con el paso del tiempo a la luz de su participación política mayor, generando impactos dentro de las propias comunidades. En este sentido, en este estudio aventuré

algunos análisis como aportes en esta perspectiva. Uno de ellos es que, paradójicamente a lo que se ha analizado de las comunidades indígenas en donde los sistemas tradicionales legitiman la mirada y las decisiones de los ancianos (Velázquez, 2000; Brintnall, 1979), la especificidad de esta experiencia es que aquéllos que han apelado a un discurso reivindicatorio de la identidad triqui, que lo vieron como alternativa de cortar con los vínculos de la política partidaria y de esta manera frenar con las redes de dominio y violencia en la zona, fueron los jóvenes. Varias son las condiciones que se subrayan en este estudio, las cuales pudieran echar luz al análisis de estas particularidades que aún requieren un mayor abordaje futuro. En principio, la movilidad mayor que vivieron los jóvenes con la migración y el exilio de las comunidades, lo que les permitió un acercamiento a discursos de izquierda y críticos a los partidos políticos reinantes, que luego se sumó a los cambios discursivos en términos de reivindicación identitaria y de autonomía. Por otro lado, la violencia va de la mano de la muerte y de dinámicas más cambiantes que aquellas comunidades en donde la muerte se da por vejez. En la zona triqui la muerte de líderes naturales, se dio en muchos casos en edades tempranas, lo que promovió cambios inter-generacionales en un tiempo mucho más corto. Una tercera línea de análisis, refiere a que los jóvenes no se encontraban comprometidos con deudas de muerte, que líderes más viejos sí.

Esto nos lleva a otros de los puntos esenciales y principales aportes analizados en la tesis, específicamente en el capítulo II, y que refiere a un ciclo de venganza en los que muchos se han visto involucrados. La literatura sobre experiencias de autonomía no ha subrayado el papel de la violencia al interior de las comunidades, porque otros fueron los procesos históricos y étnicos, sino que la violencia se ha conceptualizado mayormente como un poder ejercido desde afuera de las estructuras comunitarias. Algunas experiencias de Chiapas plantean la violencia como parte de las estructuras represivas estatales hacia las comunidades autónomas a partir del levantamiento armado del EZLN (Mora, 2008; Mattiace Hernández y Rus, 2002; Leyva y Ascencio, 1996). Pero en esta experiencia sobresalen otras cuestiones internas, como son la venganza y las deudas de muertes. Si bien en el estudio intento analizar esta situación de deudas como parte de una transformación de la cultura política

local, con esto no quiero caer en un análisis que relativice esta situación alejando el lugar principal de la violencia extrema vivida en la zona, potenciada desde las intervenciones comerciales caciquiles y gubernamentales. Intento enfatizar que la misma ha llevado a configurar visiones de justicia, de vida y de muerte como se ve en sus relatos, analizados en el capítulo II. Si bien no podemos alcanzar a la génesis de esta visión de haber hecho justicia matando al agresor, por la escasez de fuentes históricas y antropológicas de la etnia, ésta no puede comprenderse sin la situación de violencia aguda en la que viven, que ha llevado a que muchos hoy piensen y sientan que la manera en que sus muertos puedan descansar en paz sea terminando con la vida del agresor. Tal vez esto era anterior, tal vez no, pero hoy representaría una visión parcial sino se analiza a la luz de su historia de conflicto y violencia política.

La guerra instala una particular concepción de la vida y la muerte, construye *habitus diferenciados* y estructura las relaciones sociales. Pero también, en esa suerte de equilibrio bélico que estabiliza las oposiciones se generan rupturas, se generan problematizaciones, se generan acciones que luchan por la vida. Los relatos de la violencia y el miedo, que como reacción vivenció y me transmitió mucha gente en San Juan Copala, me permitieron analizar las consecuencias que, por tantos años de violencia, se viven en la región. Cambios inter generacionales, como vimos, pero también de género aunque en este trabajo no lo haya podido profundizar. El conflicto llegó a un punto insostenible, no por la cantidad de muertos de los veinte años recorridos de la historia, sino por las muertes de niños y mujeres. Atendiendo a una posible naturalización de la violencia en los años del conflicto, hoy nos encontramos con lo que para los copaltecos es la violencia: “que se metan con los que no tienen nada que ver”. Nada que ver con las dinámicas del conflicto, pensado para aquellos hombres que no temen arriesgar su vida y para una etnia patrilineal en donde son los hombres mayores los que deciden, los que organizan, los que mandan, los que protegen y los que mueren. La experiencia de la violencia se empieza a vivir con las muertes de otros no involucrados directamente en un conflicto pensado y llevado a cabo por hombres. Pero estos cambios en los enfrentamientos, en los códigos permitidos, no están aislados de un contexto en donde la debilidad electoral del PRI llevó a que este partido

terminara negociando con las dos organizaciones en disputas: el MULT y la UBISORT. Aunque a simple vista pareciera que el gobierno no es el protagonista, sino que las muertes quedan en mano, porque en definitiva así lo es, de los propios triquis lo que la deja como una guerra intra-étnica que expresa, para muchos, las relaciones salvajes de las sociedades tradicionales.

Como cuando aparecieron los primeros acercamientos al PRI en la década de 1970 y se formaron el grupo “*los vanguardistas*” que buscaban modificar las dinámicas de las comunidades lo cual generó quiebres y divisiones al interior, hoy ocurre algo similar con la violencia no permitida, con las muertes de niños y mujeres que se han convertido en el botín de guerra de las organizaciones. Esto provocó rupturas y, nuevamente como en los setenta, fueron expresadas por los jóvenes. Fue en San Juan Copala donde estos enfrentamientos llegaron a su máxima expresión y fue así porque San Juan Copala, como centro de la región triqui baja, representa el microcosmos del conflicto a escala más amplia. La explicación refiere a que es el único poblado heterogéneo en términos políticos, en tanto es el centro político y religioso a disputar por ambos grupos, como vimos en el capítulo II. Ante los quiebres, aparecen los jóvenes en escena, planteando las problemáticas que los grandes no han podido resolver, conflictos que los han convertido también a ellos en posibles víctimas. Una revuelta contra la muerte, contra el dominio, por la paz y un *impasse* a la situación de violencia. Esto es la reivindicación de autonomía que San Juan Copala manifestada en enero de 2007. Comienza con un pacto de disidencias de las dos organizaciones históricas en disputa en la región, formado y llevado a cabo por líderes más jóvenes que intentan legitimar su poder en la región, sumando también fuerzas externas independientes de las estructuras partidistas de México y Oaxaca.

El contexto de movilización nacional y estatal en torno a los derechos indígenas promovió acercamientos y reconocimientos de nuevos grupos en ellos. Si para algunos autores estos reconocimientos fueron una “letra muerta” (Bárceñas, 2006) o una práctica “gatopardista” (Recondo, 2007), este estudio revela que se han convertido en un instrumento de lucha hasta antes desconocido por ellos. Pero este contexto también plantea retos en términos de las resignificaciones identitarias. Cuestionan qué es lo étnico y se convierten en

campos de lucha por la construcción de significados. Aquí se posicionaron los nuevos jóvenes de San Juan Copala demandando mayor autonomía de los partidos políticos y que se respeten sus “formas tradicionales” de organización, sólo así se podrá pensar la paz en las comunidades. Si para algunas comunidades, la autonomía fue una forma de rescatar sus “valores tradicionales” (Leyva en Maticce, Hernández y Rus, 2002), la etnia triqui, por el contrario, ha sido una de las más fuertes en términos de lucha de su unidad identitaria. Es por tanto que en este trabajo se pudo ver que en el caso de los triquis de Copala sus posicionamientos han sido estratégicos en un contexto donde “rescatar” la diversidad se convirtió, para ellos, en un elemento clave de lucha política.

Estos cambios en el exterior fueron pensados como una posibilidad que se les abría a nuevos líderes triquis de generar cambios en la región. Pero estos líderes más jóvenes, como analicé en el capítulo III, no están solos. Antiguos líderes políticos exiliados han sido los propulsores de estos cambios. Aquí aparece un punto esencial para el análisis de esta experiencia y débilmente abordado en este trabajo.

Esto nos lleva a otros de los puntos centrales del estudio y que refiere a la cuestión de los liderazgos, presentado en el capítulo II. La diferencia que los copaltecos realizan entre las “autoridades” y los “líderes naturales” fue una pieza fundamental para comprender el ejercicio de poder entre los triquis y para entender, a su vez, las particularidades que este trabajo descubre. Estas diferenciaciones permiten ver de qué manera las autoridades, si en otros casos representan la mayor expresión de poder de las poblaciones indígenas, aquí son sólo personas en cargos renovables que, si bien ejercen poder y autoridad, no son legitimados como los más “grandes” en la comunidad. Quienes ejercen este poder de “grandes” son los líderes naturales, que no están en el poder por un tiempo limitado, sino que son siempre líderes. La legitimidad a los líderes es absoluta y su poder también lo es, como se reconstruye en el capítulo II. La gente lo hace líder y lo respeta como el más grande de la comunidad: de él dependerán las decisiones, las autoridades renovables que él controla y la seguridad de su comunidad. Por eso él puede (está predestinado a) morir, su “valentía” lo expone a los riesgos que en un momento de conflicto se den.

Durante el conflicto, los líderes han muerto y nuevas figuras jóvenes han surgido. Estos son los que promueven los cambios y los que particularmente hoy, presentan la “autonomía” como la salida a la violencia.

Este trabajo etnográfico me permitió comprender ciertas dimensiones de un agudo conflicto político entre los triquis, me permitió echar algo de luz sobre un tema escasamente abordado, pero no me permite concluir. Abrió brechas de análisis que como grietas e incompletudes se presentaron; una de ellas referidas a los liderazgos, a estos sistemas de poder que definen la historia de los copaltecos; otra vinculada a los cambios inter-generacionales y de género, escasamente abordado en este estudio, pero que se convirtió en una llave en el último capítulo. ¿De qué manera estos sistemas de liderazgos se han transformado a lo largo del tiempo? ¿Qué se deposita en estos líderes y cómo los mismos han respondido de acuerdo a los contextos variables del conflicto? ¿Qué contexto específico repercute en que sean los jóvenes los que ante los quiebres del conflicto se hayan posicionado buscando alternativas para luchar por la vida? ¿De qué manera la muerte de mujeres las posicionó de manera diferente en la organización patriarcal de su etnia? ¿De qué manera el ejercicio de su poder las compromete en las decisiones de la comunidad?

Estas son preguntas que, si bien este estudio intentó analizar generando hipótesis en el proceso de escritura, se requiere volver para profundizar y comprender. Del concreto al abstracto y nuevamente al concreto, en un espiral que no concluye, como las dinámicas sociales, como la dialéctica en la construcción del conocimiento. Este trabajo pretendió ser un avance en el entendimiento sobre los procesos autonómicos y un aporte a los amplios debates que en este tema se han desarrollado en los últimos tiempos. La autonomía en el caso del Municipio Autónomo de San Juan Copala sólo se puede comprender desde su historia signada por el dominio político a través de la violencia y las consecuencias que ésta ha tenido en las propias estructuras comunitarias de los copaltecos. La etnografía, como conocimiento localizado, ayudó a situar esta experiencia y pretendió aportar algunas reflexiones en debates más amplios, como lo es el caso de la autonomía y las relaciones de los Pueblos Indígenas con el Estado, atendiendo a que la misma supone particulares construcciones de poder, sentidos, prácticas, fortalezas y retos.

Considero que este estudio, con sus fortalezas y limitaciones, aporta una reflexión a los análisis sobre la autonomía en dos sentidos: en primer lugar, subraya la importancia de la comprensión de la violencia como eje estructurante de la relación Estado-Pueblos Indígenas, y cómo la misma permea las relaciones al interior de los pueblos. Por otro lado, y vinculado a lo anterior, aporta ciertos elementos para pensar otros sentidos de la autonomía que trascienden las demandas territoriales e identitarias, para pensarla como una expresión de estas redes de dominio y violencia, como un instrumento para hacer frente a las condiciones de inseguridad a las que se enfrentan muchos pueblos indígenas en el México actual.

Bibliografía

ANAYA, JAMES

2005 *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*, Editorial Trotta, Universidad Internacional de Andalucía, España

ANAYA MUÑOZ, ALEJANDRO

2004 "Explaining the politics of Recognition of Ethnic Diversity and Indigenous Peoples' Rights in Oaxaca, México" en *Bulletin of Latin American Research, Society of Latin American Studies, UK, Vol. 23, N° 4, pp. 414-433.*

2005 "The emergence and Development of the Politics of Recognition of Cultural diversity and Indigenous Peoples' Rights in Mexico: Chiapas and Oaxaca in Comparative Perspective" en *Journal of Latin American Studies, N° 37, Cambridge University Press, pp. 585-610.*

AUYERO, JAVIER

2001 *La política de los pobres. Las prácticas clientelares del peronismo*, Manantial, Argentina.

ASSIES, WILLIEM

2007 "Los pueblos indígenas, la tierra, el territorio y la autonomía en tiempos de globalización" en Salvador Martí I Puig *Pueblos indígenas y política en América Latina*, Bellaterra-Cidob, Barcelona.

BARTRA, ROGER Y OTROS

1999 *Caciquismo y poder político en el México Rural, Siglo XIX*, México.

BENGOA, JOSÉ

2000 *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Chile.

BESSERER, FEDERICO

2007 "Guerra sin fin. Entrevista al maestro Paulino Martínez Delia" en *Ojarasca*, suplemento mensual de La jornada, México, pp. 4-6.

BOBBIO, NORBERTO

2005 *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

1987 *México Profundo*, SEP-CIESAS, México.

BOURDIEU, PIERRE

2001 *¿Qué significa hablar?*, Akal, Madrid.

2002 *Razones prácticas. Hacia una teoría de la acción*, Anagrama, Argentina.

2007 *Cosas dichas*, Colección El Mamífero Parlante, Gedisa, Argentina.

BOURDIEU, PIERRE Y LOÏC WACQUANT

2005 *Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI, Argentina.

BRINTNALL, DOUGLAS

1979 *Revolt against the dead. The modernization of mayan community in the highlands of Guatemala*. Gordon and Breach, New York.

CÁRDENAS, LÁZARO

1973 *Obras*, Tomo III, Universidad Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones.

CASTRO NEIRA, YERKO

2008 *Los límites de la justicia. Estudio de una comunidad indígena y su enfrentamiento con la justicia*, tesis doctoral, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztalapa, México.

CERVANTES DELGADO, ROBERTO

1999 *Tristes Triques: Un diario de campo en la Mixteca de la Sierra*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Investigaciones Históricas, México.

CEVALLO, DIEGO

13/06/2008 "Asesinato de triquis fermenta división y odio" en *IPS Noticias*, México.

COMAS, JUAN

1953 "El problema de los indios Triques de Oaxaca" en Comas Juan, *Ensayos sobre indigenismo Instituto Indigenista interamericano*, México, pp. 1-9.

CONGRESO DE LOS ESTADOS MEXICANOS

2009 *Ley que crea el Instituto Nacional Indigenista 1948* en http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=3&Itemid=6, última visita 15 de julio de 2009.

CORDERO AVENDAÑO DE DURAND, CARMEN

1995 *Contribución al Estudio del Derecho Consuetudinario Triqui*, Comisión Nacional de Derechos Humanos, México.

CÓRDOVA, ARNALDO

1976 *La política de masas del cardenismo*, Ediciones Era, México.

CHAVEZ AGUSTÍN

20/01/2008 "Municipio Autónomo de San Juan Copala puso en operaciones radiodifusora la voz que rompe el silencio" en *Olor a mi tierra*, Oaxaca, México.

DE LA PEÑA, GUILLERMO

2007 "Derechos Indígenas y ciudadanía étnica" en José Luis Calva (coord.) *Derechos y políticas sociales*, V. 12, Porrúa-UNAM-H. Cámara de Diputados-LX Legislatura, México.

DE SOUSA SANTOS, BOAVENTURA

1998 *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*, UNAM, México.

DÍAZ MONTES, FAUSTO

1992 *Los municipios: La disputa por el poder local en Oaxaca*, Comunicación Social Difusión Institucional, México.

DÍAZ POLANCO, HÉCTOR

2006 *Autonomía Regional. La autodeterminación de los Pueblos Indios, S XXI*, México.

DÍAZ SARABIA, EPIFANIO

2007 *Ni Zin Shan Ma Chuma a. Los Triquis de San Juan Copala. Breve historia y vida*, Mc editores, México.

DURAND ALCÁNTARA, CARLOS

1989 "Los triques de Oaxaca" en *La lucha campesina en Oaxaca y Guerrero (1978-1987)*, UACH, México, pp. 43-197.

1998 *Derecho Nacional, Derechos indios y derecho Consuetudinario Indígena: Los Triquis, un estudio de caso*, Universidad Autónoma de Chapingo, UAM Azcapozalco, México.

EMERSON, ROBERT, LINDA FRETZ Y LINDA SHAW

2005 "Writing an Ethnography" en Robert M. Emerson, Linda Fretz y Linda Shaw *Writing Ethnographic Fieldnotes*, University of Chicago Press, pp.169-210.

FLANET, VERONIQUE

1989 *Viviré si Dios quiere. Un estudio de violencia en la Mixteca de la Costa*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones-Instituto Nacional Indigenista, México.

GARCÍA ALCARÁZ, AGUSTÍN

1997 *Tinujei: Los triquis de Copala*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

GEERTZ CLIFFORD

1994 "Conocimiento local: Hecho y Ley en La Perspectiva Comparativa" en *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Ediciones Paidós Ibérica, pp.195-263.

2005 "Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali" en *La Interpretación de las Culturas*. Gedisa, Madrid, pp.339-372.

GREEN, LINDA

1995 "Living in a State of fear" en Robben & Nordstrom *Fieldwork under fire*, Columbia University press, pp. 105-127.

GREENBERG, JAMES

1989 *Blood Ties: Life and violence in rural Mexico*, University of Arizona Press, Estados Unidos.

GUBER, ROSANA

2004 *El Salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Paidós, Argentina.

GUTIERRE, TIBÓN

1981 "Los Triques" en Tibón Gutierre *Pinotepa Nacional: Mixtecos, Negros y Triques*, Editorial Posada, México, pp. 129-154.

H.CONGRESO DEL ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE OAXACA

2009 Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca Decreto N° 266 (15 de septiembre de 2001) en <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Estatal/OAXACA/Leyes/OAXLEY017.pdf>, última consulta 15 de julio de 2009.

HALE, CHARLES

2004 "Rethinking Indigenous Politics in the Age of the 'Indio Permitido'", *NACLA Report on the Americas*, Vol. 38, pp.16-21.

HARDT, MICHAEL Y ANTONIO NEGRI

2004 *Multitude. War and Democracy in the age of empire*, The Penguin Press, Nueva York.

HERNÁNDEZ CASTILLO, AÍDA

1998 "Nuevos imaginarios en torno a la Nación: El Movimiento Indígena y el debate sobre la Autonomía" en *Revista de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, N° 9, enero-junio*. México.

2001 *La Otra Frontera: Identidades Múltiples en el Chiapas Poscolonial*, CIESAS-Porrúa, México.

HERNÁNDEZ CASTILLO, AÍDA (COORD)

2007 *La Otra Palabra: Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, CIESAS-Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, México.

HERNÁNDEZ DÍAZ, JORGE

2001 "El movimiento unificado de Lucha Triqui: la lucha por la democracia electoral y el poder político regional" en Jorge Hernández *Reclamos de la Identidad: La formación de las organizaciones Indígenas de Oaxaca*, Miguel Ángel Porrúa-UABJO, pp. 85-97.

HERNÁNDEZ DÍAZ, JORGE (COORDINADOR)

2007 *Ciudadanías diferenciadas en un Estado Multicultural: Los usos y costumbres en Oaxaca*, Instituto de Investigaciones Sociológicas de la UABJO- Siglo XXI, México.

HERNÁNDEZ NAVARRO, LUIS

2009 “Imágenes de un futuro incierto” (23/05/2006) en <http://www.jornada.unam.mx/2006/05/23/index.php?section=opinion&article=031a1pol>, última visita 15 de julio de 2009.

HUERTA RÍOS, CÉSAR

1981 *Organización socio-política de una minoría nacional. Los triquis de Oaxaca*, Instituto Nacional Indigenista, México.

JOSEPH, GILBERT Y DANIEL NUGENT

1994 *Introduction* en Joseph, Gilbert y Daniel Nugent *Every Day Forms of state Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University, Londres, pp. 1-23.

KNIGHT, ALAN

1994 “Cardenismo: Juggernaut or Jalopy?” *Journal of Latin American Studies*, Vol. 26, N°1, Cambridge, pp. 73-107.

2005 “Caciquismo in the Twentieth-century Mexico” en Knight, Alan y Wil Pansters *Caciquismo in the Twentieth-century Mexico*, Institute for The Studies of the Americas, University of London, pp.3-48.

KRAEMER BAYER, GABRIELA

2007 El movimiento indígena por la autonomía en Paola Sesia y Sergio Sarmiento (coord.) *El cambio en la sociedad rural mexicana ¿Se valoran los recursos estratégicos?* Volumen II Pueblos Indígenas, territorio y género en el México rural contemporáneo, AMER-UAM-CONACYT-JP-UAEM-UMSN, pp. 134-163.

LACLAU, ERNESTO Y CHANTAL MOUFFE

2004 “Más allá de la positividad de los social: antagonismo y hegemonía” en Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, pp. 129-190.

LEYVA, XOCHILT Y ASCENCIO GABRIEL

1996 *Lacandonia al filo del agua*, CIESAS- UNAM- Fondo de Cultura Económica, México.

LEWIN, PEDRO

1999 “La gente de la lengua completa (yi nĩ nanj nĩ ĩnj). El grupo etnolingüístico triqui” en Barabas A, Bartolomé MA (coord) *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectiva etnográfica para las autonomías. Vol. II: Mesoetnias*, Instituto Nacional de Antropología e Historia - Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 215–65.

LÓPEZ BÁRCENAS, FRANCISCO

2006 *Autonomías y Derechos Indígenas en México*, Ce-Acatl, México.

2009 "El municipio Autónomo de San Juan Copala" (10/01/2007) en <http://www.jornada.unam.mx/2007/01/10/index.php?section=opinion&article=019a1pol>, última visita 15 de julio de 2009.

Inédito en prensa *San Juan Copala: Dominación Política y Resistencia Popular, De las rebeliones de Hilarión a la formación del Municipio Autónomo.*

MATTIACE, HERNÁNDEZ Y RUS (EDITORES)

2002 *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS - IWGIA, México.

MONTES, JACOBO

1963 *Conflicto en la zona triqui*, Instituto Nacional Indigenista, México.

MORA, MARIANA

2008 *La descolonización de la política: la autonomía indígena zapatista frente a las lógicas de la gobernabilidad neoliberal y la guerra de baja intensidad*, Tesis doctoral, University of Texas at Austin.

MORIN, EDGAR

2003 *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, España.

MOUFFE, CHANTAL

2005 *En torno a lo político*, Fondo de Cultura Económica, Argentina.

MOVIMIENTO DE UNIFICACIÓN Y LUCHA TRIQUI (MULT)

1987 *Memorial de Agravios*, Universidad autónoma de Chapingo, México.

MUNICIPIO AUTÓNOMO DE SAN JUAN COPALA

2007 *¡Porque es nuestro derecho! ¡El pueblo triqui creó el municipio autónomo de San Juan Copala!*, Folleto de divulgación, México.

NADER, LAURA

1969 "The Trique of Oaxaca" en *Handbook of Middle American Indian Ethnology*, V 7, Part 1, Advisory Board University of Texas Press, London.

NAHMAD, SALOMÓN

1980 "La educación bilingüe y bi-cultural para las regiones interculturales de México" en *Indigenismo y lingüística. Documentos del foro La política del lenguaje en México*, UNAM, México.

NORDSTROM, CAROLYN Y ANTONIUS ROBBEN

1995 "Anthropology and ethnography of violence" en Nordstrom, Carolyn and Robben, Antonius (editors) *Fieldwork under fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, University of California Press, Estados Unidos, pp. 1-23.

O'DONNELL, GUILLERMO

2003 "Acerca del Estado en América Latina Contemporánea. Diez tesis para discusión" en el proyecto *"La Democracia en América Latina"*, Dirección para

América Latina y el Caribe del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, Argentina.

OLIVARES ALONSO, EMIR

2009 "Asumen cargos autoridades autónomas de San Juan Copala" (21/01/2007) en <http://www.jornada.unam.mx/2007/01/21/index.php?section=politica&article=006n1pol>, última visita 15 de julio de 2009.

ORGANIZACIONES DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU)

2009 *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007)* en <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/es/drip.html>, última consulta 15 de julio de 2009.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT)

2009 *Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989)* en http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/62_sp.htm, última consulta 15 de julio de 2009.

OSORNO, DIEGO ENRIQUE

2009 "Crea la APPO municipio autónomo en región triqui" (4/01/2007), en <http://www.narconews.com/Issue44/articulo2478.html>, última visita 15 de julio de 2009.

PARRA MORA, LEÓN Y JORGE HERNÁNDEZ DÍAZ

1994 *Violencia y Cambio Social en la Región Triqui*, UABJO, México.

PETRICH, BLANCHE

21/04/2007 "Balas impunes silencian la voz triqui" en *La Jornada*, p. 14, México.

RECONDO, DAVID

2007 *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*, Publicaciones de la casa chata, México.

RUS, JAN

1994 "The "Comunidad Revolucionaria Institucional": The Subversion of Native Government in Highland Chiapas, 1936-1968" en Joseph, Gilbert and Nugent Daniel (editores) *Every day form of State Formation. Revolution and the negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University, Londres, pp. 265-300.

SANDOVAL, ALICIA

2009 "Aumenta el alcoholismo en zona triqui" (31/12/ 2007) en http://www.imparcialenlinea.com/index.php?mod=leer&id=37029&sec=capital&itulo=Aumenta_el_alcoholismo_en_zona_triqui, última visita 15 de julio de 2009.

SIEDER, RACHEL

2002 "Introduction" en Rachel Sieder (ed), *Multiculturalism in Latin America; Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Palgrave, Basingstoke y Nueva York.

2008 "Entre la Multiculturalización y las reivindicaciones identitarias: construyendo ciudadanía étnica y autoridad indígena en Guatemala" en Santiago Bastos (comp.) *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*, FLACSO-OXFAM, Guatemala.

STAVENHAGEN, RODOLFO

2002 "Derecho internacional y derechos indígenas" en Esteban Krotz (ed), *Antropología Jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Anthropos-UAM, México, pp.171-209.

TARROW, SIDNEY

2004 *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza.

THEIDON, KIMBERLY

2004 *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de reconciliación en Perú*, IEP, Lima.

VELÁSQUEZ, MARÍA CRISTINA

2000 *El nombramiento: Las elecciones por usos y costumbres de Oaxaca*. Instituto Estatal Electoral de Oaxaca, México.

VERDUZCO RÍOS, CAROLINA Y AMÉRICA RODRÍGUEZ HERRERA

1977 *Copala: la descomposición de una sociedad indígena. La migración rural de Copala a Loma Bonita*, Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

VERDUZCO RÍOS, CAROLINA

2000 "La comunidad, trinchera de identidad étnica. El caso de los Triquis de San Juan Copala" en *Coyuntura y Debate*, Vol I, N° 4, México, pp. 69-77.

VILAS, CARLOS, EDELBERTO TORRES-RIVAS Y CARLOS MENDOZA

2003 *Linchamientos ¿Barbarie o justicia Popular?*, FLACSO, Guatemala.

WACQUANT, LOÏC (COORDINADOR)

2005 *El misterio de los ministerios. Pierre Bourdieu y la política democrática*. Editorial Gedisa, España.

WILSON, FIONA

2007 "Transcending race? Schoolteachers and Political Militancy in Andean Perú 1970-2000" en *Journal of Latin American Studies*, N° 39, Cambridge University Press, pp. 719-746.

OTRAS FUENTES PERIODÍSTICAS CONSULTADAS.

LA JORNADA

2009 Artículos Periodísticos en <http://www.jornada.unam.mx>, Archivo electrónico, última consulta 15 de julio de 2009.

10 de agosto de 2005, *“La violencia entre triquis ya cobró la vida de diez personas este año en Oaxaca”*.

15 de mayo de 2006, *“Asesinan a un activista de la comunidad triqui en Oaxaca”*, por Matilde Pérez.

17 de marzo de 2006, *“Enfrentamiento entre triquis: van dos muertos”*.

24 de mayo de 2006, *“Matan a un niño de 6 años por pugnas entre triquis”*, por Matilde Pérez.

27 de mayo de 2006, *“Por motivos políticos dos triquis asesinados en San Juan Copala”*, por Octavio Vélez.

28 de mayo de 2006, *“Mueren en emboscada dos militantes del movimiento triqui”*.

08 de junio de 2006, *“Oaxaca: asesinan a balazos a otro miembro del MULT”*, por Octavio Vélez.

10 de agosto de 2006, *“Matan a tres indígenas miembros de la asamblea popular”*.

9 de diciembre de 2006, *“Mueren en emboscada dos indígenas en Oaxaca”*.

20 de enero de 2007, *“Lucha de facciones entre triquis produce un muerto”*, por Octavio Vélez.

13 de febrero de 2007, *“Triquis se enfrentan a balazos”*, por Octavio Vélez.

18 de agosto de 2007, *“Asesinan en Oaxaca a integrante del movimiento de lucha triqui independiente”*, por Octavio Vélez.

CIMAC NOTICIAS

2009 Artículos Periodísticos en <http://www.cimacnoticias.com/noticias>, Archivo electrónico, última consulta 15 de julio de 2009.

27 de octubre de 2007, *“Sofía, nueva víctima de la violencia en la zona triqui en Oaxaca”*, por Soledad Jarquín.

8 de julio de 2009, *“Zona triqui una historia de abuso contra las mujeres”*, por Soledad Jarquín.

TIEMPO EN LÍNEA

2009, Artículos periodísticos en <http://www.tiempoenlinea.com.mx>, Archivo virtual, última consulta 15 de julio de 2009.

9 de diciembre de 2008, *“Pide Ubisort redoblar seguridad en zona triqui: temen conflicto”*, por Juan Méndez.

NOTICIAS DE LA REBELIÓN

2009, Artículos periodísticos en <http://www.noticiasdelarebelión.info>, archivo virtual, última consulta 15 de julio de 2009.

PERIODISMO DE PAZ CIUDADANÍA EXPRESS

2009, Artículos periodísticos en <http://ciudadanía-express.com>, archivo virtual, última consulta 15 de julio de 2009.

9 de julio de 2009, "*Convocan a campaña para exigir la aparición de las hermanas Ortiz Ramírez*", por Oscar Valdivieso.