

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

EN LOS MÁRGENES DE LA (IN) SEGURIDAD: DESPLAZAMIENTO FORZADO Y
RELACIONES DE GÉNERO Y PODER EN SAN JUAN COPALA, OAXACA.

Tesis que para optar al grado de Doctora en Antropología

Presenta

Natalia Leonor De Marinis

Directora: Dra. Rachel Sieder

Lectores:

Dr. Yerko Castro Neira

Dra. Mariana Mora Bayo

Dra. Lynn Stephen

Ciudad de México, agosto de 2013

Agradecimientos

Me invaden profundas emociones al momento de recordar a todas las personas con quienes compartí trabajos y reflexiones que hicieron posible esta tesis. Durante estos seis años de estudio en México y trabajo en la región triqui, fueron innumerables los espacios de interacción con diferentes colectivos comprometidos con las luchas de los pueblos indígenas en América Latina. Esta tesis es producto de los conocimientos que me brindaron las mujeres y hombres triquis, del compromiso de académicos y académicas para con este trabajo, de las reflexiones colectivas y de la colaboración y solidaridad de muchas personas a lo largo de todos estos años. La visión parcial, los defectos y límites son de mi exclusiva responsabilidad.

Quiero manifestar un profundo agradecimiento a las mujeres triquis de San Juan Copala, protagonistas de esta tesis, por haberme hecho parte de su comunidad político-afectiva durante el desplazamiento, por haberme abierto las puertas de su vida y compartido sus experiencias, conocimientos y deseos de justicia y seguridad. A los hombres y mujeres del Movimiento por la Autonomía en la región, en Oaxaca y en la ciudad de México, por haberme permitido realizar este trabajo, compartido sus conocimientos, construcciones e historia, y por toda la protección y gran afecto que recibí durante los años de aprendizaje en sus comunidades. Un agradecimiento especial a las mujeres que participaron de los talleres de memoria y a la familia que me ha acogido en su hogar.

A la Dra. Rachel Sieder, directora de esta tesis, por su compromiso, tiempo y conocimientos brindados durante estos años de trabajo juntas y por todo el acompañamiento académico y afectivo que recibí desde la realización de la tesis de maestría. A las y los lectores, Dra. Lynn Stephen, Dra. Mariana Mora y Dr. Yerko Castro, cuyas lecturas durante todo el proceso, observaciones y reflexiones han sido fundamentales para que este trabajo se realice.

Estudiar en una institución como el CIESAS y en la línea de investigación “Diversidad Cultural, Etnicidad y Poder”, ha sido una experiencia muy rica en muchos sentidos. Agradezco a todos sus docentes, especialmente a la Dra. María Teresa Sierra, Dra. Rachel Sieder, Dra. Aída Hernández, Dra. Mariana Mora y Dra. María Bertely, por sus valiosos aportes, compromiso, la apertura al diálogo y los debates que propiciaron, fuente de inspiración para pensar en la academia también como un espacio de construcción política. Al Dr. Roberto Mellville y Francois Lartigue, por su apoyo y contribuciones.

En Oaxaca, numerosos investigadores me ofrecieron sus observaciones, apoyo y amistad durante el trabajo de campo. Un agradecimiento especial al Guillermo Padilla, Yerko Castro, Juan Carlos Martínez, Deborah Poole, Jorge Hernández Díaz, Erick Fuentes y Andrea Calderón.

Esta tesis formó parte de dos proyectos de investigación entre el Christian Michelsen Institute (CMI) de Noruega y el CIESAS: “Mujeres y Derecho en América Latina: Justicia, Seguridad y Pluralismo Legal”, coordinado por la Dra. Rachel Sieder, y “Poverty Reduction and Gender Justice in Contexts of Complex Legal Pluralism (experiences from Latin America and Africa)”, co-coordinado por la Dra. Rachel Sieder y el Dr. John McNeish. Un agradecimiento a las y los integrantes de ambos proyectos, especialmente a Morna MacLeod, Emma Cervone, Cristina Cucurí, Aída Hernández, Adriana Terven, Mariana Mora, Ana Cecilia Arteaga, Leonor Lozano, María Teresa Sierra, Yacotzin Bravo, John McNeish, Bjorn Bertelsen y Liv Tonnesen. Me siento muy afortunada de haber integrado ambos proyectos colectivos y de participar de estos espacios de reflexión, que sumado al compromiso político de las integrantes, así como la amistad y solidaridad, se convirtieron en una gran fuente de inspiración y conocimiento.

Durante mi formación de doctorado y estancia en el centro de investigación Christian Michelsen Institute (CMI) en Noruega, muchas personas han contribuido a la discusión de trabajos preliminares de esta tesis. Le agradezco a Bjorn Bertelsen por la atenta y comprometida asesoría de mis avances de tesis durante mi estancia en CMI; a John McNeish, por el espacio para la presentación de avances en la Norwegian University of Life Science; a los y las integrantes del Cluster on Rights en CMI: Liv Tonnesen, Elin Skaar, Siri Glopen, Lara Côrtes, Catalina Vallejo, Camila Gianella, Eyolf Jul-Larsen y Hugo Stokke, por el espacio y las contribuciones recibidas. A Marisa Belausteguigoitia y María Josefina Saldaña, quienes han leído versiones previas y me brindaron la posibilidad de compartir y discutir colectivamente parte de esta tesis en el PUEG-UNAM y la UNY.

A los y las compañero/as de la línea, Aura Cumes, Angélica López, Marcos Vinicio, Héctor Nahuelpán, Juan Ilichachi, Javier Flores, Patricia Rea, Lorena Córdova, Jorge Valtierra y Rodolfo Gamiño, con quienes conformamos un grupo sin duda intenso y cuyos debates, acuerdos y disidencias han sido una fuente muy rica de inspiración y reflexión colectiva.

A los y las activistas, amigos y amigas con quienes realizamos diferentes trabajos con las mujeres en el plantón en Oaxaca: Marisa Villarreal, Lulu y David Cilia por los trabajos de documentación, transcripción y edición. Al Colectivo Subversiones, por brindar espacios de difusión en los momentos más críticos del desplazamiento. A Yoalli Aguilera quien colaboró en la edición de un material audiovisual.

A Alejandro Hernández, Nuria Jiménez, Erick Fuentes y Ana Carolina Patto por haber leído las versiones finales de la tesis y por toda la amistad y apoyo recibido en este tiempo.

Esta tesis se realizó con el apoyo de una beca de posgrado CONACYT y del CIESAS, institución que también apoyó la presentación de avances en varios congresos internacionales. A Nancy García, Xochitl Zamora, Mauricio Páez, Eva Salgado y Rachel Sieder, por favorecer estos apoyos y gestiones. El trabajo de campo, una estancia en el CMI en Noruega por tres meses y la participación en numerosos encuentros académicos fueron apoyados por el Norwegian Research Council y el CMI, a través de los proyectos de investigación mencionados.

Finalmente, a mi madre, hermana, hermanos y a Alejandro, de quienes recibí mucho afecto y apoyo desde Argentina y en México. Su amor es un gran aliciente en mi vida.

ÍNDICE

Introducción	1
En los márgenes de la (in) seguridad.....	5
Formación de Estado: entre el indigenismo, las lealtades partidarias y la violencia.....	11
Las movilizaciones indígenas y la autonomía: hacia otras tecnologías de seguridad.....	14
Despojos y re-territorialización: La emergencia de nuevas voces y acciones políticas.....	18
Reflexiones sobre la etnografía y la colaboración en contextos de violencia.....	21
Estructura de la tesis.....	27
Capítulo I “En los márgenes de la (in) seguridad: Los triquis dentro del ‘otro’ indígena”	30
Introducción	30
Los triquis dentro del “otro indígena” en los albores del siglo XX	35
El periodo post-revolucionario: las políticas indigenistas y el “aislamiento triqui”	44
Los “otros aislados”	49
Desvelando el “aislamiento”: ¿Resistencia o segregación?	53
La utilización de los triquis como fuerza militar y la rebelión de Hilarión.....	56
Los despojos territoriales y el circuito económico del caciquismo y del Estado	60
La militarización de San Juan Copala y el “misterio” de las armas	70
Reflexiones	75
Capítulo II “Territorialidades y límites: configuraciones del conflicto político/armado y la (in) seguridad”	78
Introducción	78
Del “salvaje” al “hermano triqui”: el pacto clientelar	83
Las disidencias políticas: entre las nuevas territorialidades de poder y seguridad y las apelaciones al Estado	90
San Juan Copala como microcosmos del conflicto político.....	94
“Vengo a solicitar la justicia de usted”: Entre la realidad y los imaginarios del Estado.	101
Hacia una nueva territorialidad política en los noventa	106
Reformas neoliberales y transformaciones políticas.....	113
La Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) y la autonomía triqui.....	117
Reflexiones	124
Capítulo III “Despojo y des-territorialización en San Juan Copala: La búsqueda de límites en la liminalidad”	127
Introducción	127
Paramilitares y “ausencia de Estado”: Manifestaciones de la violencia política	132
La pérdida de la capacidad de “resistencia” y de control sobre sus vidas	139
Trazando límites y rupturas en la situación de terror	143
El cuerpo femenino y de las niñas y niños en la guerra	147
Daños, territorio y materialidad	153
El desplazamiento de su territorio	154
Los “males” que no acaban con el desplazamiento	157
Reflexiones	161
Capítulo IV “Desplazamiento forzado: re- territorializaciones y construcción de seguridad por mujeres triquis de San Juan Copala”	165
Introducción	165

Trazando trayectorias: los múltiples destinos del desplazamiento	172
El desplazamiento hacia las comunidades	175
"Comenzar de cero"	175
La protección más cercana: Redes de parentesco-información.....	181
Las mujeres en el desplazamiento hacia las comunidades.....	184
Vivir en un plantón: las mujeres y las acciones políticas en la ciudad de Oaxaca	186
La organización de la vida en el plantón de familias desplazadas	189
Las acciones políticas y la continuidad de las apelaciones al Estado: Entre realidades e imaginarios	197
Los sentidos de los agravios.....	208
La re-territorialización de las relaciones de poder y género	211
Reflexiones	217
Capítulo V "La masculinización de la seguridad: Perspectivas de las mujeres sobre el liderazgo"	220
Introducción.....	220
Construcción de poder y seguridad: una aproximación analítica al Xing'a mu xi'a (Líder)	223
Una distinción necesaria: el líder y el sistema de cargos	223
La "naturaleza" dada por los ancestros y lo construido en el liderazgo triqui.....	229
Las fuentes de poder: parentesco, alianzas, tierras y poder económico	234
La poligamia y las alianzas políticas inter-comunitarias.....	234
"Como su padre fue líder tiene dinero y, porque tienen dinero, su hijo será el nuevo líder": Los líderes y el capital económico.....	237
El liderazgo como microcosmo de interrelaciones de estructuras de poder: el caso del líder por la autonomía	241
Las mujeres en la construcción del liderazgo en la autonomía de 2007	248
Timoteo, el "líder por la paz" y las mujeres	249
El liderazgo para las mujeres	252
La construcción del "buen líder"	253
El "hombre valiente" y el "mal líder"	256
Reflexiones	259
Reflexiones finales	262
En los márgenes de los márgenes	264
En los márgenes del Estado y la (in) seguridad	268
Las re-territorializaciones de poder y de género.....	271
Bibliografía.....	276
Fuentes de archivo citadas	301
Fuentes periodísticas.....	302
Otros materiales citados	304

Introducción

Cuando finalicé mi trabajo de maestría, volví a San Juan Copala en octubre de 2009.¹ De la tranquilidad y la seguridad que la gente había experimentado desde enero de 2007, y que atribuían al proyecto de autonomía en el pueblo, se vivía para ese tiempo un ambiente tenso producto de la presencia de antiguos dirigentes vinculados al Partido Revolucionario Institucional (PRI). Para la gente del pueblo, estos hombres buscaban poner fin al proyecto de autonomía. Al final de mi estancia allí en 2008, uno de estos dirigentes me había dicho que se necesitaban recuperar los vínculos con el gobierno ya que la autonomía no permitía generar políticas de desarrollo en la región por su postura “contraria”. La presencia de estos hombres, desde fines de 2008, otorgando recursos, cobijas y bolsas de comida, y convocando a la gente del pueblo a presenciar los actos del gobernador Ulises Ruiz, había generado mucho miedo entre las personas. Cuando llegué un año después de mi trabajo de campo, esta situación había empeorado y aquellas observaciones sobre el miedo percibido por la presencia de estos hombres “mandados a llamar por el partido desde Estados Unidos”, como me comentaba la gente, se confirmaron aun más con mi última visita al pueblo en octubre de 2009.

Días antes de mi llegada, un joven había sido asesinado. En el ataque desde los montes, su hermana, que se encontraba acomodando unos refrescos en la puerta de su casa, había sido herida. A dos casas de la de ellos, vivía una familia que visitaba muy frecuentemente durante mi trabajo de campo y que visité en esa oportunidad. Libertad, con quien trabajábamos en la radio comunitaria “La voz que rompe el silencio”, tenía su brazo izquierdo vendado. Una bala “perdida” lo perforó mientras llegaban a San Juan Copala desde la ciudad de Juchitán junto con su sobrina de tres años. “Si no hubiese sido porque me dio en el brazo, le da a la niña en la cabeza... ¡Ay Dios!”. Libertad me contó que, al parecer, no querían disparar, sino que se les “escapó” un tiro. En un momento, vio el “piedrazo” en el vidrio del

¹ El trabajo de maestría lo realicé en San Juan Copala durante 2008 y mediados de 2009. Se intituló “Entre la guerra y la paz: Intervenciones políticas partidistas, conflicto armado y autonomía como paz en San Juan Copala, Oaxaca”, CIESAS-DF, México.

auto pero no sintió nada. Cuando quiso mover su brazo, ya no pudo. Tenía sangre por todos lados y ya no lo sentía, su brazo “estaba muerto”. Les cobraron una multa a quienes dispararon, ya que fue sin intención de herirla, y con ese dinero ella pudo atenderse en el hospital y comenzar la rehabilitación. Libertad sentía mucho miedo y ya no salía de la casa. “¿Viste que bonito está Copala?”, me preguntó en un momento. Le respondí que sí, no tan convencida y aún asombrada por la tranquilidad con la que me narraba lo que le había sucedido. “Sí. Pero ya no se puede vivir aquí”, respondió pensativa. Salí de su casa un poco abrumada. Aunque su familia me recibió muy amablemente y se notaban gustosos con mi presencia, lo acontecido con Libertad, como la muerte del joven días antes a dos casas de la de ellos, llenaron de silencio el encuentro con esta familia.

El alcoholismo que se observaba en las calles, las tiendas cerradas, el silencio de la gente ante mi presencia y los dirigentes opositores al proyecto de autonomía que se paseaban con un grupo de hombres jóvenes detrás, fueron indicadores de la tensión que se estaba viviendo, razón por la que decidí irme del pueblo antes de lo previsto. Recuerdo haber saludado al joven Chule desde lejos. Estaba algo ebrio e insistía en conversar conmigo. Preferí evitar esa conversación y me subí al taxi. Un mes después, sería asesinado por un hombre del pueblo. Al parecer, éste había sido pagado por uno de los dirigentes opositores, quien luego fuera reconocido como uno de los paramilitares que organizaron el cerco en noviembre de ese año. Según algunos testimonios, no querían matar a este joven, sino al presidente municipal autónomo. Ante el ataque, Chule se interpuso para protegerlo. A los pocos días, en otro ataque desde los montes que rodean el pueblo, un niño de ocho años fue asesinado por un impacto de bala en su espalda. La atmósfera de terror que se respiraba en octubre de 2009 vaticinaba la reorganización política de San Juan Copala y los asesinatos que acontecerían tiempo después. El asedio permanente, que duró desde noviembre de 2009 a octubre de 2010, dejó como saldo más de 30 personas asesinadas, entre los que se encuentran tres mujeres y un niño de ocho años, decenas de mujeres heridas con armas de fuego y violadas sexualmente, y cerca de 600 personas desplazadas forzosamente. El grupo atacante tomó el

pueblo en octubre de ese año, cuando la última persona logró salir con vida del cerco armado.

Mi trabajo de campo para esta tesis comenzó en mayo de 2010 durante la situación de violencia y desplazamiento forzado. Fue un tiempo de terror, incertidumbre, esperas y de re-estructuraciones espaciales y mentales. Parto de entender que la violencia y el desplazamiento forzado, a la vez que nos hablan de destrucción, sufrimiento y pérdidas, también implican búsquedas, agencia y cambios. Como plantean muchos de los autores que se retomarán aquí, los efectos de la guerra también implican un “re-hacer” en un espacio de destrucción y muerte (Malkii, 1995; Theidon, 2004; Oslender, 2008; entre otros). Una de las apuestas centrales en esta tesis es el análisis de la des-territorialización, por el proceso de despojo y por las pérdidas de territorialidad que ordena y da sentido a la vida de los sujetos, al control sobre el territorio y sobre las relaciones (Pecaut, 1999).² Por otro lado, analizaré las búsquedas y los nuevos reacomodos encarados por los sujetos. Retomaré a varios autores que han planteado este proceso como una re-territorialización, apuntando a las transformaciones del espacio, por las movilidades físicas, pero también de percepciones y de relaciones que se dieron durante y después del desplazamiento (Thiranagama, 2011; Malkii, 1995; Stolen, 2007). En síntesis, una de las líneas analíticas centrales refiere a los efectos del terror, los significados del dolor y el silencio, del despojo, pero también de las búsquedas que los sujetos encararon para generar certezas y garantizar protección en un contexto de terror como el vivido.

² Los conceptos de des-territorialización y re-territorialización fueron propuestos por Deleuze y Guattari en las décadas de los setenta y ochenta donde realizaron buena parte de su obra inscrita en el movimiento post-estructuralista francés. Si bien aquí utilizo los términos de acuerdo a aquellos autores que plantean el desplazamiento del territorio como un proceso de des y re-territorialización, tomando en algunos casos las referencias de Deleuze y Guattari, es importante resaltar que ambos conceptos fueron propuestos por estos dos autores. La des-re territorialización forman parte concomitante de este proceso de movimiento y cambio en los agenciamientos. Para los autores el *agenciamiento* es una “noción más amplia que la de estructura, sistema, forma, etc. Un agenciamiento incluye componentes heterogéneos, tanto de orden biológico como social, maquínico, gnoseológico, imaginario” (Guattari y Rolnik, 2006: 365). Como proceso de “composiciones de deseo” (Deleuze y Guattari, 2002: 401), implica la demarcación de límites y códigos y, por tanto, de territorio. Todo agenciamiento, plantean los autores, es territorial en un sentido más amplio. La territorialización es la demarcación y el ordenamiento en un espacio vivido. Pero no puede comprenderse sin los procesos de des-y re territorialización, que son la apertura a los cambios y a la creación de nuevos agenciamientos. Estos procesos de ruptura con agenciamientos anteriores, para dar lugar a nuevos, implica un movimiento ontológico de fuerzas/deseos y líneas que atraviesan los agenciamientos para permitir la emergencia de nuevos. La des-territorialización, implica por esto la re-territorialización, es decir, la pérdida del territorio y la creación de nuevas territorialidades y agenciamientos.

Presento un abordaje etnográfico de la violencia y del desplazamiento forzado de ese momento, pero también abordo una perspectiva histórica de la violencia política y armada en la región. Mediante un análisis histórico de la formación de Estado y el papel que los triquis cumplieron, desde la mirada de funcionarios e investigadores, como “salvajes” y “amenazantes” del orden público, me enfoco en la manera en que el binomio inseguridad/seguridad propició la construcción de *tecnologías* específicas de poder y seguridad al interior de las comunidades.³ Construyó territorialidades, demarcando límites físicos y mentales en el control del territorio y el ejercicio del poder, generando otros márgenes, dependencias y relaciones de poder y de género altamente desiguales. La histórica marginalidad y despojo que vivieron los triquis me lleva a situar el desplazamiento de 2010 dentro de un continuo de violencia, pero argumentando que lo que se dio durante este nuevo desplazamiento fueron grietas a aquella territorialidad física y política impuesta por el conflicto. Sitúo el análisis de esta experiencia como una nueva re-territorialización física y de relaciones de poder y de género, a partir de una reestructuración de un tipo de protección dada durante el conflicto histórico, y que dio lugar a la emergencia de las voces de las mujeres proyectadas en otros escenarios políticos. Sostengo que las perspectivas y acciones políticas de las mujeres dieron otros entendimientos al conflicto y a las tecnologías de seguridad y poder construidas durante tantos años de violencia política. Sus reflexiones sobre los liderazgos masculinos permitieron trazar puentes entre diversas formas de violencia a las que se exponen las mujeres. Situaron la formación de Estado y sus efectos en la construcción de un tipo de masculinidad protectora, y también violenta.

³ Utilizo el término tecnología propuesto Foucault, como procedimientos a partir de los cuales las relaciones de poder se articulan de acuerdo a regímenes de verdad específicos (2006 a y b). De esta manera, el autor, así como otros retomados en este trabajo que se posicionan en el análisis del poder y la seguridad propuesta por la corriente post-estructuralista, descentra las visiones centralizadas del poder y la seguridad, como aspiración universal, para analizarla de manera relacional y micropolítica.

En los márgenes de la (in) seguridad

Una de las cuestiones que ha llamado mi atención, desde que comencé mi trabajo en la región triqui en 2008, fue la mirada estigmatizante hacia este pueblo indígena. Desde las sospechas por la violencia histórica, hasta las conexiones entre la violencia y la cultura triqui, las voces de académicos, funcionarios públicos, triquis de otras regiones, mixtecos y mestizos de comunidades vecinas, tenían en común el compartir la idea de los triquis de Copala como “bélicos”, “violentos”, “machos”, entre otras descalificaciones. Durante mi investigación y rastreando informes de antropólogos, viajeros y funcionarios públicos desde principios del siglo XX, descubrí que estas miradas actuales se correspondían con la representación histórica de los triquis.⁴

Rodeada por la Mixteca Alta, principalmente desértica, la región triqui Baja se diferencia por su clima y vegetación que ha permitido la siembra y comercio de café desde 1920.⁵ San Juan Copala es el centro político, económico y religioso de esta región, también llamada San Juan Copala, o más sencillamente Copala. Los despojos territoriales y el control por parte de caciques mestizos, acaparadores de la producción de café, son elementos claves de la historia de violencia intra-étnica que vivieron los triquis de Copala. A su vez, las intervenciones militares y de funcionarios

⁴ Recupero en esta tesis trabajos de funcionarios públicos, antropólogos y viajeros que analizaban y caracterizaban a los triquis desde principios del siglo XX: Archivos personales de Martínez Gracida (1886), como historiador e influyente político en Oaxaca; antropólogos que visitaron la región a principios y mediados del siglo: Frederick Starr, quien visitó la región en 1888; Juan Comas (1942); Fernando Benítez en la década de los sesentas (1985); Cervantes Delgado, década de los sesentas (1999); Jacobo Montes (1963); Ricardo Martell (1967); Carlos Basauri (1940); Pablo Velazquez, en la década del cincuenta (González Solano, 2011); Gutierrez Tibón, escritor que viajó a la región en la década de los cuarenta (1984); también archivos históricos del Archivo General del Estado de Oaxaca (AGEO).

⁵ La región triqui se encuentra ubicada en el noroeste del Estado de Oaxaca en la región mixteca. Se divide en la Triqui “Alta”, cuyo centro es Chicahuaxtla, la Triqui “Media”, cuyo centro es Itunyoso, y la Triqui “Baja”, cuyo centro es San Juan Copala. Su población de cerca de 13,000 habitantes, se distribuye en más de 30 comunidades. El porcentaje de migración de los triquis es de un 37% (según un conteo realizado por la autora a partir de datos del Instituto Nacional de Estadísticas y Geografías y de cálculos de migrantes en Estados Unidos consultados en la página www.triquidecopala.com). Si bien este alto número de migrantes no se ha planteado como desplazamiento forzado, existe una clara relación con el conflicto armado que viven desde la década de 1970, cuando comienza a darse la migración hacia Estados Unidos y otros estados de México (Paris Pombo, 2011).

mestizos durante la primer mitad del siglo XX, acrecentaron los dominios políticos de manera interrelacionada con los intereses económicos de los caciques (Benítez, 1985; Tibón, 1984; Martell, 1967; López Bárcenas, 2009; entre otros).

Los informes históricos sobre los triquis de Copala hablaban sobre un carácter “bélico” y un “aislamiento espiritual” (Martínez Gracida, 1886; Benítez, 1985; Cervantes Delgado, 1999; entre otros). De alguna manera, la situación de violencia, el rechazo de las intervenciones estatales y su defensa armada contra los despojos territoriales, ponían en evidencia el fracaso de las aspiraciones de integración indígena durante el periodo post-revolucionario.⁶ Pero también, la violencia cumplía una función en la construcción de una imagen de “salvajismo”, cuyo efecto para el resto de la región tenía que ver con el “escarmiento”, el control y la regulación por parte del Estado. Teniendo en cuenta los fundamentos de la integración indígena al Estado nacional, en su afán alfabetizador y “civilizador”, los triquis presentaban una situación diferente al de otros pueblos en Oaxaca (Nolasco, 1984; Bartolomé, 1999).

En primer lugar, los de Copala tenían un tipo de asentamiento no nucleado. Hasta 1970, familias extensas vivían en las puntas de cerros de manera dispersa. Por otro lado, presentaban un índice de monolingüismo de más de un 80 por ciento, comparado con porcentajes mucho menores en otras regiones indígenas de Oaxaca y México. Por último, el centro San Juan Copala se encontraba deshabitado, sólo la iglesia construida durante la colonia había intentado congrega a los indígenas triquis sin grandes logros. Sumado a esta situación de dispersión y monolingüismo, los triquis estaban “misteriosamente” armados (Benítez, 1985; Tibón, 1984). No sólo se levantaron en armas en rebeliones por la defensa de sus tierras en el siglo XIX, sino que también los faccionalismos entre ellos, las diferencias de clase por la desigualdad en la distribución de tierras cafetaleras, la militarización en la región, así como los continuos despojos por parte de terratenientes mestizos y comunidades mixtecas, llevaba a la defensa armada de sus tierras y a un ejercicio de poder violento entre ellos. El intercambio de café por armas y alcohol era otro de los negocios redituables entre los caciques de la zona. Como se verá en los primeros

⁶ Para el análisis sobre las políticas indigenistas en México, retomo varios autores: Comas (1942); Villoro (1996); Aguirre Beltrán (1991); Hernández Castillo (2001); Bonfil Batalla (1990); entre otros.

capítulos de esta tesis, aun no siendo los únicos indígenas en levantarse en armas durante los siglos XIX y XX fueron, como los yaquis y tsotsiles, los que cargaron con el estigma de “salvajismo”.

Mientras se hablaba de un “aislamiento triqui” y de una total “ausencia de Estado” en la región de Copala, aparecían otros datos sobre las intervenciones de funcionarios mestizos en su sistema de cargos, la presencia de la fuerza militar y una continua apelación de los triquis a la justicia estatal. Mi propuesta en esta tesis es develar la manera en que el Estado se había hecho presente en Copala, desde los márgenes del mismo. Lo que intento es analizar dichos márgenes, tomando como referencia la propuesta de Das y Poole:

“[los márgenes del Estado son] sitios en donde la naturaleza puede ser imaginada como salvaje y descontrolada y donde el Estado está constantemente redefiniendo su orden y legislación. Estos sitios no son meramente territoriales: son también, y quizás sea éste su aspecto más importante, sitios de práctica en los que la ley y otras prácticas estatales son colonizadas mediante otras formas de regulación que emanan de las necesidades apremiantes de las poblaciones, con el fin de asegurar la supervivencia política y económica” (2004:8. Traducción mía).

Surgen varios elementos aquí para analizar la historia y el presente de la región de Copala. En principio, la “naturaleza imaginada” plantea construcciones de los “otros” que fundamentan toda una serie de intervenciones. El Estado parte de un “sí mismo”, construido racial y políticamente como el orden, que delimita márgenes para el control y la regulación. Por otro lado, aparece la territorialidad como elemento fundante del “sí mismo” y “los otros”. Son fronteras físicas las que delimitan el orden vs la naturaleza “descontrolada y salvaje”, pero también son fronteras mentales donde confluyen prácticas específicas de poder, legislaciones e imaginarios de Estado y de los “otros”. A su vez, otro de los puntos de los que nos habla esta definición de los márgenes refiere a la supervivencia local. En el contexto de gran inseguridad que vivieron los copaltecos históricamente, se generaron tecnologías de seguridad basadas en autorregulaciones y formas locales de poder, pero que también estuvieron permeadas por las tecnologías de seguridad estatales.

En términos generales, parto de dos preocupaciones teóricas. En principio, la construcción del Estado desde los márgenes, la cual complejiza las clásicas

dicotomías entre la legalidad e ilegalidad de la formación del Estado para pensar en las relaciones entre la violencia y función ordenadora del Estado (Das y Poole, 2004; Agamben, 2007; Gilbert y Nugent, 1994; entre otros). En segundo lugar, las tecnologías de seguridad que se erigen y que territorializan física y mentalmente ese orden (Burke, 2007) y que implican la configuración de “escenarios del miedo” (Telle, 2010) y “geografías de terror” (Oslender, 2006; 2008). Ambos conceptos nos remiten a las líneas arbitrarias, fluctuantes e imprecisas, desde donde los sujetos buscan, marcan y construyen certezas para hacer frente a la incertidumbre y a la sobrevivencia política y económica en estos márgenes.

La (in) seguridad se vuelve un punto analítico sugerente y es el que atraviesa toda la tesis. Me ayuda a entender las construcciones de Estado a través de las jerarquías de poder racial y de género, que sustentan las tecnologías de control biopolítico en pos de regular la vida de los sujetos (Foucault, 2006 a y b).⁷

Enfocándose en la construcción de una imagen del “sí mismo”, el análisis de la seguridad se vuelve fructífero para observar las maneras en cómo los “otros” fueron y son construidos de acuerdo a momentos históricos específicos. Parto de entender que la seguridad no puede analizarse sin la inseguridad, sin esas imágenes que organizan los “escenarios racializados del miedo” y que justifican la emergencia del Estado como patriarcal y protector (Handrahan, 2004; Burke, 2007; Alonso, 2005; entre otros).

⁷ De la extensa obra de Michel Foucault, retomo algunas de sus últimas contribuciones, muchas de las cuales son retomadas por los análisis antropológicos actuales del Estado. En sus últimas clases (1976 y 1978) introdujo la cuestión de la seguridad, el bio-poder y la gubernamentalidad, a través de los cuales analizó la cuestión de la formación de los Estados modernos. El bio-poder es el poder sobre la vida, sobre los cuerpos, en un territorio definido por la soberanía del Estado. Para el autor, se pasa de la soberanía territorial hacia la regulación de las poblaciones como fuerzas productivas del capitalismo. La regulación de las poblaciones, mediante tecnologías de poder, implicaron la demarcación de los peligros internos de la propia sociedad, para ya no reprimir y marcar cuerpos sino domarlos, corregirlos, medir su tiempo y utilizar su fuerza (Foucault, 1996). Lo fundamental de la seguridad no es la prohibición (ley), ni la prescripción (disciplina), sino la regulación de los cuerpos, la anulación de los peligros en el cuerpo social, para la movilidad de los cuerpos y los intercambios en pos de su utilización como fuerza productiva (2006a: 69). La seguridad se volvió un instrumento esencial de la gubernamentalidad, como concepto general que desarrolla en 1978. Con la gubernamentalidad continúa su foco en el análisis del Estado, pero descentrándolo para enfocarse en los micro-poderes y en la manera en que la regulación de la conducta de los hombres se vuelve una “generalidad singular” (2006 a: 450). Con el concepto de gubernamentalidad, el autor logra articular diferentes ideas surgidas sobre el análisis de formación del Estado moderno: los dispositivos de seguridad, la disciplina, la bio-política y la noción de población; para extender el campo de “gobierno” hacia todas las conductas de los hombres, tanto el gobierno del Estado, como el “gobierno de sí” (Foucault, 1991).

Utilizo el término tecnología con el fin de descentrar las visiones universales que plantean a la seguridad como una aspiración y deseo compartidos por todos, como lo propone el concepto del PNUD de 1994 sobre la “seguridad humana”.⁸ Analizo la seguridad como “tecnologías”, en tanto se trata de prácticas y discursos, basados en regímenes de verdad específicos, de poder para la regulación y auto-regulación de la sociedad. Como concepto propuesto por Michel Foucault, desde una perspectiva post-estructuralista, descentra las formas clásicas de ubicar la soberanía como exclusividad del Estado, para entenderla como un ejercicio de poder descentrado de auto-regulación, en lo que el autor llamó la gubernamentalidad.⁹ Así como el poder “no es algo que se reparte entre quienes lo tienen y lo poseen en exclusividad y quienes no lo tienen y lo sufren” (Foucault, 2006b: 38), la seguridad tampoco.

Recurro para esto a los recientes-y escasos- avances que en términos del análisis de la seguridad ha realizado la antropología. Como plantea Kent (2006) “todos los discursos y prácticas de seguridad-las nuestras pero también aquellas de los otros-son culturales en naturaleza e históricamente posicionadas y, por lo tanto, ineludiblemente plurales” (2006: 343. Traducción mía). Al igual que otros trabajos antropológicos sobre seguridad (ver Telle, 2010; Ericksen, Bal y Salemink, 2010; Venema, 2010), en esta tesis propongo un tipo de análisis que sitúe la importancia de otros órdenes morales y cosmovisiones, de otras tecnologías de poder y prácticas corporales que contestan las visiones de seguridad como exclusividad del Estado.

Finalmente, la riqueza de esta perspectiva está en el reconocimiento de la diversidad en el entendimiento del miedo, de la incertidumbre y de las circunstancias históricas y culturales de su emergencia. La pregunta central es cómo las sociedades organizan una respuesta a las condiciones de incertidumbre históricas y actuales y de qué manera en estas respuestas se ponen en juego cosmovisiones,

⁸ Me baso aquí en las críticas surgidas al concepto de seguridad humana, la cual para algunos autores, se presenta como una nueva moralidad eurocentrista y con pretensiones universalistas del sentido de la seguridad, que encubre los problemas reales y los intereses económicos detrás de las nociones de seguridad que implica la creciente militarización en zonas estratégicas económicas (Kent, 2006; Telle, 2010; Budant, 2005).

⁹ Ver nota al pie 5.

imágenes del “sí mismo” y de la “sociedad” y también resistencias a las formas dominantes de seguridad de Estado. Sin embargo, mi argumento aquí es que, si bien los aportes antropológicos sobre la seguridad se vuelven fundamentales para contestar los intentos homogenizadores, patriarcales y dominantes de la seguridad estatal, estas contestaciones involucran necesariamente al Estado y a los efectos que esta tecnología de poder asume en la construcción de seguridad en los márgenes.

La construcción de Estado implica delimitación de centros y márgenes. Territorializa, estableciendo límites para el ejercicio del poder y la soberanía (Scott, 2010; Foucault, 2006 a y b). Pero esta territorialidad no es estática. La historia de violencia en la región llevó a reestructuraciones de poder y también de género dentro de las comunidades, donde se establecieron búsquedas de reordenamientos en mundos rápidamente desordenados por la violencia. Los datos recogidos en campo, tanto etnográficos como de relatos y archivos históricos, me llevaron a ubicar diferentes momentos de re-territorialización en la región. El terror y la violencia, como adelanté, generan movimientos de las personas, reasentamientos físicos, pero también una pérdida del sentido dado al ordenamiento anterior y la construcción de nuevos sentidos y acciones.

Me apoyo para esto en un concepto de Víctor Turner (1969) sobre el momento *liminal*. Aunque el autor parta de las des y re-estructuraciones dadas en espacios rituales, en su estudio entre los Nembdu, su análisis se vuelve sugerente y fue retomado para otros trabajos de desplazamientos forzados, como el de Liisa Malkii entre los Hutus en Tanzania (Malkii, 1995). El autor propone el espacio liminal como un momento ritual de des-categorización de los sujetos. Es un pasaje transicional, configurado a partir de una pérdida de estatus (*statuslessness*), de una marginalidad e inferioridad dada por la pérdida momentánea de la red de clasificaciones de la estructura. Lo que plantea el autor, es que esta estructura que territorializó a los sujetos en un momento dado, se reconfigura de una nueva manera en el momento liminal. Se re-territorializan física y mentalmente los sentidos. Es en estos reacomodos, como efecto de la violencia, donde ubico diferentes momentos de la historia y de la actualidad del desplazamiento.

Formación de Estado: entre el indigenismo, las lealtades partidarias y la violencia

“Cuando llegó el presidente”, refiriéndose a la presencia de Lázaro Cárdenas en San Juan Copala en 1968, es un momento recordado por muchos.¹⁰ Su presencia tuvo efectos inmediatos en la región: construcción de carreteras, escuelas, albergues, una sede del Instituto Nacional Indigenista (INI), un batallón militar, planes de vivienda y la sede del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Por primera vez, y mucho más tardíamente en Copala comparado con otras regiones indígenas, se vivía la materialización del Estado mexicano y sus políticas de desarrollo para la integración indígena. Es un momento recordado por lo reciente de las reubicaciones territoriales y por los faccionalismos violentos que las caracterizaron. Las personas “bajaban de los cerros” a instalarse en las viviendas construidas, desconfigurándose un tipo de territorialidad basado en asentamientos dispersos sobre los montes. San Juan Copala, como un centro donde sólo vivían autoridades civiles y religiosas, se pobló con planes de viviendas, las mismas presentes en las demás comunidades, muchas de las cuales por primera vez tuvieron un nombre. La inseguridad que se vivía en la dispersión, por los robos y asesinatos por parte del ejército y de triquis con vínculos con caciques y la fuerza militar, fue una de las causas de los nuevos nucleamientos y controles locales. A su vez, por las nuevas oportunidades que brindaban las carreteras, así como los recursos estatales que comenzaron a circular, como una fuente de seguridad material en una década donde el precio del café sufría su caída.

Me apoyo en varios argumentos sobre la formación del Estado post-revolucionario en México, como de formación de un Partido de Estado (González Casanova, 2002; Gilbert y Nugent, 1994; Knight, 2005). El Partido Revolucionario Institucional (PRI), fue el partido que gobernó México consecutivamente desde la década de los treinta

¹⁰ Lázaro Cárdenas fue Jefe de División de la Comisión del Río Balsas de Guerrero durante los últimos años de su vida. Preocupado por la situación de algunos pueblos indígenas de Oaxaca, como los triquis, por el estado de alcoholismo, tráfico de armas y violencia en la región, propuso la integración de esta región a la Comisión del Río Balsas, haciéndose presente en el pueblo en 1968 (Martell, 1967).

y hasta el 2000; fue también el partido que gobernó Oaxaca por un periodo consecutivo de 81 años. Fue, por lo tanto, un partido indisociable de la construcción de la nación mexicana. Corporativizando buena parte de las confederaciones de trabajadores y campesinas, durante la reforma agraria del país y en el intento de integración de sectores indígenas y rurales al conjunto de la población, el PRI fue parte esencial de la construcción de una cultura política a nivel local como nacional (Knight, 2005; Recondo, 2007; Gilbert y Nugent, 1994; Rus, 1994; entre otros).

La manera en que muchas de las instituciones del Estado se hacían presente en zonas rurales, era a través de estas corporaciones y de Comunidades Revolucionarias Institucionales, como fue el caso de Chiapas (Rus, 1994). En Oaxaca, la incorporación de caciques a la administración del Estado fue fundamental para perpetuar los controles y los canales de dominio estatal a través del partido. La presencia de instituciones públicas en la región de Copala se estableció a través de la sede del PRI, instalada en el pueblo San Juan Copala en 1973. Las lealtades partidarias se dieron mediante redes clientelares que llevaron a mayores faccionalismos por el manejo desigual que líderes priistas realizaban de recursos estatales y por lo cambios que buscaban instalar en su sistema político y de justicia.

Dos cuestiones se presentan en el análisis de los datos históricos: en primer lugar, la instalación de casillas electorales y la imposición de candidatos priistas en el pueblo, que buscó reemplazar las formas tradicionales de elección de autoridades (sistema de liderazgo, mayordomías y consejo de ancianos). Por otro lado, un incremento de la política represiva por parte del Estado en la década de los setenta hacia todos aquellos que se opusieran a estas prácticas partidarias (Smith, 2009; Gledhill, 2000; Moksnes, 2012). Localmente, esto configuró un grupo de pistoleros que buscaban acallar, mediante apoyo del partido, a la disidencia que se había organizado en la región en torno al Movimiento y Unificación de Lucha Triqui (MULT), cuyas principales reivindicaciones eran la de mantener las formas “tradicionales” de elección de autoridades, la defensa de sus tierras y la independencia política y económica de los partidos.

La conformación de estas organizaciones tuvo varias características: en primer lugar, la concentración cada vez mayor de poder de los líderes que donaban tierras para el establecimiento de las comunidades, muchas de ellas formadas por los desplazamientos forzados que se daban en la región. En segundo lugar, un reacomodo de fuerzas políticas que se conectaban con los movimientos de “afuera” y cuyos principales actores en estas conexiones eran los maestros bilingües. En tercer lugar, la violencia comenzó a corresponderse con un contexto de represión hacia los movimientos disidentes a lo largo y ancho del país. Esto último se vinculaba a una crisis de la forma histórica de cooptación del PRI hacia las corporaciones campesinas e indígenas (Knight, 2002; Gledhill, 2000).

Desde sus primeras demandas en defensa de la tierra y contra los cacicazgos históricos y el despojo de tierras, el MULT terminó, durante los años ochenta, en demandas de seguridad y justicia por la cantidad de asesinatos cometidos a sus filas, como de aprehensiones arbitrarias de cientos de hombres (Amnistía Internacional, 1986; MULT, 1987). Estas demandas iban dirigidas al Estado, como principal acusado de la violencia en la región, pero también como “garante de derechos” y “árbitro” en el conflicto político armado. Basadas en imaginarios de Estado, estas apelaciones a la vez que fortalecían una imagen de Estado fuerte, se diferenciaban de la realidad vivida en un proceso que algunos autores retomados aquí han planteado como la *fetichización* del Estado (Abrams, 2006; Nelson, 2006; Nujten, 2003).

La concentración de la seguridad en manos de hombres armados pertenecientes a ambos bandos para la garantía de protección física, pero también material, por los recursos estatales que comenzaron a circular, generó nuevas formas de asentamiento y control político que fortalecieron localmente dependencias desiguales de poder y de género. Cada una de las comunidades formaba parte de algunas de las dos organizaciones en disputa, como forma de lograr protección física y material en el conflicto. Los asesinatos, las aprehensiones y los desplazamientos forzados -muchas veces llevados a cabo por los mismos líderes de las comunidades por sospechas de colaboración con el grupo “enemigo”- llevaron a nuevos reacomodos políticos en la región. El descabezamiento del MULT, así como

el exilio de muchos hombres de sus filas hacia la ciudad de México, tuvo como efecto una reconfiguración política en la década de los noventa. Esta situación se correspondió, a su vez, con un contexto de pérdida electoral del PRI, los inicios de las políticas neoliberales y la emergencia de movimientos indígenas en pos de la defensa de sus derechos territoriales y políticos.

Las movilizaciones indígenas y la autonomía: hacia otras tecnologías de seguridad

En 1994, año que entraba en vigencia el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA), indígenas organizados en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se hacían presentes en armas en San Cristóbal de las Casas en el estado de Chiapas. Pese a los reconocimientos formales que el Estado mexicano había realizado un tiempo antes, planteando por primera vez el carácter plurinacional de la nación, la demanda de este movimiento iba mucho más lejos que la letra legal. Exigían derechos a la libre determinación como pueblos, al ejercicio autonómico sobre sus territorios, a una nueva configuración de la relación del Estado con los pueblos indígenas, mientras se posicionaban en rechazo a las tendencias económicas neoliberales. Fue en este momento, y por los diálogos que comenzaron entre el movimiento y el gobierno federal en el pueblo chiapaneco de San Andrés Larraínzer, que la “cuestión indígena” ganó una importancia sin precedentes dentro de la arena política nacional.¹¹

La situación de esa década se definió por el reconocimiento constitucional del derecho indígena y el rechazo a la aplicación de los acuerdos firmados en San Andrés por parte del gobierno. También, la creación de la Comisión Nacional de

¹¹Lo que siguió a la rebelión armada del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en enero de 1994, fueron los diálogos entre el EZLN y el Estado que llevaron a la firma de los acuerdos de San Andrés. Estos acuerdos planteaban el necesario reestablecimiento de las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado mexicano. El derecho a la autonomía manifestaba, a grandes rasgos, el reconocimiento como pueblos indígenas, de sus territorios ancestrales y de sus sistemas normativos. Estos acuerdos fueron rechazados por el gobierno con contrapropuestas que restringían muchas de las demandas de los pueblos (Speed 2008: 49-52; Aubry 2002: 403-430).

Derechos Humanos (CNDH) y una batería de reformas sobre el “accountability” del Estado, que se daba a la par de un aumento considerable de prácticas contra-insurgentes, tanto legales como ilegales (Moksnes, 2012; Stephen, 1999; Mora, 2008; Hernández Castillo, 2008). Esto no presentaba una contradicción, sino que redefinía la situación de muchos Estados latinoamericanos (ver Hale, 2004; Sieder, 2002). Más que un proceso apocalíptico sobre la “desaparición del Estado”, como se quiso pensar en aquellos momentos, el mismo adquiría nuevas formas y ésta es una de las líneas argumentativas que sostengo en este trabajo (Krohn-Hansen y Nustad, 2005; Mitchell, 1991; Sieder, 2011; Das y Poole, 2004; Comaroff y Comaroff, 2009; entre otros).

Oaxaca fue uno de los estados de México en realizar una de las reformas más amplias en términos de derechos indígenas.¹² Numerosos analistas han mostrado, sin embargo, que estas reformas no han tenido impactos significativos por la ausencia de reformas institucionales para garantizar estos derechos (López Bárcenas, 2006: 72; Kraemer, 2006; Leal, 2006; Anaya, 2004; Recondo, 2007; Martínez, 2004; entre otros). Sobre todo, estas críticas apuntaron al sentido electoralista y de control que tuvieron estas reformas planteadas por un PRI en decadencia, temeroso de una revuelta indígena como la que había ocurrido en el estado vecino de Chiapas. Por otro lado, estos autores también subrayan los efectos que estas reformas tuvieron en la posibilidad de “poner en palabras” lo que hasta entonces estaba totalmente oculto en las agendas políticas de los países latinoamericanos. En la región triqui se hicieron presentes ambas situaciones: la búsqueda de cooptación priista y la formación de un nuevo movimiento demandando autonomía territorial y política.

En 1994, comunidades priistas de la región triqui se conformaban como Unidad de Bienestar Social de la Región Triqui (Ubisort), con recursos del PRI. El dinero que comenzó a circular, aunado al descabezamiento del MULT, cuyos principales

¹² La “Ley de los Pueblos y Comunidades Indígenas del estado de Oaxaca”, fue aprobada en 1998, como parte de un proceso de reformas constitucionales que comenzaron en 1995. Muchos analistas han planteado por la manera en cómo se dialogó y conformó dicha ley- que fue un mecanismo del PRI para lograr legitimidad en un estado altamente diverso como lo es Oaxaca (Ver Anaya, 2004; Recondo, 2007; Hernández Díaz, 2007; Martínez, 2004).

dirigentes se encontraban muertos o en el exilio, llevó a transformaciones en las organizaciones. A mediados de la década de los noventa, exiliados del MULT en la ciudad de México se preocupaban por las modalidades de la violencia ejercida por esta organización, mediante emboscadas donde morían mujeres, niños y niñas. Los exiliados se conformaron como Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas (MAIZ) en 1996, generando un rompimiento con el MULT, aunque no fue público sino hasta mediados de 2000. Las nuevas alianzas establecidas por estos exiliados en la ciudad de México, se definieron por un acercamiento con el discurso de la autonomía, fortalecido por el movimiento del EZLN en Chiapas y ampliado por las organizaciones de izquierda nucleadas en la Otra Campaña (Mora, 2008).

Aunque los exiliados en la ciudad de México pertenecían al MULT, originariamente de izquierda e independiente de partidos políticos, en la década de los noventa esta organización viró sus líneas constitutivas con un mayor acercamiento a la política partidaria en Oaxaca. La formación de esta organización como partido político en 2003 (Partido de Unidad Popular-PUP), generó el descontento de varios líderes de otras comunidades, y de la organización MAIZ en la ciudad de México. El mal manejo de los recursos y los vínculos partidarios del PUP llevaron a la formación de otra fuerza política en la región, la cual decidió cortar vínculos con los partidos políticos y formar el Municipio Autónomo en San Juan Copala en 2007. El proyecto de autonomía aglutinó por tres años a más de diez comunidades, mientras el resto continuó perteneciendo a las dos organizaciones políticas históricas.

El contexto que permitió este reacomodo de fuerzas políticas estuvo marcado, por un lado, por las movilizaciones indígenas de la década de los noventa y por otro, por las movilizaciones de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) en 2006, donde estas comunidades encontraron apoyo político necesario para posicionarse como una nueva fuerza.¹³ Dirigido por el líder Timoteo Ramírez, el movimiento por la autonomía se conformó como un proyecto de paz en la región.

¹³ El primer objetivo de esta movilización había sido la destitución del entonces gobernador priista del Estado de Oaxaca, Ulises Ruiz. En medio de una movilización masiva de maestros altamente reprimida, se conformó la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) donde se sumaron algunas comunidades indígenas, entre ellas también comunidades de la región triqui. El fin de estas movilizaciones fue la denuncia sobre las prácticas políticas históricas en el estado de Oaxaca, gobernado por el PRI por 81 años consecutivos (Poole, 2009; Stephen, 2011b; Calderón, 2012; Salceda Olivares, 2011; entre otros).

Pese a que muchos integrantes del municipio autónomo fueron asesinados, entre ellos dos jóvenes locutoras de la radio *La voz que rompe el silencio*, la gente manifestaba la paz y seguridad que sentían. También la prosperidad económica que vivieron por la ampliación de los mercados y el acercamiento de personas de otros pueblos en las ferias que se organizaban.

“Estuvimos trabajando bien con este proyecto. Pues sí nos funcionó, ya nos sentíamos más seguros nosotros mismos, ya no teníamos el temor de que alguien nos hiciera algo. Estuvimos muy seguros en estos tres años. Para nosotros y para mucha gente de la región fue como un sueño vivir estos tres años [casi tres años] libres, sentirnos seguros por sí mismos, cuidarnos unos a los otros” (Entrevista Luz, plantón de desplazados, ciudad de Oaxaca, septiembre de 2010).

Lo que plantea este fragmento es la manera en que la seguridad, aun no siendo un concepto en los discursos orales y escritos de la declaración de autonomía, fue la manera en que muchos expresaron sus percepciones sobre los cambios que estaban viviendo en el pueblo y en la región. La seguridad planteada en este testimonio apunta a la protección que lograron a partir del proyecto de autonomía, pero también a la libertad de movimiento sin el “temor” de un ataque. Aunque la autonomía había permitido a las mujeres la proyección de sus voces, como fue observado ampliamente para otras experiencias (Sierra, 2013; Sieder y Sierra, 2010; Stephen, 2011a; Speed, 2008, entre otros), éstas se visibilizaron más durante el desplazamiento forzado de 2010. Un rasgo importante de sus testimonios referían a las posibilidades que el discurso de la autonomía tuvo para la construcción de otro tipo de protecciones basadas en liderazgos masculinos pacíficos. Las reflexiones en torno a la seguridad y las protecciones masculinas construidas durante el conflicto armado, fueron reflexiones centrales para las mujeres durante el desplazamiento.

En síntesis, con las amplias manifestaciones indígenas en Chiapas y Oaxaca, como también en el estado de Guerrero con la construcción de la Policía Comunitaria en 1995 (ver Sierra, 2010), se evidenciaba la marginalidad histórica en la que habían vivido los pueblos indígenas. A su vez, desde estas experiencias se denunciaba una mayor degradación de sus condiciones económicas por el contexto de neoliberalización de la economía y de creciente inseguridad, producto de las actividades del narcotráfico y la militarización. Un rasgo significativo de estas

experiencias fue la aparición de las voces y acciones políticas de las mujeres, las cuales vinieron a dar otros entendimientos a la violencia vivida como pueblos y como mujeres. En esta tesis apunto que, aunque de manera limitada por las lógicas de poder violentas en la región triqui, este contexto de movilizaciones indígenas permitió reacomodos políticos donde, por primera vez, aparecieron las perspectivas y acciones de las mujeres, soterradas durante tantos años de conflicto armado.

Despojos y re-territorialización: La emergencia de nuevas voces y acciones políticas

Siguiendo el análisis de los márgenes del Estado, sostengo que para comprender la violencia, sus efectos y contestaciones, tenemos que hablar de la heterogeneidad en estos márgenes: los márgenes de lo triqui como región en relación con el Estado, de lo que hablé anteriormente, y los márgenes de los márgenes, que sería el lugar de las mujeres dentro de las estructuras de poder y seguridad en las comunidades. Partiendo de esta idea, y ubicando el ejercicio de poder entre los triquis en los márgenes del Estado, me interesa llevar el análisis a la manera en que esos márgenes construyen otros a niveles micro, desde donde también aparecen otras contestaciones.

Aun siendo víctimas durante tantos años de conflicto político armado en la región, las mujeres triquis han estado invisibilizadas. La importancia de rescatar sus voces y miradas, radica en la búsqueda de poner en el centro sus perspectivas construidas en *los márgenes de la marginalidad* de su colectivo. Las mujeres triquis se encuentran, como muchas mujeres indígenas, en el espacio de intersección de múltiples formas de violencia. El racismo, la marginalidad económica y educativa, la violencia doméstica, comunitaria y estructural, se suma a la discriminación de género, a su exclusión de las actividades políticas y al histórico silenciamiento de sus voces.¹⁴ La *interseccionalidad* de la violencia (Creshaw, 1991; FIMI, 2006;

¹⁴ En el caso del distrito de Juxtlahuaca, donde se encuentra parte de la región triqui baja, los últimos datos del censo (2010) muestran que el grado de analfabetismo para mujeres indígenas supera por más de la mitad el de

Sieder y Sierra, 2010) que sufren las mujeres indígenas se agrava más en contextos de extrema violencia, donde se materializan y refuerzan las discriminaciones, la violencia sobre sus cuerpos y las dependencias de poder y de género por la importancia que adquiere la masculinidad armada en las tecnologías de seguridad locales (Burke, 2007; Handrahan, 2004; Alonso, 2005; Hernández Castillo, 2010b).

En una situación de conflicto armado, como la que ha vivido la región triqui, donde el tipo de masculinidad armada recobró un valor central en la construcción de seguridad y, por tanto, en el ejercicio de poder, las mujeres ocuparon lugares marginales y sufrieron las peores consecuencias de la guerra: sus heridas no las convirtió en “héroes de guerra”, su participación no fue legitimada como parte de su agencia y valentía, sino que los ataques que sufrieron dieron lugar a sospechas de colaboración, cuerpos contaminados, y/o víctimas “inocentes”. Esto repercutió, como fue analizado para otras experiencias, en una invisibilidad de las mujeres o en una hipervisibilidad como víctimas (Crosby y Lykes, 2011; Ross, 2010; Das, 2008; Theidon, 2006; Jimeno, 2007). En el proceso que analiza esta tesis, se ve la manera en que las rupturas del conflicto llevaron a un reposicionamiento de las mujeres dado por varias cuestiones principales: los quiebres de un tipo de seguridad centrado en lo masculino, momento en el que las mujeres ocuparon un papel importante en la resistencia de las familias durante el asedio en 2010; los quiebres de los “límites en el conflicto” y la pérdida de control del mismo desde la década de los noventa que propició la formación de otro tipo de liderazgo masculino en la región; y el espacio político fuera de las comunidades, como fue la participación de las mujeres en la APPO y en el plantón, donde las voces de las mujeres fueron las más visibles en la denuncia y donde las mismas entraron en contacto con otras experiencias y discursos de derechos.

Aunque el proyecto de autonomía fue central para la incipiente participación de las mujeres, las mismas lograron una mayor participación política durante el

los hombres: 74.7% son analfabetas, comparado con un 25.3% de analfabetas hombres. También es mayor el número de mujeres monolingües 65.3%. La falta de acceso a la educación en uno de los distritos con el grado de marginación “muy alto”, como es catalogado en el censo, es un rasgo compartido con muchas mujeres indígenas en toda Latinoamérica, que además se enfrentan a una mayor marginación. Ver Sieder y Sierra (2010); FIMI (2006).

desplazamiento. En esta tesis, retomo autores que analizan los desplazamientos forzados en diferentes países quienes plantean, desde experiencias y análisis muy diversos, que el desplazamiento implica una desposesión y reestructuración que no sólo es territorial, sino también mental.¹⁵ Se reconfiguran espacios, pero también percepciones de esos espacios. Oslender (2008) nos habla de estos paisajes como “geografías de terror”, líneas arbitrarias e imprecisas que deja a los sujetos en un estado de confusión y desconfianza porque las certezas sobre el lugar, las relaciones y el sí mismo se desploman. Daniel Pecaú (1999), también analizando los efectos del terror en el caso colombiano, lo plantea como un espacio de “no-lugar”, como la pérdida de protección que da el territorio y la sociabilidad en él. Este momento es de pérdida pero también, como dije, de transición y re-territorialidad. Un movimiento que dará lugar a un nuevo reordenamiento (un nuevo agenciamiento, al decir de Deleuze y Guattari). Aquí ubicaré el caso del desplazamiento triqui. La *liminalidad* se vivió en el despojo y en los efectos del terror en San Juan Copala, despojos territoriales y de materialidad que da sentido al ser triqui, en tanto la materialidad entre los triquis es parte importante de su ser persona.

Las voces de las mujeres vinieron a dar otros entendimientos a la situación de violencia en la región. Apuntaron a un continuo de violencia histórica y ubicaron el ataque a sus cuerpos más allá del cuerpo biológico. Reflejaron también la manera en que ese cuerpo se constituye en relación con lo material, lo territorial y lo colectivo. La *liminalidad* que implicó el despojo supuso una desestructuración de las categorías identificantes de los sujetos, pero también un momento en el que se buscaron y se establecieron nuevas reestructuraciones y reconstituciones del “sí mismo” individual y colectivo, dependiendo de los movimientos físicos que encararon. Esta tesis documenta y analiza este pasaje que va del despojo por medio del terror hasta la reestructuración de poder y relaciones entre los triquis. Para esto, apunto a las construcciones discursivas de las mujeres y a los nuevos escenarios políticos que permitieron que sus voces sean proyectadas, escuchadas y

¹⁵ Retomaré en la tesis estudios como el realizado por Liisa Malkii entre los Hutus en Tanzania (1995); en Sri Lanka por Thiranagama (2011); en Uganda por Finnström (2008); en Colombia por Oslender (2008) y Pecaú (1999), Jimeno (2007); para el caso de los efectos del terror retomo también el caso de Ayacucho en Perú analizado por Theidon (2004 y 2006).

legitimadas. También me interesa rescatar los quiebres dados en el conflicto que desplomaron tecnologías de protección masculina/guerreras, generando una grieta desde donde las mujeres vinieron a ocupar otras posiciones.

A partir del análisis de sus testimonios, sostengo que sus perspectivas rompieron con las dicotomías que sustentaron las narrativas masculinas y que apuntaron a una violencia meramente estatal en contra de su colectivo como pueblo indígena. Las perspectivas de las mujeres mostraron la manera en que la construcción violenta de Estado tuvo efectos en la formación de líderes violentos al interior de sus comunidades. Sus testimonios reflejan cómo ellas se posicionaron de manera crítica tanto frente a la violencia de Estado que viven y han vivido, como también ante los efectos que tantos años de conflicto han tenido en el ejercicio de poder en las comunidades y en la construcción de un tipo de masculinidad protectora y también violenta.

Reflexiones sobre la etnografía y la colaboración en contextos de violencia

El trabajo etnográfico se construyó en dos espacios. Se centró, en principio, en las voces y acciones políticas de las mujeres en el plantón de familias desplazadas en la ciudad de Oaxaca. Allí trabajé de manera continua desde agosto hasta diciembre de 2010 y de manera esporádica durante los primeros siete meses de 2011. En 2010, también realicé visitas a familias desplazadas en otras comunidades de la región, para finalmente instalarme de manera permanente en las comunidades desde enero y hasta julio de 2011.

Mi propuesta de trabajo doctoral, presentada en mayo de 2010, centraba su importancia en analizar el parentesco y la construcción del liderazgo desde la formación de Estado, argumentando que si bien el parentesco fungía como elemento esencial de la construcción de poder entre los triquis, por la estructura clánica presente en varios estudios (Huerta Ríos, 1981; García Alcaraz, 1997), también ese ejercicio de poder era un efecto de la construcción de Estado en la

región y de las nuevas exigencias del contexto político y de violencia. Totalmente alejada de las miradas femeninas al conflicto, por haber sido una perspectiva de difícil acceso durante mi estancia en Copala en 2008, comencé mi trabajo de campo en la ciudad de Oaxaca, donde durante tres meses realicé trabajo de archivo (Archivo General del Estado de Oaxaca y Archivo Histórico Judicial). La situación de violencia en San Juan Copala estaba llegando a sus puntos más álgidos, las noticias eran cada vez más desesperantes y yo me encontraba sin saber cómo moverme en ese contexto.

Una llamada que recibí de un maestro desplazado que se encontraba en la ciudad de Oaxaca, fue la que me condujo hacia las mujeres desplazadas en la ciudad, a encontrarlas en las calles, dispersas, revendiendo artesanías. Me costó reconocerlas a muchas de ellas, la extrema delgadez que presentaban, sus semblantes tristes, sus llantos mientras me contaban lo que habían vivido, contrastaban enormemente con la imagen que tenía de ellas en su vida en el pueblo. Aún no podía dimensionar el terror por el que habían pasado. No podía dar sentido a lo que escuchaba, me perdía a mi misma en los intersticios de sus detalles, por momentos no podía seguir el hilo de sus relatos sobre el horror vivido. El asesinato de dos activistas de derechos humanos, Beatriz Cariño y Jiry Jaakkola, en abril de 2010, las sospechas y los rumores, los asesinatos que se acontecían en su pueblo y la dispersión de las mujeres en la ciudad, definían una situación confusa y muy compleja. Me encontraba en esa situación que Taussig (1986) planteó como el problema de la interpretación del terror, la línea porosa entre la realidad y la fantasía y su extrema eficacia en invalidar la capacidad de resistencia de la gente. Las sospechas, la desconfianza, destruían cualquier explicación posible. Finalmente, nos dice el autor, “el terror se alimenta a sí mismo destruyendo el sentido” (1986:128. Traducción mía).

Esta tesis es un intento por dar sentido al terror y la violencia que se vivenció durante el 2010 en San Juan Copala. Es un intento personal que fue en paralelo con las acciones que las mujeres encararon para reorganizar sus vidas y proyectar públicamente demandas de justicia y seguridad para ellas y sus familias. Comencé con ellas un trabajo de recopilación testimonial en el plantón de familias

desplazadas en la ciudad de Oaxaca, construido en agosto de 2010.¹⁶ Ante el silencio por parte del gobierno a sus demandas, y mientras sus familiares se encontraban en el pueblo hasta octubre de ese año, sólo la visibilidad y la palabra podían generar mecanismos de protección para ellas y sus familias. Habiendo estado excluidas de la participación política en sus comunidades, las mujeres se enfrentaban a nuevos retos. Aunque el silencio y el miedo caracterizaron los primeros días del plantón, la desesperación por lo que sucedía en el pueblo, las llevó a romper el miedo y el silencio y hablar desde un “sentir”, como ellas mismas expresaron.

Realizar etnografías en contextos de terror implica enormes retos. Si analizar y escribir sobre el terror conlleva implícito un posicionamiento por la paz (Tauszig, 1986; Robben y Nordstrom, 1995), también supone tomar en cuenta los efectos que la traducción del sufrimiento puedan generar en contextos de extrema vulnerabilidad y cambios en las dinámicas políticas. Fue una decisión poco fácil, pero necesaria, no incluir ciertos datos que pudieran comprometer más a las personas y a mí como investigadora. Por esta razón, también cambié algunos nombres de lugares y de todas las personas que dieron sus testimonios.

Las propuestas de trabajos con ellas tuvieron como fuentes de inspiración muchas de las últimas apuestas sobre antropología colaborativa-activista (Rappaport, 2005; Hale, 2008; Mora, 2008). Sin embargo, soy consciente de las dificultades de plantear como “antropología colaborativa” un trabajo como éste que, aunque se basó en la perspectivas de los actores e implicó diálogos continuos con ellos, la autoría es

¹⁶ Se recopilaron 15 testimonios en material audio-visual en el plantón en la ciudad de Oaxaca, así como de personas desplazadas en las comunidades de la región de Copala. Los testimonios fueron transcritos y muchos de ellos formaron parte de la presentación del caso ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y publicados en el libro “A solas contra el enemigo” (2011). La recopilación testimonial contó con la colaboración de Marisa Villarreal y David Cilia, activistas de derechos humanos, y la postproducción del material audiovisual estuvo a cargo de Meztli Yoalli Aguilera. Fueron materiales fundamentales para la denuncia y difusión, así como en la tramitación de medidas cautelares por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos en México. Parte de las respuestas que obtuvieron por su demandas hacia estas instancias de derechos humanos fue el otorgamiento de medidas cautelares por la CIDH y el seguimiento del caso, así como la emisión de un documento con recomendaciones hacia las diferentes instancias de gobierno por parte de la Comisión Nacional de Derechos Humanos de México, emitidas en mayo de 2011. Disponible en http://www.cndh.org.mx/sites/all/fuentes/documentos/Recomendaciones/2011/REC_2011_026.pdf. Último acceso mayo de 2013.

exclusividad mía. Aunque la colaboración en la investigación implica límites por los requerimientos académicos y grandes retos en contextos de violencia y de dinámicas políticas tan cambiantes, la propuesta de este tipo de investigación fue un aliciente para los trabajos que encaramos con las mujeres. Los retos fueron muchos. En primer lugar, por el contexto de asedio, los espacios son coyunturales, momentáneos, los reacomodos de los sujetos para garantizar su protección lleva a reestructuraciones rápidas, a participación en algunos momentos y a silencios en otros. Otra de las grandes limitaciones fue el obtener otras voces dentro del conflicto. Por la situación de violencia que se estaba viviendo y por mi compromiso con uno de los grupos, quien fue el que me brindó protección para la realización de este trabajo, realizar movimientos y obtener otras miradas resultaron imposibles por las sospechas en el manejo de información que se podían generar. Esta tesis recupera, por tanto, las voces de una sola parte del conflicto, aunque intenta, desde un punto de vista histórico, comprender las relaciones de poder desiguales que se viven en toda la región.

Esta etnografía implicó un enfoque cuyo motor de realización estuvo centrado en las preocupaciones por conocer el punto de vista de los actores, en una modalidad de acción conjunta (Jimeno, 2011). Los testimonios recogidos fueron un medio de visibilización e implicaron diferentes acciones. Fue a solicitud de las personas desplazadas que buscaban que sus voces sean escuchadas más allá del plantón y realizado conjuntamente en tanto participaron de la filmación y traducciones, así como revisaron continuamente los trabajos publicados con sus testimonios.

Entiendo también, al igual que Jimeno, que el trabajo de memoria “[es] un medio de dignificación y auto-reconocimiento personal” (2011: 44).¹⁷

Algunas personas decidieron no dar su testimonio, otras preferían no ser filmadas y otras mujeres lo hacían de manera grupal. Los efectos, aunque mínimos, tenían que

¹⁷ Interrelaciono analíticamente este trabajo con otros trabajos sobre memoria y testimonios realizados en trabajos de conflicto y post-conflicto. La posibilidad que brindan estas metodologías para ampliar el abanico de voces, donde también se integran las de las mujeres, y la manera en que el trabajo colectivo permite mitigar los propios efectos el terror ha sido por demás analizado en otras experiencias. Sólo por mencionar algunas: Stephen (2011b), quien trabaja con testimonios de mujeres durante la APPO; Riaño Alcalá (2006), en su trabajo con jóvenes en Medellín, Colombia; análisis sobre el papel del testimonio en diferentes caso, como en Perú (Theidon, 2006), en las Comisiones por la verdad en Sudáfrica (Ross, 2010), entre otros.

ver con una búsqueda de superación de su trauma personal al compartirlo con otros, de ubicar sus heridas en heridas colectivas y su cuerpo dentro de una violencia estructural, más que como una condición patológica dada por la condición de “víctima”. Como plantea Jimeno (2011), compartir el trauma personal en una forma de acción organizada, implica la conformación de “comunidades emocionales-políticas” que es en sí, en contextos de extrema violencia e impunidad, una fuente de recuperación (También analizado por Das, 2008; Riaño Alacalá, 2006; Stephen, 2011b). En algunos casos, las personas preferían no dar sus testimonios; otras veces, cuando lo hacían, los mismos se enfocaban exclusivamente en daños materiales y al colectivo. Se podría pensar esta cuestión, en primer lugar, como una forma de esquivar el trauma personal como mujeres y cuyo efecto, dirán algunas autoras, se refleja en el auto-silenciamiento (Crosby y Lykes, 2011). Sin embargo, también se pueden entender los silencios como una forma de protegerse ante el contexto de impunidad reinante y la desprotección (Ross, 2010; Crosby y Lykes, 2011; Theidon, 2006).

Una de las cuestiones que surgían en los testimonios en el plantón y en las comunidades fue el rechazo de quedar bajo el mando de líderes que no respetaran sus derechos como mujeres. Esto le daba al desplazamiento otra connotación, dada por una defensa de la autonomía por el tipo de ejercicio de liderazgo masculino y por el respeto que habían sentido como mujeres. Estos puntos fueron recuperados en mayor profundidad en las comunidades donde comenzamos un trabajo de memoria histórica. Con un grupo de cinco mujeres registramos testimonios sobre la violencia así como diferentes sucesos que, más que un ordenamiento cronológico de años, tenían como referencia a los líderes que fueron asesinados a lo largo de su historia.¹⁸

En los diferentes talleres compartieron sus perspectivas sobre la importancia que Timoteo, líder por la autonomía, había tenido para ellas. Realizamos alrededor de

¹⁸ El trabajo colaborativo que comenzamos junto a las mujeres triquis se realizó con el apoyo de los proyectos de investigación entre el CIESAS (México) y el CMI (Noruega): “*Poverty Reduction and Gender Justice in Contexts of Complex Legal Pluralism (experiences from Latin America and Africa)*” y “*Mujeres y Derecho en América Latina: Justicia, Seguridad y Pluralismo Legal*”, el primero coordinado por la Dra. Rachel Sieder y el Dr. John McNeish y el segundo por la Dra. Rachel Sieder.

20 entrevistas, las cuales tradujeron al español y ordenaron a fin de realizar un material audiovisual. También filmaron diferentes eventos en la comunidad y organizaron talleres de ilustración de mitos triquis con niños y niñas para la elaboración de materiales educativos. Las maneras en que la gente narraba la historia nos proveía una complejidad de entendimientos sobre los orígenes míticos del pueblo y eventos recientes de violencia. No tenían una referencia lineal, sino que “hablar de la historia” implicó, para la gente del pueblo, “saber narrarla” teniendo en cuenta vivencias pero también conocimiento sobre mitos triquis. El impacto de los talleres en la comunidad fue una participación sorprendente atendiendo al contexto complejo que viven y en el que cualquier investigación se puede prestar a sospechas de todo tipo. El proyecto lo entendieron como algo propio y, por el tipo de entrevistas, las personas mayores entendían que si bien no “podían/querían hablar de política”, sí podían compartir sus conocimientos y vida en el pueblo.

Mas allá de estos dos espacios de trabajo con mujeres, también realicé numerosas entrevistas individuales y observaciones, muchas de las cuales se re-construyeron en relatos y escenas que definen varios de los capítulos de esta tesis. El trabajo etnográfico en el espacio del plantón y en la comunidad implicó un posicionamiento ético- político que, aunque clave en cualquier actividad investigativa, requiere mayores reflexiones en un contexto donde la vida de los sujetos con quien una trabaja está en riesgo permanentemente. Las dificultades son muchas. Comprender y escribir sobre la violencia y el sufrimiento humano es un proyecto por demás ambicioso. Entenderlo desde sus propias perspectivas, desde sus silencios y omisiones, implicó un esfuerzo mayor no sólo por el enorme reto de traducir y ordenar narrativas del dolor, por la pérdida del sentido como efecto del terror que nos involucra también como investigadores, sino también por el descreimiento y alta estigmatización que viven los triquis.

Finalmente, el interés de esta tesis es responder a aquellas miradas que han marginado a los triquis a una suerte de deshumanización por medio del racismo y el estigma que han vivido históricamente. El deseo de narrarla se movió hacia la posibilidad de realizar una contribución a la dignificación de la muerte y la lucha por la vida que los triquis han encarado aun con las dificultades y las contradicciones

presentes. Como me compartió un señor en una de las comunidades: “Antes moríamos igual que ahora. Pero en el pasado nos mataban como perros. Nadie sabía de nosotros. Ahora nos matan igual, pero aparecemos con nombre y apellido” (Conversación con Tomás, comunidad de Yosoyuxi).

Estructura de la tesis

En el primer capítulo, presento una problematización sobre los efectos de la construcción de la categoría “otro” en los procesos de formación de Estado en México. Parto de entender esta categoría no fue una homogénea. En ella se reflejan relaciones inter-étnicas conflictivas, despojos, conflictos territoriales y relaciones de poder desiguales. Desde un análisis regional y del estado de Oaxaca, argumento que aquel “aislamiento espiritual” de los triquis, sostenido por antropólogos y funcionarios públicos hacia la mitad del siglo XX, no fue tal. Ocultaba un proceso de formación de Estado violento en la región, desde prácticas legales e ilegales, donde intervenían caciques, militares y un sistema de justicia altamente arbitrario. La figura de los triquis como “salvajes”, diferente a aquel “buen” indígena integrado al Estado, repercutió en imaginarios y acciones violentas hacia este grupo como forma de escarmiento y de sostenimiento del orden público en la región y el Estado.

En el segundo capítulo, abordo los nexos entre la seguridad y el desarrollo en la región. La década de los setenta re-configuró territorialmente a las comunidades. Fue un proceso tardío, comparado con otros pueblos indígenas, de integración de los triquis a la par de las formación de las comunidades y de una batería de recursos que llegaban de la mano de lealtades al partido y de la búsqueda de “modernización” de su sistema político. Este capítulo apunta a comprender el proceso complejo que caracterizó la presencia partidaria en la zona, a la vez que se daban cambios en las dinámicas políticas por el contexto general de movilizaciones en Oaxaca y el país. La dependencia con los lazos políticos de “afuera” y la construcción de las comunidades como aglomeraciones poblaciones, llevó a la formación de organizaciones políticas que disputaban el control de las comunidades

y de los recursos públicos. La aparición de grupos disidentes trajo aparejada una represión muy fuerte a sus cuadros políticos y el exilio de muchos de sus dirigentes, lo que llevó a continuos reacomodos en las dinámicas políticas en la región. En este capítulo analizo cuáles eran las apelaciones al Estado, basados en imaginarios específicos, y de qué manera la marginalidad e (in) seguridad promovidas por la alta militarización, así como las movilizaciones por los derechos colectivos, reestructuraron políticamente la zona.

En el capítulo tres, profundizo sobre las dinámicas de la violencia, sus fines y efectos, analizando el terror y desplazamiento forzado de familias pertenecientes al Movimiento por la Autonomía en la región. Aunque se centra en el desplazamiento de 2010, apunta a la comprensión de vivir en un estado de guerra y liminalidad en diferentes momentos de la historia, de la búsqueda de límites en un contexto deshumanizante como el que vivieron. Basado en las significaciones que las mujeres dieron a la violencia y al despojo vivido, analizo los efectos del terror que no culminan con el desplazamiento, sino que continúan por el sentido de la materialidad presente entre los triquis.

En el cuarto capítulo, analizo las diferentes trayectorias del desplazamiento y la manera en que las mismas definieron búsquedas de protección que dieron diferentes sentidos a lo vivido y que ubicaron a las personas en diferentes relaciones de poder. En primer lugar, analizo el desplazamiento hacia las comunidades y el rol de las mujeres en la circulación de información, así como la reterritorialización que se dio en las vigilancias y controles. En segundo lugar, planteo las maneras en que las acciones políticas de las mujeres en el plantón de desplazados en la ciudad de Oaxaca, reactivaron otros mecanismos de protección donde circularon otros discursos y sentidos a lo vivido. Analizo, por último, las reterritorializaciones de las relaciones de género y poder que se vivieron en este espacio, las apelaciones al Estado como “represor” y “garante de derechos” y la espera que supuso el desplazamiento en las comunidades, como en el plantón.

El último capítulo se basa en la perspectiva de las mujeres sobre la construcción del liderazgo triqui. Diferenciado del sistema de cargos indígena, pero interrelacionado

con los procesos de violencia y construcción de Estado en la región, el líder triqui representa una figura central en la administración de seguridad y justicia en las comunidades. Reflexionar sobre el tipo de liderazgo presente se volvió un punto central para las mujeres, por el tipo de relaciones de poder y de género que se construyen de acuerdo al tipo de liderazgo/protección. En este capítulo, rescato las voces de las mujeres en el análisis sobre el rol del líder por la autonomía, quien dio por primera vez un lugar a las mujeres en la comunidad y en el movimiento, así como sus contrastes con otros tipos de liderazgos valientes y guerreros que, aunque centrales para la protección de las comunidades en determinados momentos del conflicto político-armado, fueron altamente negativos para ellas.

Capítulo I “En los márgenes de la (in) seguridad: Los triquis dentro del ‘otro’ indígena”

Introducción

La construcción de lo indígena como “otro” a ser regulado durante la formación de los Estados latinoamericanos, y la resistencia/segregación que muchos de ellos presentaron a los procesos de integración en el periodo post-colonial en los siglos XIX y XX, llevaron a la configuración de tecnologías de poder y seguridad específicas, diferenciadas de acuerdo a la construcción de ese “otro indígena”. Parto de entender que esta idea del “otro indígena” no fue una categoría homogénea, aun dentro de una misma región. Relaciones interétnicas conflictivas, intereses económicos locales de la mano de caciques mestizos e indígenas sobre los recursos naturales y territoriales de ciertas poblaciones y la resistencia que algunas regiones mostraban a estas políticas de regulación, integración y dominio, configuraron un campo sin duda complejo, y en muchos casos violento. Y este ha sido el caso de la región triqui de San Juan Copala. Este capítulo analizará la construcción de Estado en la región triqui, partiendo de las imágenes construidas sobre los indígenas triquis y de las tecnologías de seguridad que se erigieron en la región, a partir de fuentes históricas de archivo, narraciones y análisis de viajeros, antropólogos y otros académicos acerca de la región durante el siglo XX, así como también de entrevistas realizadas durante mi trabajo de campo.

Dentro de la escasa literatura que existe sobre los triquis, uno de los libros que se encuentra es el del antropólogo Juan Comas y Johanna Faulhaber. El libro “Somatometría de los Indios Triques de Oaxaca, México”, publicado en 1965, sintetiza una investigación realizada en 1941. El proyecto se trató de la obtención de cédulas antropométricas que se realizaron a 100 indígenas triquis con el fin de “conocer mejor al grupo trique del que nos venimos ocupando” (1965: 9). Lo que llamó mi atención de este libro fue la forma en que el “material humano” había sido

recopilado y las peripecias que los investigadores encontraron para extraer dicha información pese a la resistencia de los indígenas triquis, sobre todo de las mujeres.

“Pero la realidad se impuso, y pese a todos los esfuerzos de persuasión, a las excelentes relaciones de amistad que logramos establecer con los hombres [...] la superstición, los prejuicios y el miedo tuvieron más fuerza que los halagos y obsequios, hasta el punto de que logramos medir solamente 10 mujeres. Como detalle curioso que muestra hasta qué punto la mujeres huyen al forastero está el hecho de que después de dos meses de permanencia, de ser perfectamente conocidos en toda la región y de haber acudido a nuestro consultorio muchas de ellas, al encontrarnos con algunas en los caminos, rápidamente se separaban del sendero, volviendo la espalda e ignorándonos totalmente” (Comas y Faulhaber, 1965: 13).

Inmediatamente después, refieren a las fotografías de mujeres triquis de la siguiente manera: “en unos pocos casos lo logramos por imposición directa del marido que nos tenía gran afecto” (Comas y Faulhaber, 1965:13). La extracción de sangre fue un objetivo incumplido de este proyecto, sobre todo por la alarma que se había generado en la región sobre los males que eso causaría “y sobre todo entregarles inermes a manos de sus enemigos” (Comas y Faulhaber, 1965:14). Se buscaban muestras de los triquis más “típicos”, fue por esto que escogieron San Juan Copala por lo “distante” y “aislado” que se encontraba este poblado.

La construcción del “otro” y los requerimientos sobre su estudio, medición y control, son elementos fundamentales de la formación de los Estados nacionales. Foucault analizó los poderes *totalizantes* e *individualizantes* de los Estados en el control poblacional. *Totalizantes* en tanto incluyen la sociedad como un todo e *individualizantes* como control sobre los cuerpos y la subjetividad (2006 a y b; Burke, 2007). Foucault analizó el origen de la medicina y la demografía como parte fundamental de este control poblacional y la erradicación de enfermedades epidémicas de las poblaciones.

Setenta años más tarde de aquel estudio somatométrico, el “Programa Oportunidades” para “erradicar la pobreza” en México llegaría a la región de San Juan Copala materializado en dinero que las mujeres reciben mensualmente por los

hijos e hijas que tienen y en diferentes programas de salud y control.¹⁹ Como contraprestación de dicho plan, las mujeres se encuentran obligadas a vacunar a los niños, asistir a las charlas dictadas en español, sobre todo de planificación familiar, y cumplir con los calendarios escolares de los menores. Una vez por mes, una camioneta con cajas cargadas de leche en polvo, o “polvo de engorde” como dicen en el pueblo, llegan para las madres embarazadas pertenecientes al plan y para los niños de cero a diez años. Una semana antes de la presencia de los funcionarios de salud encargados de dicho programa, las mujeres deben barrer el pueblo y limpiar la sala de salud, cuya única actividad es la contraprestación de este programa y un dispensario que administra una joven que funge como auxiliar de salud.

Durante varios días de mi estancia en 2010 y 2011, presencié esas llegadas y participé de las charlas que se daban en español con la traducción de madres jóvenes, y que referían a conductas de higiene y planificación familiar. Lo que más me llamaba la atención eran los momentos de vacunaciones masivas que se realizaban cada vez que llegaba el personal con una heladera pequeña de poliestireno expandido donde guardaban las vacunas. Las madres eran llamadas por nombre y apellido. Al nombre de “chana’a” (mujer en triqui) se acercaban una por una con sus caras de susto, con sus hijos pequeños a cuestas y los otros abrazados a sus piernas, llorando algunos de ellos. Los niños se rehusaban a caminar y se aferraban a sus piernas, mientras la madre caminaba como podía hasta llegar a la mesa donde una enfermera regañaría a los niños, les pediría el brazo y colocaría todas las vacunas correspondientes al calendario de los menores.

Para Foucault, la vacunación se convierte en el claro ejemplo de los mecanismos de seguridad. Es, al igual que otros, uno de los más sugerentes para el entendimiento de las políticas de seguridad estatal hacia los triquis que aquí me ocupan. La vacunación es el proceso por el cual no se trata de impedir la enfermedad, sino provocar la enfermedad de suerte que la misma pueda ser controlada para evitar

¹⁹ El programa “Oportunidades” surgió en México, al igual que muchos países latinoamericanos, promovido y financiado por el Banco Mundial y fue parte fundamental de los acuerdos del Consenso de Washington y los paquetes de reformas neoliberales de los Estados. Se han generado numerosos estudios críticos sobre estos programas para el “combate de la pobreza” (Ver para el caso de Chile Schild, 2013; para el caso de Chiapas Mora, 2008).

males mayores. La inoculación de la enfermedad en una dosis menor proporciona el control sobre la enfermedad en sí, permite un control del “todo”, y eso es lo que hace aceptable la inoculación de la misma. Dirá Foucault que de esta típica práctica de seguridad se pueden deducir los dispositivos generales de la misma: la vigilancia a las que son sometidas las personas inoculadas; la determinación del riesgo de grupos poblacionales con mayores tendencias al contagio; la determinación de las zonas de “peligro”, sea a nivel geográfico o sexo-genéricas; y, por último, la crisis que representaría la intensificación que sólo puede ser detenida por un mecanismo natural o una intervención artificial (Foucault, 2006b: 81-82). No se trataría entonces de una anulación total de la enfermedad, sino de mecanismos que permitan la circulación de personas y bienes dentro de un territorio específico:

“Ya no fijar y marcar el territorio, sino dejar fluir las circulaciones, controlarlas, seleccionar las buenas y las malas, permitir que la cosa se mueva siempre, se desplace sin cesar, vaya perpetuamente de un punto a otro, pero de manera tal que los peligros inherentes a esa circulación queden anulados. Ya no la seguridad del príncipe y su territorio, sino la seguridad de la población y, por consiguiente, de quienes la gobiernan” (Foucault, 2006b: 86).

La formación de los Estados nacionales en el siglo XVIII modificó las prácticas de la soberanía: de un poder absoluto del soberano sobre sus súbditos, de una vigilancia panóptica total centrada en un sólo individuo, o en la prohibición-extermínio, a la anulación progresiva de los fenómenos (enfermedad, por ejemplo) a partir de los mismos (inoculación de la enfermedad), a una vigilancia descentrada basada en los dispositivos de seguridad que caracterizan el surgimiento de la categoría “población” y la gubernamentalidad.²⁰

Los debates actuales de seguridad que planteé en la introducción de esta tesis posicionan a la seguridad más que una aspiración universal, como tecnologías de poder específicas. Estas son culturalmente diversas y se erigen en pos de manipular y controlar las incertidumbres propias de la sociedad, diferentes también según los

²⁰ Utilizo aquí el término población en los sentidos dados por Foucault a la formación de Estado que tiene que ver con la manera en que distintos tipos de tecnologías de poder (la ley, la medicina, etc.) se erigen para convertir a los seres humanos en sujetos de procesos de poder totalizantes y subjetivos. El surgimiento de la categoría “población” se refiere a los cambios en el ejercicio de la soberanía, a partir de cual se descentra el control, como exclusividad del soberano, para ser ejercido por los propios individuos. Este cambio lo visualizó como “gubernamentalidad” (Ver Foucault, 1991).

momentos históricos, las condiciones del contexto y las propias percepciones de los peligros. Para que ciertas tecnologías de seguridad entren en vigencia, se requieren de imágenes de inseguridad que den sustento a las mismas. Así como en la vacunación para atacar una enfermedad epidémica, se inocula una dosis de la propia enfermedad en un contexto donde la misma pueda ser controlada y vigilada, de igual manera las tecnologías en el control de violencia requieren de ciertas dosis de violencia bajo control. De aquí que la construcción de un “otro”, como potencial desestabilizador del orden, me lleven a analizar las tecnologías de seguridad en la formación de los Estados nacionales en América Latina, donde el “otro” diferente, indígena, representó un peligro racializado. Es en este punto desde donde parto para el análisis de la formación del Estado en la región triqui desde el rol que la imagen de “lo triqui” cumplió en estas tecnologías de poder y la manera en que su “salvajismo”, “rebeldía” y “amenaza al orden público”, como plantean los documentos históricos, justificó toda una batería de intervenciones estatales y no estatales que buscaron regular y controlar la población.

Analizaré, en un primer punto, cuáles eran las imágenes que sobre los triquis se gestaron a comienzos del siglo XX, relacionadas a la búsqueda de una identidad oaxaqueña y basadas en la ideología del mestizaje y aculturación de los indígenas. Me interesa aquí enfatizar en que lo indígena como lo “otro” concentraba a su vez diversas fronteras inter-étnicas y relaciones desiguales entre los grupos. En un segundo punto, analizaré la manera en que el conocimiento sobre los triquis para su regulación se materializó en la región mediante informes de viajeros y antropólogos que llegaban a la región preocupados por la “resistencia” que presentaban los triquis hacia las instituciones del Estado. Las imágenes que construían estos relatos hablaban de un “aislamiento espiritual” de los triquis que, argumento aquí, ocultaba los efectos de una construcción de Estado que operaba a través del caciquismo, la militarización y los despojos territoriales por parte de mixtecos y terratenientes locales. Problematizaré esta noción de la “resistencia” a la luz de las segregaciones de los triquis por parte de caciques comerciantes para tener un control mayor en el acaparamiento del café en la región durante el periodo post-revolucionario.

Los triquis dentro del “otro indígena” en los albores del siglo XX

Si bien en la introducción comencé con el relato de este libro de Juan Comas y sus métodos para obtener material humano entre los triquis, este tipo de estudio no fue el primero en la región. En 1888, Frederick Starr, un antropólogo físico, realizó un recorrido por el suroeste de México buscando el mismo tipo de material. El autor planteó una diferenciación entre las bellas figuras de las Tehuantepecas y los “otros” pertenecientes a otros grupos indígenas, en base a un recorrido a caballo desde la ciudad de Oaxaca hasta la Mixteca Alta. Allí, se encontró con diferentes grados de resistencia y sumisión por parte de los indígenas al tipo de estudio que encaraba y que contaba con el apoyo de autoridades nacionales y estatales. Cuando llegó a Chichahuaxtla, la Triqui Alta, planteó sus primeras impresiones con respecto a la gente de este grupo indígena: “Están entre los indios más conservadores, suspicaces y supersticiosos de todo México” (1995:141). Advirtió, más adelante, la dificultad de medir a las mujeres triquis por el terror que sentían ante la presencia de extraños. Pese a la resistencia que mostraba este grupo al estudio de este antropólogo, impuso a su principal colaborador, un mestizo comerciante que allí residía, la necesidad de obtener el estudio de 25 mujeres.

“Los oficiales del pueblo esperaban con nosotros hasta que una o dos mujeres llegaran a la plaza; entonces se separaban tomando direcciones opuestas. En cuestión de minutos, desde donde nos encontrábamos, cualquier observador hubiera podido advertir el círculo de hombres rodeando la plaza. Por lo general, **cuando las mujeres se daban cuenta de lo que sucedía, gritaban aterrorizadas y se echaban a correr por los senderos de las montañas, mientras los del gobierno del pueblo, dieciséis hombres fuertes las perseguían dando gritos y alaridos. Era como cuando los sabuesos salen a cazar venados.** A menudo, las mujeres, fortalecidas por el terror se escapaban; pero una de cada tres veces, los oficiales regresaban triunfantes con su presa, y de inmediato procedíamos a tomarle medidas y, en ocasiones, fotografías. Con el tiempo, estas cacerías nos proporcionaron a las veinticinco víctimas requeridas” (1995: 143. Destacado mío)

La manera en cómo obtuvieron estos datos fue exclusivo de la región triqui. En las demás recorridas, la sumisión que lograban de los indígenas por la obligación, persuasión y amenazas hacía la obtención de datos menos violenta. Aunque en su visita a la región triqui Alta, el autor advierte la presencia de un comerciante externo

a la región que colaboró con el estudio, su visión sobre los triquis fue la de un “salvajismo” que caracterizaba de manera diferente a este grupo con el resto. Para el autor, la conclusión de todo el recorrido que realizó a finales del siglo XIX por México es que no todos los grupos eran iguales. Se encontraban aquellos, como los mixtecos, zapotecos, aztecas, mayas y tlaxcaltecas que habían gozado de un pasado glorioso y que, mediante la educación, podían construir un México próspero y los triquis, mixes u otomíes, los cuales no cambiarían por más educación que recibieran.

Los estudios de Frederick Starr se sitúan en la formación de los Estados modernos y en la centralidad que adquiere una raza, la europea-blanca, y las razas que quedan en sus márgenes, vistas como inferiores, ya no desde un punto bélico-como razas iguales-, sino como razas “inferiores”, en un orden biológico que fundamenta la permisibilidad de su muerte para la supremacía de la “verdadera” (Foucault, 2006a:231; para la cuestión del biologismo en México ver Urias Horcasitas, 2000:61). Los triquis eran, para esa época y junto con otros pueblos, como los mixes, huaves, chontales, entre otros, quienes no entraban en la representación de las “altas” culturas milenarias, fuente de orgullo en la búsqueda de una identidad oaxaqueña. De hecho, al igual que José Antonio Gay, Manuel Martínez Gracida, historiador y político oaxaqueño cercano a Porfirio Díaz, planteaba que los grupos no-zapotecas tenían otros orígenes no oaxaqueños. En el caso de los triquis, estos tenían filiación maya (Martínez Gracida, 1896). Como plantea Deborah Poole:

“Estos grupos, por tanto, carecían de la clase de conexión física y orgánica y, en última instancia racial, con el paisaje y cultura oaxaqueña que Martínez ve en los zapotecas del Istmo. Martínez sustentó su visión de las contribuciones características de los zapotecas a la historia oaxaqueña por medio de esta oposición de las culturas y razas extranjeras frente a las naturales” (Poole, 2005: 137).

La representación de las mujeres tehuanas-zapotecas, que en muchos escritos de viajeros (como los de Frederick Starr) aparecen como ejemplo de la belleza y la

“distinguida” cultura, pasó a formar el ícono en la búsqueda de una identidad oaxaqueña en el estadio liberal y moderno.²¹

Conforme a esta idea, para Martínez Gracida los indios triquis provenían de los mayas quedando establecidos en la época colonial en Oaxaca.²² No hay línea en las descripciones del archivo personal de Martínez Gracida que no contenga una visión despectiva hacia los triquis de San Juan Copala. Planteando que los proyectos “civilizatorios” tanto del gobierno colonial, como del rol de los dominicos, cuyos templos fueron construidos en la región durante el siglo XVI, habían fracasado en sus intentos por el carácter “brusco, montarás e incivil” de los triquis, concluye con una visión sobre el carácter de este grupo, cuya única virtud reconocida por el autor era la conexión que habían tenido con el Rey Mixteco, a quien los triquis reconocían como protector y pagaron tributo por varios años.

“Son de carácter altivo pues se creen superiores en fuerza y riqueza a los demás, lo que los hace aparecer como soberbios; **Indomables** porque no subordinan su genio [...]; **Valientes** porque no saben medir el peligro, ni calcular las consecuencias, se arrojan a las vías de hecho como lo hicieron desde 1832 hasta 1848 en que permanecieron sustraídos a la obediencia del gobierno; **Rencorosos** porque no olvidan fácilmente una ofensa y de las que procuran vengarse; **Desconfiados** porque creen que no se les estima o se quiere abusar de su estado; **Inciviles** porque les gusta el aislamiento pues viven en la soledad de lo montes; **Egoístas** porque ni se auxilian mutuamente en sus apuros, ni consienten que otros se establezcan en sus territorios, el cual estiman en alto grado y lo defienden a brazo partido; **Supersticiosos** porque tributan al mito del agua, del fuego y de los cerros”(Escritos de Martínez Gracida. Destacado mío. Colección personal, archivo de la Biblioteca estatal de Oaxaca, 1896).

²¹ Poniendo especial énfasis en el traje de la mujer zapoteca, Martínez Gracida, nos dice Poole, representaba los trajes de otras etnias como aislados de los cuerpos de las mujeres, contrastándolo con las tehuanas cuya “belleza de los vestidos (estilo europeo) estaba íntimamente ligada a los cuerpos provistos de sexualidad y proximidad racial de las mujeres que los portaba. Las distintas formas de privilegio estético y sexual concedido a las tehuanas en el discurso cultural de la Oaxaca moderna acarrearán trazas de esta interpretación porfiriana anterior de lo que constituye distinción racial, genealogía y civilización” (Poole, 2005: 156).

²² Las hipótesis sobre su origen son variadas y la falta de estudios históricos ha llevado a que las mismas se plasmen en varios estudios con el mismo grado de importancia, siendo difícil precisar un origen concreto. 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 Chicahuaxtla 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.

La comparación que realiza Martínez Gracida sobre la percepción de los triquis de Chicahuaxtla (Triqui Alta) es muy distinta cuando plantea que los mismos son de “carácter alegre y sus costumbres moralizadas [ya que] profesan la religión católica” (Martínez Gracida, 1883). Dos cuestiones surgen de esta interpretación del autor. Por un lado, la riqueza del territorio triqui de San Juan Copala comparado con la pobreza de recursos que presentaba la Triqui Alta por encontrarse a niveles superiores a los 2,000 mts sobre el nivel del mar. Los indígenas de la Triqui Alta presentaban una mayor dependencia de los lazos con el exterior en materia económica desde la colonia. Al contrario, la suficiencia económica de los triquis de Copala les permitió mantener un tipo de asentamiento no nucleado, basado en clanes dispersos y organizados en base a núcleos agrarios autogestionados hasta la década de 1970, cuando se construyen lo que hoy vemos como los pueblos en la región. Esta es una situación diferente, por ejemplo, con el tipo de asentamiento de la Mixteca Alta cuya estructura jerárquica tributaria pre-colonial permitió una mayor sumisión a los sistemas tributarios que se instalaron en la colonia (Bartolomé, 1999: 136).

Para Martínez Gracida, desde la construcción del templo en San Juan Copala durante la colonia, se habían realizado intentos de “atraer” a los indígenas triquis: “El gobierno colonial con vista de los informes de los religiosos mandó construir en los pueblos triques los templos y excitar a estos para que procuraran destruir el carácter feroz y bárbaras costumbres de los indios pero esos no olvidaban sus costumbre no bajaban al templo” (1896, libro 64: 164). Continuaba planteando que desde la colonia se introdujeron moradores para civilizarlos pero los triquis se ocultaban huyendo por los boques.

Pese a la escasa información que se tiene sobre la situación de los triquis en la época colonial, López Bárcenas (2009), Huerta Ríos (1981), Lewin (1999) y Lewin y Sandoval (2007) sugieren algunos datos sobre la posesión de tierras triquis que, en 1535, les fueron reconocidas por el virrey Antonio de Mendoza (Huerta Ríos, 1981: 37-38). Según López Bárcenas, el reconocimiento de las tierras hacia los indígenas se debía a la necesidad de controlar el dominio que otros hombres, autorizados por la corona, podrían detentar sobre las tierras “descubiertas” y así evitar que

adquieran una fuerza política que llevara a la independencia de su gobierno (2009: 52). Sin embargo, estos títulos -que los indígenas desconocían en esos momentos y que ponía un límite al poder de los propios españoles en América- fueron ignorados y el claro ejemplo fue el continuo proceso de despojos territoriales (López Bárcenas, 2009: 53; Lewin y Sandoval, 2007:8)²³.

En un encuentro con el investigador de la Triqui Alta Marcos Sandoval,²⁴ en enero de 2011, él se sorprendía cómo los triquis de San Juan Copala aún conservaban “intactos” los mitos y leyendas, ya que ellos, aún cuando el templo fuera construido después en su región, tenían incorporados todos los elementos de la iglesia católica. Me comentó sobre la existencia de una leyenda triqui que narra que los pobladores de la Triqui Alta fueron hijos de la madre mientras los triquis de San Juan Copala habían sido hijos del padre, razón por la cual Marcos veía diferencias en las “formas de ser” de ambas partes de la Triqui (Ver también Millán: 1995: 22 y Lewin y Sandoval Cruz, 2007). Cuando le pregunté sobre el tipo de tierras donde se asientan ambos grupos, me dijo que él no creía que la tierra podría ser una diferenciación de su cultura.

Sin embargo, García Alcaraz aseveraba para la década de los setenta, que los escalones ecológicos más benignos para una mayor diversidad de cultivos los poseía Copala (García Alcaraz, 1997). La Triqui Alta se eleva a más de 2000 metros de altura, cuestión que los obligó a concurrir a lo pueblos mestizos en busca de trabajo. Jacobo Montes (1963: 4), planteó que por esta razón los indígenas de la Triqui Alta adquirieron un conocimiento del castellano y una mayor confianza hacia los extraños. A su vez, planteó que la poca productividad de sus tierras evitó que fueran explotados por los comerciantes como sí lo fueron los de Copala y que veremos a lo largo de este capítulo.²⁵ También en las diferenciaciones que establecen Parra y Hernández, la orografía se presenta como una dimensión central

²³ Para un análisis detallado de los despojos territoriales que se dieron desde 1585 ver López Bárcenas, 2009: 53-60.

²⁴ Marcos Sandoval es un triqui de la región triqui Alta que ha realizado numerosos trabajos sobre la cultura triqui. Nuestro encuentro se llevó a cabo en su casa en la región el 19 de enero de 2011.

²⁵ Estas aseveraciones son ampliamente analizadas por Parra y Hernández (1994) y López Bárcenas (2009).

de diferenciación en las relaciones violentas que caracterizaron la región de Copala, comparado con las otras dos regiones triquis (Alta y Media). Aunque no podría pensarse en una relación directa entre la geografía y la violencia, es interesante la manera en que diferentes archivos muestran cómo los montes servían como refugio de “asesinos” que la fuerza pública no podía capturar (Parra y Hernández, 1994: 66-69). Esto, para ellos, también se relacionaría con la tribu Huichol que fue considerada desde antaño una tierra de violencia por sus precipicios y despeñaderos (Parra y Hernández, 1994: 67).

El proceso de evangelización dominica desde Juxtlahuaca y Tlaxiaco se dio en ambos centros religiosos (Chichahuaxtla y Copala) e implicó la destrucción de todo símbolo sagrado y templos triquis (López Bárcenas, 2009: 61). La imagen de los triquis de Copala corriendo por los montes o no bajando de ellos, es una escena plasmada en numerosos relatos históricos. Como veremos en el último capítulo de esta tesis y en un punto analizado más adelante sobre la tierra y el parentesco, los triquis tenían una estructura clánica de dispersión sobre cada monte, desde donde se configuraban los solares familiares y a partir de lo cual se estructuraron los cinco núcleos agrarios (Chichahuaxtla, Copala, Itunyoso, Santo Domingo del Estado y Xochixtlán). Esta estructuración basada en el parentesco se transformó con la presencia de planes de vivienda durante la década de 1970, lo que formó aglomeraciones de casas en los valles y la tan buscada “integración” de los triquis. En la Triqui Alta, esta estructura de linajes se habría quebrado mucho tiempo antes por el mayor sometimiento por parte de los corregidores de la época colonial (Lewin y Sandoval, 2007:8), mientras que por la inestabilidad de la administración de la colonia, los triquis de Copala vivieron una menor intromisión en la vida religiosa (2007: 8-11). Aun así, sufrieron despojos territoriales y dominación política durante el periodo de municipalización que se dio inmediatamente después de la independencia de México donde continuaron los despojos por parte de mestizos y vecinos mixtecos.

Como vimos, las diferencias entre Chichahuaxtla (Triqui Alta) y San Juan Copala (Triqui Baja), como dos centros importantes, se establecían de acuerdo a la relaciones que habían adquirido con el exterior por el impacto del periodo colonial,

pero también por la necesidad de un mayor intercambio con vecinos mixtecos y mestizos para garantizar la subsistencia entre los triquis de la región Alta. Los pueblos que rodean la región triqui son mixtecos de la Mixteca Alta y mestizos. Los mixtecos han sido, desde antes de la colonia, un grupo indígena mayoritario (luego de los zapotecos). Se divide en tres regiones (Mixteca Alta, Baja y de la Costa) y al momento de la invasión española estaban divididos en “reinos”, caracterizados como estados patrimoniales tributarios, también llamados “cacicazgos” (Bartolomé, 1999:136). Durante la colonia, una numerosa cantidad de extranjeros se asentaron en la región, dando una particularidad a la Mixteca comparado con otros pueblos, donde no existían tales asentamientos de colonizadores. El poder de los mixtecos se acrecentaba por las relaciones con estos colonizadores, también porque muchos de estos indígenas (o “nobles indios”) se enriquecían mientras algunos españoles empobrecían. Sobre todo, esta situación la daba la estructura jerárquica en señoríos de la Mixteca y la situación de conflicto entre las mismas comunidades que no permitía la unificación de un frente ante las autoridades coloniales (Bartolomé, 1999: 139).

Es de suponer que las relaciones entre los mixtecos y triquis, asentados en un espacio reducido dentro del territorio mixteco, no hayan sido igualitarias.²⁶ Miguel Bartolomé planteó que las relaciones son asimétricas, económica e ideológicamente hablando, reproduciendo hacia los triquis las mismas redes de intermediación que sufren muchas de las comunidades mixtecas a manos de mestizos, cuestión que también está marcada por fuertes estereotipos hacia el grupo triqui.²⁷ Para este autor, “Estas relaciones de dominación mercantil están acompañadas por una serie de estereotipos étnicos, a través de los cuales los triquis son percibidos como ‘más indios’ y ‘más ignorantes’ que los mixtecos” (Bartolomé, 1999: 153). Según el autor, con los demás grupos indígenas y mestizos, los mixtecos se relacionan de manera más igualitaria y se dan mayores alianzas matrimoniales.

²⁶ La región triqui que es hoy de 576km² se encuentra en la mitad de la mixteca alta, siendo la superficie total de la región mixteca de 18,759 km² sólo en el estado de Oaxaca.

²⁷ Para el caso de las relaciones jerárquicas contemporáneas entre mixtecos y triquis en los campos de frutos de Washington en Estados Unidos, ver Holmes (2011). También Paris Pombo (2011).

En síntesis, en el momento de emergencia del Estado moderno y liberal se establecieron centros y márgenes que, como vimos, no eran homogéneos. Aunque desde ciertas posturas, la raza blanca europea estaría en el centro y lo indígena en los márgenes (ver por ejemplo Bonfil Batalla, 1990:51), vemos que algunos grupos indígenas formaban parte de los centros por sus aportes a una identidad distinta de la europea, de la que se estaban independizando. En los márgenes se establecían fronteras: el sí mismo civilizado se diferenciaba del “otro indígena”, pero dentro de esta misma categoría también se delimitaban centros y márgenes.

Fredrick Barth (1969) analizó las identidades a partir del concepto de *fronteras étnicas* entre un “nosotros” y un “ellos” delimitado, más que como aspectos esenciales de la cultura que los grupos encierran, como tipos de organización social. La identificación étnica provendría, para el autor, de la auto-atribución y atribución dadas por lo otros. Las categorizaciones de la etnicidad que partían del “sí mismo civilizado”, de una concepción de superioridad racial del europeo, aunque integraba a ciertos grupos y culturas a la conformación de ese sí mismo (como los zapotecos en la identidad oaxaqueña) y que se sintetizaría en el mito del mestizaje entrando el siglo XX, delimitaba un “otro”, cuyas diferenciaciones estarían dadas no sólo por la lejanía a esas “culturas indígenas distinguidas”, sino también por las relaciones de poder y económicas altamente desiguales que se vivían en los márgenes.

La identidad de un “nosotros” parte del contraste con los “otros” o, al decir de Cardoso Oliveira (2007), de la fricción interétnica como una situación de contacto entre grupos étnicos irreversiblemente vinculados, a pesar de las contradicciones (Cardoso Oliveira, 2007:57). Podríamos pensar entonces que para la constitución de ese “sí mismo”, de ese “nosotros” como identidad compartida en la formación del Estado nación, se requerían de “otros contrastantes”. Y esos “otros” serían quienes se resistían a la integración a ese “sí mismo civilizado”. Pero que también, y complejizándolo a la luz de los planteamientos de Michael Taussig, configuraban la imagen proyectada del propio salvajismo perpetrado por los colonialistas en el nombre de la civilización. “En el modo colonial de producción de la realidad, como en el Putumayo, tal mimesis ocurre por un reflejo colonial de la otredad que devuelve a los colonos el reflejo de la barbarie de sus propias relaciones sociales,

como imputada a la barbarie que anhelan colonizar” (Taussig, 1987:134. Traducción mía).

El tipo de asentamiento disperso en clanes y la geografía montañosa, la no sujeción a sistemas tributarios de los grandes asentamientos indígenas prehispánicos, ha sido un punto importante en estudios antropológicos clásicos y actuales para entender el “alejamiento” y/o “resistencia” de ciertos grupos a la dominación durante el proceso de formación de los Estados modernos (por ejemplo Leach para el caso de la Alta Birmania, 1976; Wilson, para el caso de los Q’eqchi’es de Guatemala, 1995; Scott para el caso de las tierras altas del sureste asiático, 2009). Scott plantea que las zonas ingobernables, y por tanto “amenazantes”, por la dificultad en el acceso y por el tipo de producción económica no sedentaria, permitió a ciertas poblaciones evitar el “cercamiento” (*enclosure*) de los Estados modernos para atar económicamente la periferia a los centros dominantes. El autor plantea que estas lógicas culturales periféricas y altamente estigmatizadas por los centros civilizados, lejos de ser “primitivas” abandonadas por la civilización, deberían ser vistas como estrategias de evasión tanto de la captura como de la formación de Estado (Scott, 2009: 9). Posturas similares se encuentran en otros textos, como el de Pierre Clastres en su estudio sobre los Guaraníes en la amazonía y sus prácticas de organización que el autor visualizó como estrategias contra la formación de Estado (Clastres, 2008).

Para el caso de los triquis, autores como López Bárcenas (1986 y 2009) y Parra y Hernández (1994), también analizaron la historia triqui a partir de la resistencia hacia la dominación estatal. Lejos de pretender refutar estas posturas, cuyas contribuciones han sido por demás sugerentes para entender la resistencia hacia la dominación de Estado, me interesa aquí problematizar en qué medida este “aislamiento espiritual” y/o “resistencia”, que se observaba entre los triquis, no sólo se vinculaba con su agencia, sino también con la segregación económica que permitía continuar con los despojos territoriales y acaparar la producción económica de sus tierras. También, y como plantea Taussig (1987) en el análisis del colonialismo en el Putumayo, el “salvajismo” como una imagen proyectada por los propios colonos fundamentaba lo salvaje de sus “negocios civilizatorios”.

A modo de hipótesis, sostengo que un análisis detallado de la historia de la región nos permitiría entender la manera en que el proceso tardío de formación del Estado en la región triqui, comparado con otros pueblos indígenas, no tuvo exclusivamente que ver con una resistencia por parte de los indígenas, sino que también cumplió una funcionalidad dentro de la formación del Estado mexicano. Por un lado, permitió un mayor dominio económico por parte del sistema caciquil. Por otro lado, los triquis representaron una imagen de inseguridad, como los “otros salvajes”, que cumplió una función en la búsqueda de regulación y control del resto de la región.

El periodo post-revolucionario: las políticas indigenistas y el “aislamiento triqui”

La consolidación de la nación mexicana, que se materializó en los proyectos políticos de los gobiernos posteriores a la Revolución de 1910, tenía como prioridad la construcción de una identidad nacional, sostenida en las tesis del mestizaje y en las de la integración del indígena a la nación.²⁸ Manuel Gamio, considerado el padre de indigenismo y quien en 1917 dirigía la Dirección de Antropología y Poblaciones Regionales de la República, planteó en su libro “Forjando Patria” la necesidad de homogeneizar al país integrando a las poblaciones indígenas a la cultura nacional mestiza. Otras ideas influyentes de la época fueron las de Francisco Pimentel quien, en el siglo XIX, concluiría que México no podría aspirar al rango de nación mientras “los naturales” guarden el estado que en ese momento presentaban: en un estado de “alejamiento espiritual y social” (Pimentel citado en Villoro, 1996: 210-211). Viendo las culturas indígenas como rezagos de las culturas prehispánicas, la integración era la única vía por la cual se podrían “rescatar” a los indígenas de la pobreza extrema y del “retraso cultural” (ver Hernández Castillo, 2001). La educación y la homogenización lingüística eran los puntos centrales de estas nuevas políticas que, en diferentes años y bajo diferentes directrices, llegaban a las poblaciones indígenas. Se estaba *forjando patria* y también se estaba forjando una

²⁸ Para un debate sobre las bases raciales del mito del mestizaje, ver Hernández Castillo, (2001) y Hernández Díaz (1998).

nueva visión del indígena que se sostuvo por décadas en lo que se denominó el proceso de formación del Estado mexicano.

Aunque centrado en los aspectos culturales y en la necesidad de una “evolución cultural” de los indígenas por medio de su integración, varios argumentos sostienen que las bases ideológicas tuvieron fundamentos raciales. Diría Aguirre Beltrán, otro antropólogo que al igual que Manuel Gamio se convirtió en referente del indigenismo, “Los intereses regionales, en conflicto con los nacionales, son los que determinan el status de las minorías y, en consecuencia, la intensidad de las incapacidades y rasgos indeseables que atajan la evolución de la cultura” (Aguirre Beltrán, 1991: 53). Lo cultural y lo económico eran vistos por Aguirre Beltrán como dos aspectos fundamentales del status social. Finalmente, plantea el autor, las “zonas de refugio” tienen mecanismos de explotación heredados en castas que obstruyen la emergencia de las clases sociales como vanguardia de la evolución de la sociedad (Aguirre Beltrán, 1991: 53).

Bonfil Batalla criticará años después estas miradas, planteando que las metas del indigenismo estaban basadas en un etnocentrismo contradictorio: “Si algo define, entonces, a la política indigenista es el intento de extirpar la personalidad étnica del indio” (Bonfil Batalla, 1990: 43-44). Poniendo énfasis en la “cultura” y no en la raza, por el aspecto biológico que los indigenistas opacaban bajo la idea del “México mestizo”, se descalificaban los aspectos culturales indígenas. Se construía un “otro”, cuya “personalidad étnica”, al decir de Bonfil Batalla, se convertía en la amenaza hacia la pretendida homogeneidad del país. El indígena debía dejar de ser indígena “o, en otras palabras, que no hay solución para el indígena; la habrá, sí, para el individuo que haya sido indígena en sus costumbres, lengua, etcétera, pero a condición de que ya no lo sea” (Villoro, 1996: 220).

Aun cuando estos autores plantean un “indígena” en algún punto homogéneo, varios estudios permiten ver las diferenciaciones que dentro de la categoría “indígena” existían y las relaciones interétnicas, muchas veces caracterizadas por relaciones de dominio (Nolasco, 1984; Barabás y Bartolomé, 1999; Barth, 1969). También, se estructuraba esta diferenciación entre indígenas de acuerdo al nivel de sumisión que

lograban las políticas de integración y al grado de resistencia que encontraban de ciertos grupos. Para esto, no sólo bastaban las intervenciones directas de “desfanatización religiosa”, “quema de trajes” (como bien analiza Hernández Castillo para el caso de los Mam de Chiapas, 2001), la “alfabetización”, sino también su estudio.

Los estudios encarados por la antropología, centrados en la cultura “retrasada” de los pueblos indígenas, permitían el entendimiento de las acciones requeridas, también las limitaciones que en algunas regiones se presentaban. Se construían los “otros”, los que estaban en los márgenes, pero también, “otros” dentro de los “otros”. Los “buenos indígenas”, ejemplo de la sumisión y aceptación del nuevo orden; aquellos, cuyas culturas milenarias y “distinguidas” proporcionaban una fuente de orgullo para las identidades nacionales y estatales nacientes; y los “salvajes”. Y en esta última categoría se encontraban los triquis.

Parto de un punto esencial de la seguridad, cuyo eje se enclava en la formación de las proyecciones hegemónicas de los Estados nacionales: el “sí mismo” diferenciado del “otro”. Si tal como planteé en el punto anterior, el sí mismo mexicano se constituyó en el “mestizo”, integrando el pasado de ciertas “culturas distinguidas” como fuentes del pasado milenario y glorioso, pero un pasado “muerto” (Bonfil Batalla, 1990), el indio que no se aculturaba-civilizaba, era lo ajeno. Agregaré Villoro, “el Otro por excelencia. Allí está separado, hosco, extraño. Su mundo, sus valores, son radicalmente distintos, permanecen hostiles a todo el universo en que vive el mestizo. Lo indígena es lo no mestizo propiamente dicho, la alteridad más radical” (1996: 224). Las políticas indigenistas, continúa el autor, que intentaron de diversas maneras “integrar” al indígena a la nación necesitaron construir este Otro en persona, no cosa, no algo del pasado, sino en un presente vivo, en personas capaces de rebasar constantemente su situación de “otro” para integrarse al “sí mismo” (Villoro, 1996: 225). “Integrar” a la fuerza productiva a masas de sujetos que podían ser útiles al crecimiento económico de la nación. Esto es lo que Foucault (2006a) enfatiza con las políticas de seguridad y el origen del racismo: ya no la raza inferior a la que hay que exterminar mediante la guerra, pero que de algún modo tiene igual fuerza que la raza propia, sino una raza científicamente sustentada como

inferior que, aunque esté desprovista de poder, es controlada y dominada e integrada a las fuerzas productivas en el nuevo orden capitalista.

En la región triqui, el impacto de la revolución mexicana llegaría más tarde. Los triquis participaron en la revolución en ambos frentes, zapatistas y carrancistas, pero el impacto no se dio en la distribución de tierras ejidales, sino en el abastecimiento de armas que los triquis obtuvieron para las luchas locales por conflictos territoriales con los vecinos. En general, plantean Hernández Díaz y Martínez (2007), el movimiento revolucionario no tuvo grandes impactos en Oaxaca. Esto debido, principalmente, a que en Oaxaca no se había dado un despojo de tierras comunales, sobre todo por la resistencia a estos despojos por parte de las poblaciones. “Por el contrario, aquí, aunque la ley y los gobiernos deseaban destruir los territorios comunales y sus formas de organización política y social, tuvieron que contar con ellas para reproducir las formas de organización política y la lealtad al régimen” (Hernández Díaz y Martínez, 2007:51).

Recondo (2007) también plantea, por ejemplo, por qué en el caso de Oaxaca la construcción de Estado en el proceso post-revolucionario tuvo diferencias para su dominio comparado con Chiapas, donde se formaron las “Comunidades Revolucionarias Institucionales” (Rus, 1994). Para autores como Smith (2009), Oaxaca presentó rasgos particulares en la formación del Estado post-revolucionario. La alta diversidad del Estado y la falta de acceso a muchas de las regiones, la autonomía de facto que muchos pueblos ejercían y el caciquismo fortalecido en varios espacios (ver también Greenberg, 1989; Flanet, 1989), así como la resistencia a la integración, llevó a particularidades en el proceso de aculturación indígena (ver también Nolasco, 1972). Sin embargo, aunque se dieron políticas institucionales entre 1920 y 1952, no fueron de manera homogénea en el estado, dependiendo en muchos casos de “los intermediarios políticos que negociaban, resistían, se apropiaban o ignoraban las dictaminaciones del gobierno central” (Smith, 2009: 4. Traducción mía).

En síntesis, aunque los indígenas en Oaxaca disfrutaban de una suerte de autonomía respecto a la tenencia de la tierra por la poca existencia de fincas, los

dominios se llevaban a cabo a partir del acaparamiento comercial por parte del sistema caciquil y las relaciones desiguales de poder entre los grupos. Los efectos de la revolución fueron diferentes para cada una de las diversas regiones en Oaxaca. A la vez que algunos autores plantean el escaso impacto de la revolución en el caso de los triquis (Daria, 2013; Bárcenas, 2009), Parra y Hernández (1994) plantean el “aculturamiento revolucionario” donde los mestizos vieron que los triquis que participaron en la contienda “volvieron más redimidos de los prejuicios que (poseían) antes de ingresar a las filas revolucionarias”.²⁹ El legado de la revolución, dirá Knight (2005), fue una sociedad armada y un mayor centralismo del Estado a partir de la década de 1930. A las armas entre lo triquis, se sumó el comienzo del cultivo del café y el crecimiento económico de aquellas comunidades que poseían tierras para su cultivo. Una diferenciación interna entre los triquis de Copala que los llevaría a relaciones desiguales entre ellos, pero también a relaciones de dominio por parte de quienes acaparaban la producción cafetalera, principalmente los caciques comerciantes y terratenientes de las regiones mestizas y mixtecas.

Mientras en otras regiones de México, a partir de la década de 1930, se daba una mayor presencia estatal mediante las políticas indigenistas de la década, en la región de San Juan Copala, las noticias que tenemos es de una situación de violencia entre las propias comunidades, apoyadas en muchos casos por los caciques que controlaban el comercio. Aunque estos puntos los analizaré en los últimos puntos de este capítulo, me interesa aquí presentar la mirada que sobre este grupo indígena tenían los antropólogos que se acercaban a la región, en este momento y hasta la década de 1970, curiosos por el “estado” en el que se encontraban los triquis. Plasmados en diferentes tipos de materiales: escritos mecanografiados, libros, compilaciones, diarios de campo y enciclopedias, llama la atención la manera en que “lo triqui” fue construido a través de estas interpretaciones, pero a su vez la manera en que antropólogos y viajeros se sorprendían por las condiciones “miserables” de subsistencia de este grupo. Ninguno de los antropólogos se animaba a plantear una sola causa de la situación de violencia en la región que llevaba a asesinatos y enfrentamientos de una

²⁹ Oficio del 13 de julio de 1954 del agente del Ministerio Público de Juxtlahuaca, Moisés Castro Reyes. Citado por Parra y Hernández, 1994: 54.

comunidad a otra, aunque muchos narraron las acciones de caciques que acaparaban el comercio del café, la presencia de los militares, la ausencia de escuelas en la zona y el alcoholismo exacerbado en el centro religioso, político y económico que representaba San Juan Copala en aquellos momentos (donde sólo residían mayordomos y autoridades civiles).

Lo interesante de estas “impresiones”, basadas en observaciones y en fuentes secundarias, es que de las mismas se extraían recomendaciones de intervención estatal en la región para poder “sacar” a los triquis de la miseria y la guerra que vivían. Me interesa plantear inicialmente estas miradas para, en un punto que desarrollaré más adelante, analizar la manera en que, aun denunciando en muchos casos la dominación en la que este grupo estaba sumergida, las propuestas se enfocaban en una “responsabilización” de los triquis por su condición de “miseria cultural” y “aislamiento espiritual”.

Los “otros aislados”

En la década de 1960, el antropólogo Roberto Cervantes (1999), al observar a las mujeres triquis en su visita a la región, planteó a los triquis como seres de “de aspecto miserable”. En su diario de campo, que publicó en un libro titulado *“Tristes Triques”*, el autor refleja impresiones y testimonios de gente mestiza que vivía en el pueblo. Aunque el autor intuía la presencia de triquis ricos por la comercialización del café desde la década de 1940, “los mestizos dicen que eso no es cierto, que son tan pobres como todos; que algunos sí han hecho dinero con el café pero que en realidad son miserables” (1999:41).

Lo “miserable” de los triquis ya había sido observado por Fernando Benítez, quien en su visita en 1964 describió de un modo algo fatalista el grado en el que se encontraban viviendo: “Copala es un pueblo a la deriva” (1985: 431). Y continúa

“Todo en Copala, a excepción de la iglesia, es provisional y está marcado con el sello de la locura y la muerte. Mayordomos y refugiados viven allí temporalmente, casi siempre ebrios, rodeados de

basura y deyecciones, de cabras y otros animales, hipnotizados por el tambor, fuera del tiempo, sumidos en un delirio que bien puede confundirse con el **suicidio colectivo**" (Benitez, 1985: 432. Destacado mío).

El autor se refería al alcohol y los rituales de los triquis. En recorridos por la Mixteca y la región triqui que realizó Pablo Velázquez en 1954, como parte de informes que debía realizar a Alfonso Caso, por aquel entonces director del Instituto Nacional Indigenista (INI), retrató la manera en que de todos los grupos de la Mixteca Alta, los triquis eran los que poseían las tierras más ricas y quienes en los mercados de Putla tomaban más aguardiente comparado con la privaciones económicas que tenían los triquis de Chicahuaxtla e Itunyoso (Triqui Media) y los mixtecos de alrededores, quienes muchas veces acudían a la limosna. También retrata las vestimentas de manera comparativa:

"Las mujeres se visten muy elegantes y sus cuellos están materialmente cubiertos con collares de papelillos amarillos y verdes. Sus elegantes huipiles, que valen cuando menos \$160, no los venden por necesidad, sino que solamente a base de convencimiento. Generalmente traen puesto uno y otro lo usan a manera de rebozo. Los hombres siempre visten calzón nuevo y camisa color rosa o verde. En cambio, la mayoría de los mixtecos de la zona de Tlaxiaco siempre andan vestidos muy modestamente y a veces hasta con andrajos; los mixtecos que se dedican a vender mercadería hacen su agosto con los señores de la región de San Juan Copala" (en González Solano, 2011: 163).

No obstante estos testimonios sobre las relaciones de los triquis en los mercados y con los caciques comerciales, en los textos de los antropólogos se seguía manifestando el "aislamiento" (Comas, 1942; Montes, 1963; Basauri, 1940; entre otros). La mayoría de ellos planteaba la situación de monolingüismo, la ritualidad y el alto índice de alcoholismo. Para 1960, los triquis presentaban un índice de monolingüismo del 64.8 por ciento. Teniendo en cuenta que los triquis representaban un 0.8 por ciento de la población indígena total del estado de Oaxaca y que dentro de esta categoría se unificaban, y se siguen unificando, la Triqui Alta (Chicahuaxtla), Triqui Baja (Copala) y Triqui Media (Itunyoso) y al ser los de la Triqui Alta "los más aculturados", a decir de Cervantes Delgado (1999),³⁰ es posible que

³⁰ Cervantes vio en los indígenas triquis de Chicahuaxtla un grupo más "diferente y civilizado" (Cervantes, 1999:46). Posiblemente su manejo de español y las condiciones más "amenas" para el trabajo de campo en aquellas épocas llevó a que los antropólogos, como Huerta Ríos, pasaran largas estancias en la década de 1960 en Chicahuaxtla realizando genealogías familiares, cuestión de difícil acceso entre los triquis de Copala.

en San Juan Copala el porcentaje de monolingües fuera aun mayor. Para 1971, no hubo cambios significativos en estos porcentajes debido a que la escuela en la región de Copala se instaló de manera permanente en ese mismo año.³¹

Comparado con los mixtecos y los zapotecos, cuyo monolingüismo no superaba el 40 por ciento, los triquis compartían con los mixes, chatinos, huaves y amuzgos los índices más altos de monolingüismo en el estado.

El proceso de aculturación en Oaxaca y la construcción de escuelas se había dado desde la de 1930.³² En la región triqui, había habido intentos de construir escuelas en San Juan Copala, los cuales fueron rechazados en varias oportunidades por los mismos indígenas. Jacobo Montes, para 1962, relataba que el rechazo a la escuela se justificaba en que “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” (Montes, 1963: 25). Junto con los chatinos y los huaves que presentaban cerca del 60 por ciento de monolingüismo, los triquis son de los grupos monolingües más altos de la época y de los grupos donde la presencia de las instituciones estatales se dio más tardíamente.

Cuando el antropólogo y escritor Fernando Benítez viajó a San Juan Copala en 1964, se preguntó por qué los triquis lo miraban con desconfianza:

“Si no compraba ni vendía nada, debía ser un extranjero que codiciaba sus tierras o por lo menos un agente del gobierno encargado de espiarlos, y en el fondo no dejaban de tener razón porque si ellos me veían como a un extranjero, yo también me sentía en Copala un extranjero. ¿Estoy realmente en México?-me preguntaba- ¿Copala es una parte de México? ¿Los triquis son Mexicanos? No. Los triquis son los triquis. Ni ellos nos entienden a nosotros ni nosotros somos capaces de entenderlos a ellos. Estoy aquí gracias a la protección de las ametralladoras, y si ahora se marcharan los soldados,

³¹ Los porcentajes fueron deducidos de los cuadros citados por Margarita Nolasco en su libro *Oaxaca Indígena: Problemas de Aculturación en el Estado de Oaxaca y Subáreas Culturales*, Secretaría de Educación Pública, 1972 (21-44).

³² Desde el año 1934 con la asunción de Lázaro Cárdenas como presidente de la nación se impulsó una educación socialista, laica y agraria a través de la construcción de las escuelas normales. En 1943 muchos de estos maestros rurales se adhirieron al Sindicato de Maestros (SNTE) formando así cuadros políticos en apoyo al partido en sus comunidades, sobre todo por la importancia del español. El papel de los maestros en la integración indígena, por medio de su corporativización al Estado-PRI, fue fundamental en la integración de las comunidades indígenas a la arena política nacional, a la integración de los indígenas, y también en muchas de las movilizaciones políticas por la defensa de sus territorios (Ver Baustista Martínez, 2010; Kraemer, 2004).

es posible que no viviera mucho tiempo, que no vivirían tampoco las mujeres de Rastrojo [comunidad cercana a Copala], ni el joven condenado a muerte en la casa del cura” (Benítez, 1985: 440).

Si pensamos en los procesos de formación del Estado mexicano y las políticas indigenistas post-revolucionarias, así como la importancia de la alfabetización y homogeneidad lingüística del país, los triquis estaban de alguna manera “aislados” de ese imaginario. Sin embargo, llama la atención la manera en cómo a la par de la descripción del aislamiento por parte de los antropólogos (monolingüismo, reticencia y terror a la presencia de extranjeros, fiestas continuas y poca atención a las ceremonias religiosas cristianas), describían la presencia de mestizos cumpliendo funciones de autoridad, la presencia continua de militares, los caciques comerciantes de café que entraban y salían del pueblo, algunos quienes vivían en San Juan Copala, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), la iglesia y el convento de monjas que existía allí desde mediados del siglo XX. Los mismos antropólogos estaban allí y pasaban sus estadías observando, fotografiando y conversando con los “externos” que allí habitaban.

La idea de “aislamiento” que algunos han posicionado como la capacidad de “resistencia” de los triquis al dominio externo, encubría también una política de “aislamiento” de los triquis por parte de los “externos” que mantenían un dominio comercial y territorial en la región. Cuando en la década de 1940, Gutierre Tibón, un viajero italo-mexicano, visitó la región se preguntó “¿A qué se debe la actitud belicosa de este grupo autóctono?” (Tibón, 1984: 129) y fundamentó su pregunta en esta aseveración: “Tienen un valor a toda prueba, y dominarlos en su sierra natal, en que conocen cada risco, cada árbol, sería una empresa ardua, sin duda. Su espíritu tribal es todavía el de ciertas poblaciones de México antiguo, como los Yaquis y los Tzotziles” (Tibón, 1984: 129)³³

En su visita a la región triqui, con un vecino de Juxtlahuaca comerciante acomodado por el comercio de café, éste le comentó:

³³ La comparación puede que refiera a las guerras por el territorio que se dieron entre los Tzotziles en Chiapas, en Yucatán y en el valle de los Yaquis. Para más referencias ver Katz (1988: 459-95). Sobre el poder simbólico que representaba someter a los indígenas Yaquis durante el Porfiriato ver Abbondanza (2008).

“ [Los triquis] No quieren saber nada del progreso. Son unos bárbaros, sucios, borrachos, rencorosos. Quieren mantenerse, cueste lo que cueste, en su aislamiento secular, seguir viviendo como animales. Matar, eso sí les agrada. Están armados hasta los dientes y representa un peligro constante para sus vecinos” (Tibón, 1984: 133).

Tres cuestiones emergen de este testimonio. En primer lugar, la manera en que los triquis eran vistos como seculares, no obstante la presencia de la iglesia desde hacía siglos en su centro religioso, económico y político. Esto nos habla del poco impacto que la iglesia tuvo para los triquis y que se puede relacionar con el tipo de asentamiento no nucleado que tenían y el tipo de misión, en este caso dominica, que no tuvo históricamente una línea de aprendizaje de la lengua e integración en las comunidades donde se asentaban, a diferencia de las misiones jesuitas o franciscanos, por ejemplo.³⁴ En segundo lugar, las causas de la gran presencia de armas en el pueblo como algo no exclusivo pero sí particular entre los triquis y que refiere a la presencia de los triquis durante la revolución, el tráfico de armas en la región por parte de los acaparadores de café, la presencia militar continua en los poblados y los permanentes conflictos territoriales con los vecinos. En tercer lugar, y por las dos razones anteriores, la manera en que los triquis representaban una amenaza para sus vecinos que, en este caso, despojaban a los triquis de sus tierras. No existen datos históricos de los triquis como un grupo conquistador de tierras y poblados. Al contrario, en casi todas las fuentes históricas encontradas se habla de una defensa ante los continuos despojos. Ante una idea instalada en todos estos escritos como de total ausencia de Estado, mi propuesta es advertir que los triquis no estaban aislados, sino integrados de manera desigual y violenta y cumpliendo una función de “otro amenazante” en las tecnologías de seguridad en los márgenes del Estado.

Desvelando el “aislamiento”: ¿Resistencia o segregación?

³⁴Un estudio reciente sobre el impacto de las misiones jesuíticas en Chiapas y la relación entre este tipo de misión en la historia organizativa indígena de Chiapas, pero también a partir de las labores recientes de la diócesis de San Cristóbal y la Teología de la Liberación, se encuentra en Moksnes (2012).

Detrás de las nociones de “aislamiento” se encubren percepciones de lo que es la “integración”, de lo que para ese momento definía la pertenencia a ese “sí mismo mexicano”, surgido de la revolución. Y esa “integración” era la homogeneidad, en clases, nación, una homogeneidad y unificación de intereses bajo los símbolos e ideología de la naciente nación. Con la revolución mexicana vinieron los repartos de tierras, la formación de los ejidos mediante el despojo territorial a los finqueros y también la formación del Partido del Estado- el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Según González Casanova (2002), no había distinción entre estas formaciones. El PRI era el Estado, el Estado era el PRI. Partido político que gobernó por 70 años consecutivos la república mexicana y 81 años, también consecutivos, el estado de Oaxaca, para González Casanova (2002) era el “Estado-Partido”, siendo el cardenismo el motor del “levantamiento activo” del mismo (Knight, 1994).³⁵ Mediante las corporaciones obreras y campesinas, y la cooptación del sistema caciquil, el PRI lograba el control de la disidencia y su perpetuación en el poder.³⁶ En las comunidades rurales, esta situación era aún más clara. El caciquismo se incorporaba a las filas del PRI, mientras el partido se fundía con la “costumbre”: “en vez de formar cuadros militantes, se contentó con incorporar las instituciones comunitarias haciendo de la asamblea del pueblo el mecanismo de ‘selección’ de sus candidatos” (Recondo, 2007: 213. Ver también Smith, 2009: 17-20). El círculo funcionaba de esta manera a través de intercambios de bienes y de lealtades electorales de la mano de representantes políticos del partido a nivel local.

³⁵ El Gral. Lázaro Cárdenas fue presidente de México entre los años 1934 y 1940. A parte de haber sido considerado el padre del movimiento cardenista de masas que llevó a cabo diferentes reformas en el país tendientes hacia la consolidación económica nacional, también fue una figura central de la formación del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Para mayores referencias ver Knight (1994), Córdova (1976).

³⁶ 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. 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 México (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.

Me interesa en este punto plantear que lo que muchos denominaron una “ausencia” de Estado en la región triqui, por la ausencia de políticas destinadas al “desarrollo” y la “integración”- como la imagen del Estado asociada al progreso y la integración indígena- la formación de Estado en la región se había dado mucho antes de la presencia de instituciones destinadas al desarrollo. La pregunta aquí es cómo habían sido “integrados” y de qué manera estas relaciones configuraron una red compleja de intervenciones estatales, tecnologías de seguridad y control y respuestas de los triquis hacia esas redes de dominio.

Un análisis basado en fuentes históricas sobre la región triqui, me ayudará a comprender que las dicotomías Estado/sociedad, legalidad/ilegalidad, dominación/resistencia, integración/aislamiento no son excluyentes, sino que se encuentran en permanente tensión (Roseberry, 1994; Agamben, 2007). La falsa idea de exteriores homogéneos que excluyen a su opuesto genera dicotomías que, para varios autores, han tenido efectos de poder específicos (Mitchell, 1991:83; Gilbert y Nugent, 1994). Para el caso de los triquis, estos efectos han sido principalmente el situar a esta etnia como “aislada”, algo que claramente repercute en el entendimiento de la violencia en la región como vinculada a aspectos “cerrados” de su cultura. Si bien planteaban el “aislamiento”, un análisis de los relatos de los antropólogos que visitaban la región, nos permite ver que más que un aislamiento, los triquis vivían una forma de dominio particular de actores externos, que involucraba dinámicas, acuerdos, intereses y visiones particulares de lo que se vivía como Estado y como pueblo.

Ubicando estas perspectivas de formación de Estado y la necesidad de analizar su funcionamiento y las respuestas de las poblaciones en dinámicas específicas de poder, me interesa aquí ver cuáles fueron las dinámicas que adquirió la presencia estatal en la región, mientras se aseveraba el “aislamiento” de los triquis de Copala. Tres puntos me ayudarán en este recorrido: La participación de los indígenas triquis en la guerra de independencia a principios del XVIII; los hilos de dominio caciquil entre los triquis por la comercialización del café en la década de 1940; y la militarización de la región en la década de 1960. Soldados en la guerra, actores de rebeliones armadas, presencia de caciques y militares, son puntos totalmente

obviados cuando se construye la representación de los indígenas triquis como “salvajes”, “no integrados”, “aislados”.

La utilización de los triquis como fuerza militar y la rebelión de Hilarión

A principios del siglo XIX se desató en México la guerra por la independencia de la corona española. Esta guerra se unía a los reclamos independentistas y a diferentes revoluciones criollas del continente americano. Así como en las demás, la guerra independentista mexicana requirió de un cuerpo bélico para el cual sirvieron los indígenas del sureste mexicano. Los triquis participaron y aun no habiendo datos sobre el por qué de su participación -más que aquella afirmación de López Bárcenas que plantea que “se fueron a la lucha creyendo que sus promesas de devolverles su libertad y su tierra les serían cumplidas” (López Bárcenas, 2009:62)- los efectos fueron contundentes. Por un lado, a San Juan Copala le fue otorgada la categoría municipal en 1826; y, por otro lado, los triquis de San Juan Copala quedaron armados y con conocimiento del arte de la guerra. Al decir de la antropóloga Leticia Reina Aoyama: “los pueblos indios del sur [sur de Guerrero y Oaxaca] aprendieron el difícil arte de la guerra abasteciendo de hombres y alimentos a los ejércitos independentistas y, tras la bandera negra desplegada por Morelos, aprendieron a combatir” (Reina Aoyama, 2004:175).

Durante el periodo independentista y la situación de despojos que siguieron viviendo los indígenas, las rebeliones estallaron por doquier: Valle del Yaqui en Sonora, guerra de Castas en Yucatán, la de los tsotsiles de Chiapas y las numerosas rebeliones suscitadas en Oaxaca, como la del Istmo y la Triqui-Mixteca, la de los chatinos en la sierra sur y de los zapotecas en los valles centrales. Lo que las caracteriza es, para Reina Aoyama, el problema histórico de despojo de tierras y el incremento de los impuestos, pero entre éstas se encuentra un elemento nuevo: “la politización y militarización que las comunidades mixtecas y zapotecas experimentaron durante su participación en la guerra de independencia” (Reina Aoyama, 2004:172). Esto lo prueba el dato de que muchos de sus líderes eran excombatientes.

Si bien los triquis participaron mancomunadamente con los mixtecos en las sublevaciones por tierras y por la abolición de los impuestos que recaían sobre ellos, las respuestas del Estado fueron diferentes para cada grupo indígena. Hilario Alonso, alias Hilarión, fue un líder triqui de la primer rebelión armada en la región. Triqui de San Juan Copala y ex combatiente en la guerra de independencia, se dedicó a impartir justicia y a asaltar ranchos de los alrededores. La rebelión que encabezó Hilarión duró desde 1832 a 1838, momento en el que fue capturado y decapitado públicamente por disposición del gobierno. Durante la rebelión se tomaron estancias, como el ataque a la casa de José María Carrasco quien cobraba renta por el uso de las tierras triquis. Mixtecos y triquis, 230 hombres armados con machetes, escopetas y carabinas llegaron hasta Tlaxiaco y Jamiltepec, impartiendo justicia contra los ricos (Reina Aoyama, 2004:176).³⁷ Mientras el gobierno lo buscaba con desesperación, la aprehensión de este líder era casi imposible por el apoyo que tenía de todos los del pueblo de Copala que lo escondían en sus comunidades. Sin embargo, algunas acciones del gobierno habían prosperado consiguiendo “colgar” públicamente a todas las personas de Copala que lograban capturar. Esto como “escarmiento de los que quieran perturbar el orden y la tranquilidad pública” (Coronel Guzmán citado en Reina Aoyama, 2004: 177).

Las ejecuciones públicas eran una forma de escarmiento para los demás pueblos en un contexto de levantamientos indígenas en todo México, que se denominó la Guerra de Castas (1822-1865), donde los indígenas se alzaban en armas en contra de los terratenientes que ocupaban sus territorios. Si bien la población triqui se vio afectada por las disposiciones mestizas, sólo una parte de aquella estuvo inmersa en la llamada Guerra de Castas. Las comunidades de la Triqui Alta y Media no participaron en tales rebeliones o, como plantean Parra y Hernández (1994), fue tan mínima que no fueron registradas. La guerra de castas incorporó entonces a los de San Juan Copala, Putla, San Juan Piñas, Coicoyán y parte del estado de Guerrero (Parra y Hernández, 1994: 42). La seguridad del Estado y el orden público, altamente negativa e injusta para los pueblos indígenas, se sostenía a través de la visibilización de efectos negativos para evitar mayores sublevaciones. Una imagen

³⁷ Para un detalle de cada uno de los eventos ver Huerta Ríos, 1981: 41; Reina Aoyama, 2004: 167-178; López Bárcenas, 2009:62-78; Abardía y Reina Aoyama, 1990:445.

de inseguridad que justificaba y sustentaba toda una suerte de medidas que se proponían para los triquis en esos momentos y, en extensión, para todos aquellos pueblos que quisieran seguir el ejemplo. Los triquis se volvieron a levantar en armas una vez más en 1843 a raíz del impuesto de capitación que se impuso en 1842 y el impuesto por danzar del año siguiente y que se sumaba al diezmo que ya pagaban. Se unieron con los pueblos mixtecos, amuzgos y tlapanecos a fin de abolir los impuestos y recuperar sus tierras (Reina Aoyama, 2004:182).

Una carta del Capitán Manuel Ruiz al gobernador de Oaxaca de 1843, narra los sucesos donde los triquis asesinaron al coronel Guzmán (quien había ejecutado a varios copaltecos), a su secretario y al juez del distrito de Juxtlahuaca. La carta tiene elementos muy contundentes de las aspiraciones de aquellos momentos sobre este grupo indígena. Transcribo algunas de sus partes:

“[...] viviendo esos indios en un estado salvaje, porque diseminados por todos aquellos montes, en ellos sin reconocer lo que llaman pueblo de Copala a que jamás se han podido reducir a que vivan, comenten en aquellos bosques todo género de crímenes [...] [por todos los hechos] los juzgo indignos de toda consideración y por lo mismo opino y pido al supremo gobierno **que disolviéndose el pueblo mencionado para su castigo y ejemplo de los demás**, prueba, si cree que es justo, que a cuantos individuos de él se aprehendan [...] se destinen a los trabajos públicos del camino de Veracruz a México donde de alguna manera sean útiles a la sociedad [...] no omitiendo manifestarle que siendo los indios de Copala poseedores de porción de ganado mayor, he ordenado al mencionado jefe que recogiendo de aquél todo el que se pueda, pero que sea **precisamente a los de Copala y no de ningún otro en particular o población**, se venda la mejor postor y su producto, previa una cuenta justificada de la venta, se introduzca en la tesorería departamental [...]”.³⁸

El miedo que suscitaron los triquis al orden y la seguridad pública implicaba, como lo expresa este relato, la necesidad de utilizar el castigo triqui como un ejemplo para los demás. Si como planteé en la introducción, la seguridad requiere de la inseguridad para fundamentar su existencia, podríamos decir que las rebeliones triquis funcionaban como esta imagen necesaria para la garantía de un orden mayor. La insistencia en que fueran sólo a los triquis de Copala y no a cualquier otro pueblo, dejaba en claro que era “lo triqui” (aunque las rebeliones también hayan

³⁸ Archivo de la Defensa Nacional, México, exp. XI/481.3/1964 citado por Reina Aoyama, 2004:172. Resaltado mío.

involucrado a otros grupo, como vimos) lo que se tendría que disolver. No se observan determinaciones o deseos de disolución de pueblos para las otras rebeliones del estado (ver Reina Aoyama, 2004).

Aunque es difícil establecer una respuesta al por qué eran los triquis el objeto de ese deseo de disolución, Reina Aoyama plantea que había diferencias en la resistencia entre los grupos indígenas. Entre mazatecos, mixes o cuicatecos, se crearon “mecanismos de adaptación, aceptando la nomenclatura del nuevo sistema político nacional pero rigiéndose en el fondo por el sistema de cargos que entremezclaba lo religioso con lo político” (Reina Aoyama, 2004: 257). Entre los mixtecos y zapotecos, por ejemplo, las formas fueron los acuerdos, negociaciones y alianzas que lograron para sostener su “autonomía regional”. No sería un dato menor aquél expresado por Bartolomé (1999), y que cité anteriormente, quien planteó que entre los mixtecos se encontraban viviendo colonos desde el siglo XV, lo que propició alianzas y una mayor capacidad de negociación de los mixtecos con el exterior. También los zapotecos, como lo expresó Poole (2005), formaban un grupo de poderío económico importante desde la colonia y fueron los indígenas que se utilizaron para establecer un nexo entre el presente mestizo antecesor de un pasado glorioso que diera identidad a los oaxaqueños durante el Porfiriato.

Los triquis, sin embargo, no formaban parte de las “altas culturas milenarias”. Tampoco formaban parte de esa idea de “indígena civilizado”, en tanto habían sido nulos los efectos de la sumisión que se buscó a partir de la iglesia instalada en San Juan Copala. Su forma de asentamiento sobre los montes y las divisiones clánicas entre solares familiares, puede ser una respuesta hacia esta resistencia que muchos veían en los triquis. A partir de las rebeliones armadas y su resistencia a las negociaciones, “lo triqui”, en lo que en puntos anteriores analicé, adquiriría una representación de “salvajismo”. Pero, ¿Hasta qué punto era esta “resistencia” triqui un producto de los dominios a los que se enfrentaban? ¿O era su resistencia un efecto de la propia segregación de los triquis por parte del Estado que permitía encontrar en ellos esta imagen de violencia necesaria para mantener el orden, pero también mantener una cierta impunidad que justificara los despojos e intereses comerciales en la zona?

No se excluyen aquí ninguna de las dos posibilidades, en tanto aparecen en los documentos históricos ambas dimensiones del “problema” entre los triquis y que veremos a continuación: el rechazo de los triquis a la intervención estatal, como forma de “resistencia” hacia su “integración”, se daba a la par de una búsqueda del poder caciquil de mantener, de cierta manera, “aislado” a este grupo para continuar con su dominio territorial a través de los despojos y el monopolio sobre la producción cafetalera entre los triquis de mediados del siglo XX.

Los despojos territoriales y el circuito económico del caciquismo y del Estado

Como vimos, los triquis se alzaban en armas por los despojos territoriales de los que eran objeto. La colonia implicó la pérdida de la tercera parte de su territorio que fuera usurpado por mestizos y mixtecos (Lewin, 1999:233). Con la independencia criolla no hubo cambios en los arrebatos de tierras. La municipalización del estado de Oaxaca durante el siglo XIX, llevó a la conformación de centros administrativos mestizos en la región mixteca (Tlaxiaco, Putla y Juchitán) desde donde se administraban política y judicialmente a las regiones indígenas, cuestión que generó las condiciones para la continuación de los despojos en la región triqui (Lewin y Sandoval, 2007:9). Sin embargo, en 1826, como parte de la participación de los triquis en la guerra de independencia, les fue otorgada la categoría municipal a San Juan Copala y a Chichahuatla, desde donde los indígenas triquis de Copala se apoyaron para las rebeliones armadas de la época.

Las tierras comunales de los triquis no habían sido deslindadas para principios del siglo XX, demostrando el escaso impacto que la Revolución Mexicana había tenido en la zona.³⁹ Sin embargo, otros autores mencionan que fue durante la revolución el momento a partir del cual los de Copala vivenciaron una transformación del ejercicio de poder al interior de la región a partir de las armas y, por extensión, ante la

³⁹ Ver James Daria (2013); López Bárcenas, Avendaño Ramírez y Espinosa Henao (2005).

usurpación de tierras por parte de los vecinos mixtecos y terratenientes mestizos, como lo narra el siguiente testimonio:

“Como nuestro bando [constitucionalista] era sumamente pequeño en relación con el ‘zapatista’ fuimos atropellados bárbaramente por el bando contrario quien asesinó a varios de nuestros familiares, robándose nuestros animales que a costa de mucho sacrificio adquirimos [...] Cuando ya no tenían objeto nuestros servicios en esa Villa, en virtud de haberse terminado la revolución, entregamos las armas [...] **no así nuestros enemigos que hasta la fecha están armados sin objeto alguno y siguen amenazándonos constantemente, estando en consecuencia en peligro nuestras vidas e intereses pues siguen robándose nuestros animales**”.⁴⁰

A estas arbitrariedades que se cometían entre familias de la misma región, y que evidenciaban el poco efecto que en términos agrarios había tenido la revolución para la recuperación de tierras, se sumaban los despojos por parte de mixtecos y mestizos. Un interesante archivo de 1930, sintetiza el conflicto que los triquis de San Juan Copala tenían con los mixtecos de la comunidad de Chayuco. En una reunión que funcionarios del estado tuvieron con ambas comunidades en junio de ese año, a fin de “evitar un conflicto mayor”, los triquis presentaron documentos de 1732 que para el funcionario eran “completamente viejos” y no tenían legalidad alguna, ya que los mismos referían a los alcances de tierras de los triquis que eran mucho mayores a los de ese momento, donde ya se asentaban otros poblados. También mostraron otros documentos, escrituras más recientes sobre los terrenos de disputa. Los de Chayuco no mostraron ninguno, planteando que habían sido arrendatarios de esos terrenos y que, al morir el dueño de la hacienda, no les había sido otorgado título alguno. La manera que el funcionario tuvo de arreglarlo fue estableciendo una división igualitaria de los terrenos en disputa. Quienes no aceptaban eran los triquis, los cuales para el funcionario

“Por ningún motivo consienten en ello, dificultándose más todavía con ellos en razón de que, fuera de un intérprete que tienen, no existe otro que les hable en su idioma, ni le entienden a uno en sus explicaciones, cerrando únicamente sus ojos y con el agregado de que en un momento a otro se desarrolle un conflicto, no obstante estar las autoridades, pues es gente que no obedece ni a su

⁴⁰ Legajo 112, expediente 22, año 1921. Archivo General del Estado de Oaxaca-AGEO. Destacado mío.

mismo presidente municipal a quien ni lo dejan que hable, sino únicamente uno o dos de los más rudos son los que dicen 'NO' con la cabeza y no hay poder humano que los haga conceder".⁴¹

Varios datos surgen de este legajo: las apelaciones de los triquis de Copala al Estado para el arbitraje en temas de tierras, que también se observa en otros expedientes.⁴² Las pocas capacidades de negociación por su desconocimiento del español, aun con la tenencia de títulos primordiales de la colonia para la defensa legal de dichas tierras comunales, llevaba a resoluciones arbitrarias y desiguales. Por otro lado, este archivo muestra cuál era el funcionamiento de poder en las comunidades y el papel que jugaban las autoridades frente a otro poder, el de los más "rudos", que se podría vincular con la organización basada en el parentesco, de la que me ocuparé en líneas siguientes.

Existe una estrecha relación entre estos conflictos territoriales que vivían los triquis de Copala con el resto de los vecinos y un aumento significativo del área sembrada para el cultivo del café a partir de 1920 (Parra y Hernández, 1994:35). En tanto no toda la región baja tenía las tierras propicias para dicho cultivo, comenzaron diferenciaciones entre familias, algunas quienes tenían cada vez más vínculos con los comerciantes mestizos de café y varias comunidades se fortalecían por sobre otras generando un mayor control político en la región. Las tierras de los triquis, sobre todo aquellas donde se podía producir el café, se volvieron más codiciadas. Vivieron despojos por parte de los mixtecos de Yosocaño, de San Pedro Chayuco, también mixtecos, de otros pueblos triquis como los de Chicahuaxtla y de terratenientes, de manera directa o indirecta. Los triquis, ante estos despojos, recurrían al Estado y a las promesas de la revolución agraria. Como parte del Comité Agrario de San Juan Copala, los triquis hacían un llamado a la "solidaridad" del gobierno y sus promesas revolucionarias ante los despojos y acosos que vivían:

⁴¹ Legajo 987, expediente 25. Año 1933. AGEO.

⁴² Otros expedientes que tratan de las denuncias ante el gobierno del estado de los triquis de San Juan Copala ante despojo territoriales, presentan también los documentos de títulos primordiales como justificación de dichas demandas, así como acosos permanentes y desalojos por parte de los vecinos. (Ver Año 1942, legajo 12, expediente 39. AGEO. Conflicto con Chicahuaxtla; Año 1938. Legajo 987, expediente 27. AGEO. Denuncia general sobre varios despojos territoriales).

“Desde 1930 tenemos el difícil problema de que porque somos indios nos están azuzando que nos tendrán que desalojar de nuestros terrenos en posesión y que por muchos años hemos venido viviendo de los recursos naturales [...] Al norte: los señores Celestino Guzmán y Francisco Espinoza, aliados de otros terratenientes afectan los terrenos del pueblo de San Juan Copala, denominados Agua Fría y Itazaní (Yutazaní), que son terrenos pastizales de nuestro pueblo. Los vecinos del pueblo del nuevo distrito de Putla afectan nuestras tierras al lado sur, abarcando todo el paraje del llano del Azar. Los vecinos del pueblo del Rosario Putla, sabido que todo esos habitantes de esa población son terratenientes, tratan quitarnos nuestras pocas tierras de labor, pues cada día que nos divisan por nuestros campos nos hacen de balazos para hacernos huir.” Continúan el relato enumerando diferentes frentes de despojo y concluyen: “pues los moradores de nuestro pueblo a pesar de ser analfabetas nunca tienen el instinto de molestar a nadie de la región”.⁴³

La forma de tenencia de la tierra en San Juan Copala era familiar, patrilocal, basada en una estructura de parentesco que constituía linajes y clanes hereditarios. Su forma de asentamiento era no nucleada, viviendo dispersos en los montes y siendo San Juan Copala un centro donde sólo residían autoridades civiles y religiosas. Con respecto a la organización basada en el parentesco, Huerta Ríos (1981) fue quien realizó el único trabajo que enfatizó en esta estructura clánica y de linajes entre los triquis basado en el estudio genealógico de los triquis de Chichahuaxtla (Triqui Alta). De aquí concluye que los linajes eran la organización básica y los clanes los grupos corporados que incluían varios linajes. Es decir, dentro de la estructura de clanes se encontraban sus jefes que representaban la cúspide de poder y lideraban los linajes que se encuentran en ellos. Según Lewin y Sandoval (2007: 22-23), los triquis llamarían a estos linajes como “grupo de socios”, que contaban con un jefe quien se llama en lengua triqui *yi' dugumi ñaj hio'oo* (refiriéndose a la persona que cuida los papeles de la tierra). También estos grupos estaban constituidos por varios clanes dispersos en las diferentes comunidades, formadas a su vez por clanes constituidos por varios linajes diferentes, sobre todo por los arreglos matrimoniales entre los mismos. Para Huerta Ríos, dentro de cada linaje había un jefe del mismo, aquel encargado de mantener el control de tierras y de mantener los diálogos entre los diferentes clanes.

⁴³ Año 1938. Legajo 987, expediente 27. AGEO. Silvia Millán analiza los despojos de familias caciques de las cabeceras municipales mestizas durante la década de 1940 y 1970 (Millán, 1983: 238-242).

Cuando realizábamos entrevistas con las mujeres en las comunidades, durante los primeros meses del 2011, me llamaba la atención la referencia a familias que vivían en montes diferentes, cuyos nombres provenían del monte donde se asentaban o de alguna característica física particular del jefe de esa familia (por ejemplo “oreja mochada”). Muchos de los nombres dados a estos grupos no eran posible de traducir al español. La diferenciación de tierras, tamaños y ubicación se dio, según García Alcaraz (1997), por la explotación del café. Algunas comunidades lograron producir café y sólo algunas familias tuvieron la posibilidad de tener más tierras que otras, lo que el autor argumenta como la diferenciación de clase entre los triquis y la agudización del conflicto. Las comunidades que producían café eran las asentadas en tierras bajas, aquellas que gozaban de un clima sub-tropical que se puede observar en la actualidad por la producción de café, plátano y mangos: Guadalupe Tilapa, Yosoyuxi, Rastrojo, Ladera, entre otras. Interesante es ver que Sabana, donde en la década de 1970 aparecieron los primeros dirigentes priistas y luego la Ubisort en 1994 (que veremos en un próximo capítulo), nunca fue cafetalera. Por ejemplo, plantean Parra y Hernández mediante un oficio de 1954:

“estos individuos [se refiere a los que habitan el barrio de Sabana], carentes en su generalidad de bienes de fortuna y teniendo necesidad de satisfacer sus necesidades, sin esfuerzo, han procurado vivir, desde hace muchos años del trabajo de los moradores de otras cuadrillas, casi todas ellas situadas en las partes bajas de Copala, y por ende, son terrenos propios para el cultivo de café, la caña, el plátano y en fin, todos lo productos propios de la tierra tropical, inclusive ganado” (citado por Hernández y Parra, 1994: 56).

Para estos autores, como para otros tantos citados en esta tesis, la distribución desigual de recursos fomentó la violencia. Estos autores ven dos vertientes de la violencia entre los triquis:

“Una es parte del mecanismo que utilizan las clases dominantes para extraer y transferir valor desde los pueblos indígenas hacia las metrópolis, así como para mantener su subordinación política; la otra es la violencia que ejercen los indígenas al interior de sus comunidades y organizaciones sociales: indígenas que utilizan la violencia y la fuerza en contra de otros indígenas” (Parra y Hernández, 1994: 14).

Vuelvo a un testimonio de un comerciante que cité en el punto anterior que dice “[los triquis] no quieren saber nada del progreso” y que registró Gutierre Tibón en su

visita a la región. Cuando este comerciante de Juxtlahuaca le dice esto, fue en respuesta al derribo de un puente de madera justo antes de llegar a San Juan Copala desde Juxtlahuaxaca. Le preguntó al comerciante las causas de su derribo y éste le comentó que los triquis lo habían quemado días antes (Gutierrez Tibón, 1984: 133). Con el tiempo, Gutierrez Tibón descubrió que el puente había sido destruido por los propios comerciantes. La entrada de más comerciantes permitiría a los triquis lograr independencia con respecto al comercio del café y terminar con el monopolio que pocas familias de Juxtlahuaca y Putla tenían respecto de la producción cafetalera en San Juan Copala.

Esta escena nos remonta a aquella pregunta que planteé anteriormente sobre hasta qué punto podemos establecer dicotomías entre, por un lado, la “resistencia” triqui, como “salida desde el suelo” (utilizando la metáfora de Joseph y Nugent para criticar las posturas dicotómicas presente en los estudios de la revolución Mexicana. Gilbert y Nugent, 1994) y la dominación estatal; o, más bien, como una segregación triqui a los procesos de integración con intereses sobre sus tierras y, en ese momento, la producción cafetalera en la zona. Postulo aquí dos puntos centrales de los argumentos sostenidos por las nuevas perspectivas respecto a la formación del Estado mexicano: por un lado, la necesidad de develar los intereses y acciones locales que hay detrás de la “resistencia” y, por otro lado, analizar la manera en que el caciquismo, omitido por los análisis más estructurales del Estado, ha sido un punto central de la formación del mismo en zonas rurales, como un engranaje central del dominio (Bartra y otros, 1999; Recondo, 2007; Greenberg, 1989; Knight, 2005; Gilbert y Nugent, 1994; Flanet, 1989; Anaya, 2004; entre otros).

El vínculo que los caciques comerciales, ajenos a los triquis, comenzaron a establecer en la región se profundizó en la década de 1940. La comercialización del café fue el punto central de su vínculo con la región triqui en un momento donde el café adquiriría grandes precios en los mercados nacionales e internacionales, junto con el proceso de industrialización por sustitución de importaciones y de un crecimiento económico en México que hizo llamar a este periodo “El milagro mexicano” y que se ubica entre la década de 1940 hasta 1970. Los antropólogos que se acercaron a la región triqui rápidamente constataron los abusos que

cometían las familias mestizas comerciantes de café en la región. El antropólogo Jacobo Montes (1963) nombró a los principales vendedores de armas en la zona y fabricantes de aguardiente, los cuales coincidían 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.⁴⁴

La triada familia-café y tierras, analizada por el antropólogo García Alcaráz como el engranaje de la violencia en la región triqui, venía dada por los abusos que los caciques cometían (1997: 189). Aun siendo difícil establecer una relación directa entre el cacicazgo mestizo, el comercio del café y la violencia, como un aspecto beneficioso para el control de precios y sobre el territorio triqui, son varias las observaciones en este sentido que se encuentran en la zona (Lewin, 1999; García Alcaraz, 1997; Huerta Ríos, 1981:132). Sólo por mencionar algunas, Jacobo Montes (1963) plantea a estos caciques como pequeños terratenientes que participaban activamente en el fomento de los conflictos en la región de Copala:

“La arbitrariedad de estos individuos de ensanchar sus propiedades a costa de los terrenos triquis, los ha llevado a fomentar la discordia entre las rancherías, favoreciendo siempre aquellas que les facilitan sus propósitos. Los medios de que se valen van desde el aprovechamiento de armas, hasta el planeamiento de cómo deben de actuar” (Montes, 1963: 49).

Esta triada ha sido por demás analizada en otros casos de violencia y clientelismo político en zonas cafetaleras.⁴⁵ Más allá de los conocidos abusos y la necesidad de “mantenerlos segregados” por parte de las familias que controlaban el monopolio del café, había una intervención por demás desigual entre los triquis: aquellas realizadas por las autoridades mestizas y los militares. El café que producían los triquis era pagado en menos de la mitad de los precios establecidos por el Instituto Mexicano del Café (Cervantes, 1999; Tovar, 1977; Millán, 1995). Sumado a esto, las mismas familias que acaparaban el café eran quienes tenían los monopolios en la

⁴⁴ Tanto Millán (1995) como López Bárcenas (2009) realizan una síntesis de este periodo sobre el papel del caciquismo en Putla, Tlaxiaco y Juxtahuaca sobre la región triqui y el acaparamiento del café.

⁴⁵ Ver Mary Roldán, 2002, para el caso de Antioquia, Colombia; Richard Wilson, 1995, para el caso Q'eqchi de Altaverapaz, Guatemala; James Greenberg, 1989, para el caso de Juquila, Oaxaca, México.

venta de aguardiente y armas en la región. El alcoholismo entre los triquis fue una problemática que visualizaron varios antropólogos (quien más enfatizó en este punto fue Juan Comas, 1942). La situación permanente de alcoholismo entre los hombres triquis profundizaba los conflictos entre ellos, por peleas y riñas que se daban en estado de ebriedad y por límites de tierras y deudas pasadas.

Pero existe otro punto crucial en la situación de violencia y pobreza entre los triquis. La diferenciación entre estos caciques mestizos y las autoridades civiles de las cabeceras de Juxtlahuaca, Tlaxiaco y Putla, no es una distinción posible de realizar ya que las complicidades y las redes de parentesco permitían alianzas centrales para definir la condición del agro mexicano en aquellas épocas (Smith, 2009; Recondo, 2007). Esto me fue constatado también durante una exploración que realicé sobre la época en archivos judiciales, donde la cantidad de homicidios triquis era notoriamente mayor comparado con otros grupos de las cabeceras distritales de la zona. Una de las cuestiones que llama la atención es la manera en que estos homicidios sí eran denunciados a instancias estatales. Si bien para el Estado la situación de la región era de una situación de anarquismo (Parra y Hernández, 1994: 111-112), motivo por el cual en 1948 les fuera destituida la categoría municipal a San Juan Copala, existía entre los triquis una búsqueda de justicia, de arbitraje entre los mismos, ante las embestidas de otros triquis, como de los asesinatos y abusos cometidos por parte de las fuerzas federales. Los archivos registran expedientes penales sobre robos, quemas de casas y secuestros, algunos llevados a cabo por las fuerzas federales en compañía de algún triqui “conocedor de la región”,⁴⁶ así como violaciones sexuales de mujeres triquis, cuyas denuncias quedaban establecidas en el expediente, pero no eran investigadas.⁴⁷ No habiendo “suficientes pruebas” o desconociéndose las causas, los mismos no mostraban resoluciones de ningún tipo.

Las arbitrariedades de las autoridades también quedaban registradas por estos antropólogos. Jacobo Montes describe de la siguiente manera la actuación del

⁴⁶ Archivo Histórico Judicial de Oaxaca. Año 1948, exp. 69/948.

⁴⁷ Archivo Histórico Judicial de Oaxaca. Año 1948, exp. 49/948: 17 y 23.

secretario mestizo (según Cervantes Delgado era el síndico del PRI) que fungía como autoridad en San Juan Copala:

“Los ingresos del secretario, además del sueldo que percibe, incluyen el cobro de los documentos que las autoridades locales tienen que tramitar con las autoridades superiores o por otros documentos que los ciudadanos se ven obligados a hacer. Pero tal vez sus verdaderos ingresos provengan de los asesinatos frecuentes que se registran, en los cuales el secretario tiene que practicar la diligencia y la autopsia. Para cada caso, el monto del cobro asciende de 400.00 a 500.00 pesos. Naturalmente que las diligencias son inventadas, pues nunca acuden al lugar de lo hechos. Al ser remitida la documentación a la cabecera a ésta por lo general se le encuentran errores de los cuales no se culpará al secretario, sino a las autoridades nativas, lo que también supone multa o cárcel” (Montes, 1963: 36).

Carlos Basauri también lo había observado en el pago de la “gestión” por los honorarios, pagos muy crecidos (Basauri, 1940: 437). La justicia se convertía en otro negocio por las elevadísimas multas que cobraban a los indígenas, como vimos, para los gastos de las diligencias como también para conseguir la libertad. El rumor de que el triqui de Copala tenía dinero para ello por el café, terminaba siendo una excusa para los abusos cometidos: los caciques acaparadores del café y sus negocios de armas y aguardiente en la zona, el secretario mestizo que realizaba las diligencias ante los homicidios y que cobraba grandes sumas por esto y los juzgados que cobraban multas elevadísimas para que los indígenas acusados obtengan su libertad, dinero que conseguían de los caciques por la venta adelantada de la cosecha de café a precios bajísimos por la urgente necesidad del dinero. El decomiso de armas y reventa por parte de los militares era otro de los negocios que mantenían a los triquis en una red de dominio, donde caciques, oficiales y militares participaban activamente y, como muestran los documentos históricos, de manera mancomunada.

La interrelación entre caciques y autoridades se podría sostener en las búsquedas del gobierno post-revolucionario que buscaba un mayor control del poderío de los mismos sumándolos a la plataforma del partido y los cargos públicos y de esta manera, sino eliminarlos, encontrar una forma efectiva para el control (Knight, 1994; 2005. Ver también para el caso de Oaxaca Greenberg, 1989; Flanet, 1989; Recondo, 2007; Anaya, 2004). Así fue cómo los miembros de estas familias que

monopolizaban en el comercio 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). 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). Para el caso triqui, quien observó estas conexiones fue Gutierre Tibón quien lo figuró de la siguiente manera:

“Cuando hay un muerto y las autoridades se enteran del caso, empieza el mejor de los negocios, mucho más productivo que la venta de armas, parque y alcohol: la extorsión. ¿Las autoridades? Se trata más bien, de la sociedad que forman el teniente de la policía del estado o del destacamento federal, con el agente del ministerio público. No se necesita de la complicidad del juez, porque entre teniente y agente se las arreglan a las mil maravillas. El trique culpable es aprehendido; lo amenazan con ahorcarlo si no paga una cantidad crecida: de tres mil pesos para arriba, hasta diez mil o más. El lazo ya está preparado a la vista de la víctima. La salvación sólo radica en el dinero; y la familia lo busca desesperadamente. La vida o la muerte son cuestión de horas. Algo le prestan parientes y amigos, pero no basta. Así se ven obligados a hipotecar a los comerciantes de Putla o Tlaxiaco la próxima cosecha de café, pero a un precio ruinoso. El triqui culpable ha comprado su libertad; en su lugar, cogerán a un inocente y le aplicarán la ley de fuga o lo colgarán. Los muertos no hablan, se ha hecho justicia y el dinerillo ahorrado por el teniente y el agente aumenta en forma alentadora” (Tibón, 1984: 138).

El teniente del que habla Gutierre Tibón en este relato era el teniente Palos quien, con el pretexto del decomiso de armas por órdenes “del supremo gobierno”, se las volvía a vender. Los triquis ya le habían dado 20,000 pesos pero él pidió más y allí fue cuando lo emboscaron.⁴⁸ En esta emboscada asesinaron a este teniente, dos soldados y al hombre triqui que sirvió de guía. Fue por esto que, en 1956, los triquis fueron bombardeos por la fuerza aérea.⁴⁹

⁴⁸ Otra hipótesis sobre esta emboscada la da Benítez, quien planteó que fue por el intento de violación de una mujer en Cruz Chiquita que, cuando ella se quiso defender llegaron los triquis de la ranchería y allí fue cuando emboscaron al teniente (Benítez, 1985: 452).

⁴⁹El bombardeo a la comunidad de Cruz Chiquita se dio en 1956 mediante aviones militares, que fue seguido de una incursión que asesinó a 12 hombres (Benítez, 1985). Sobre este suceso ver también Tibón, 1984.

La militarización de San Juan Copala y el “misterio” de las armas

“A gente desconfiada y huraña como los triquis, acosada por sus vecinos desde hace siglos, sólo la posesión de armas de fuego puede dar un sentimiento de seguridad [...] Los rifles son los máseres reglamentarios del ejército mexicano. ¿Cómo han pasado tantos de ellos a formar el arsenal de los triques? Misterio. Asimismo los cartuchos son los oficiales, y cada trique de Copala tiene en su casa gran abundancia de ellos. Los conservan en un tanate pinto que cuelga del techo; y, mientras más lleno se encuentre el tanate, más contento y seguro se sentirá el dueño” (Tibón, 1984:136-137).

Una de las primeras entrevistas que realicé en el pueblo de Yosoyuxi, junto con las mujeres que formaron parte de los talleres de memoria, fue a la madre de un reconocido activista asesinado en los setenta. El joven, a muy temprana edad y por sus estudios adquiridos fuera de la región, se convirtió a sus 14 años en un referente de las luchas independistas en el pueblo en la década de 1970.⁵⁰ Aunque las repuestas organizadas de los triquis ante los despojos territoriales, las analizaré en el siguiente capítulo, adelanto aquí que fue en la década de 1970 cuando emergieron las primeras organizaciones independientes en la región surgidas de la necesidad de recuperar tierras y promover cooperativas de café para evitar la intermediación de los caciques. Antonia es el nombre de esta mujer ya mayor aunque, como muchas personas mayores, no recuerda su edad. Aun así recuerda como si fuera hoy el momento donde muere su hijo asesinado en la comunidad de Paraje Pérez en 1976. También conserva intacta la memoria sobre la manera en que los militares ingresaban a su pueblo, saqueando y quemado casas.

“Entraban los soldados y parecía tambor. Entraban a las casas y todos corríamos. Yo tenía vacas y chivos y cuidaba a los animales. Una vez ellos entraran a mi casa, pero como yo cuidaba de mis animales estaba en el monte. Entraron los soldados y se comieron los huevos de las gallinas, se comieron las gallinas y quemaron las casas. Así hacían los soldados. Como mi casa era de tablas de madera, se quemó completa [...] También andaban por los montes robando toros, se los llevaban a Copala y colgaban la carne en los palos. En el monte de Agua Fría murió más gente. Los soldados

⁵⁰ La escuela en San Juan Copala se establece permanentemente en 1971. Anteriormente, algunos niños fueron ayudados por la iglesia en San Juan Copala y la escuela y albergue de monjas que dicha institución tenía en el pueblo. Un dato interesante surgido de entrevistas que realicé en San Juan Copala durante mi estancia en 2008, fue que muchos de estos niños se refugiaban en la iglesia luego de que sus padres fueran asesinados o por diferentes amenazas recibidas (ver De Marinis, 2009). Historias similares son narradas en Fernando Benítez, 1985.

provocaron muchos problemas, todavía lo recuerdo todo hasta ahora. Echaban balazos y sonaban como tambor [...] Si las personas iban con los soldados causaban más problema porque ellos patrullaban por el monte pero no hacían nada. Si veían a los asesinos por el monte los soldados no hacían nada” (Entrevista Antonia, Yosoyuxi, enero de 2011).

La relación de la presencia militar con la agudización de los conflictos aparece en otras entrevistas realizadas sobre aquella época en el pueblo de Yosoyuxi. ¿De qué manera la seguridad que intentaba sostenerse por medio de la presencia militar agudizaba aún más la inseguridad en la región? Dos cuestiones centrales aparecen en este punto: los abusos cometidos y los fines de la militarización en la zona. Al parecer, la creación de inseguridad en la región, y como vimos en un punto anterior, iba de la mano de intereses económicos sobre la zona. Aunque no hay fuentes precisas de la militarización en el pueblo, que se instalaron definitivamente en el 1978 como Batallón de Infantería, la presencia militar data de mucho tiempo atrás en forma de presencias esporádicas, como el cuartel en San Juan Copala.⁵¹ Como mencioné anteriormente, las acciones de las fuerzas federales y los abusos que los triquis denunciaban en vano a las autoridades judiciales de Juxtlahuaca, datan en archivos penales desde principios de 1940.⁵² Por un lado, el tráfico de armas que algunas fuentes narran cuando, “obligados” a decomisar las armas se las volvían a vender (ver Tibón, 1984; Benítez, 1985). Por otro lado, los robos y los asaltos a los pueblos que involucraban quema de casas y asesinatos de presuntos culpables, como narra el testimonio y archivos penales de la época. En tercer lugar, la persecución de supuestos asesinos que, cuando eran entregados en Juxtlahuaca, aparecían a los días nuevamente en el pueblo por las altas cantidades de dinero que pagaban. Como plantea Benítez, la guerra de los triquis tenía como aceite del engranaje las acciones de un juez de un poblado tan corrompido como Juxtlahuaca

⁵¹ El ejército no estaba permanentemente en los barrios sino que sus funciones las realizan en patrullajes y visitas constantes. Fue a principios de los sesentas cuando se estableció durante una temporada más larga en forma de cuartel y en 1978 se instaló el Batallón de Infantería No. 98, en la punta de un cerro en San Juan Copala (ver Parra y Hernández, 1994:147).

⁵² De los años revisados de expedientes por homicidios el Distrito de Juxtlahuaca, entre 1948 y 1949, me encontré numerosas denuncias de homicidios (11 de 70 archivos penales de robos y homicidios de todo el distrito en 1948, referían a homicidios en la región de Copala. En 1949, se registraron 13 denuncias de homicidios, individuales y múltiples, en San Juan Copala de 110 por robo y homicidio del total del distrito). Se encontraron dos archivos en la década de 1948 de denuncias de homicidios por parte de las fuerzas federales: Uno que involucró el asesinato de tres hombres triquis, y cuyos acusados fueron las fuerzas federales (Expediente 69/48) y otro de dos hombres, también por las reservas federales (Expediente 65/48). Archivo Histórico Judicial del estado de Oaxaca.

y “una corrupción que sobrepasa todo lo imaginable acerca de la justicia provinciana” (Benítez, 1985:434). Allí, los acusados de asesinatos salían de prisión a los días de entrar. Volvían a San Juan Copala y, como era de esperarse, continuaban los asesinatos.

Los asesinatos cometidos por los militares eran utilizados y justificados como vehículos hacia el “escarmiento”. El “escarmiento” no discriminaba en género ni edad. Parra y Hernández relatan mediante un análisis de archivos quejas de los habitantes de comunidades triquis sobre niños colgados como escarmiento de la población (Parra y Hernández, 1994: 143). También narran estos autores la manera en que los militares eran “solicitados” por los propios indígenas para asegurar sus vidas y sus bienes. Sin embargo, con el tiempo las quejas hacia los militares comenzaban a circular por la falta de acciones o los abusos que cometían. Las quejas provenían también de parte de las autoridades ya que los militares sustituían el ejercicio de las autoridades de los pueblos, tomando las llaves de las cárceles, tratándolos como niños e insultándolos (Parra y Hernández, 1994: 147-148). Para estos autores, la militarización era una pieza clave de las relaciones desiguales entre mestizos y triquis: para la política indigenista, ya que buscaba establecer una suerte de dominio y control para la instalación de sus instituciones; y para los abusos de los caciques, ya que generando un ambiente de impunidad les permitía continuar con sus despojos y abusos. Para esto último, narran los autores, los soldados recibían dinero y “mordidas” para no decomisar armas o por no detener a determinados culpables u otorgar protección a determinadas personas en la región (Parra y Hernández, 1994: 150).

Si como argumenté anteriormente, las imágenes de guerra no son opuestas al ataque de la propia guerra, el ejemplo de la presencia militar y la inseguridad promovida por la impunidad de sus abusos, así como la impunidad del propio sistema de justicia, brindaba las condiciones para la continuidad de una guerra en nombre de una seguridad “ficticia” con fines específicos que podrían resumirse en el acaparamiento de las tierras y del café de los triquis. La contradicción que uno puede observar de los archivos venía de la relación entre las apelaciones al Estado por parte de los triquis, como un arbitro entre las relaciones desiguales en las que

estaban inmersos, y las respuestas del Estado que se expresaba en los abusos cometidos en nombre de la seguridad. Como dice Antonia, la “justicia” y los “militares” “no hacían nada”. ¿Qué significa ese “no hacer nada” que repite en su testimonio? O, dicho de otro modo: pese a que las acciones de los militares y de las instituciones de justicia se presentaban en San Juan Copala garantizando lo opuesto a sus marcos legales ¿Qué imaginarios sobre el Estado explicaban la existencia entre los triquis de apelaciones a la seguridad y la justicia que se observan en numerosos archivos de la época?

Partamos de una narración de Benítez de principios de la década de 1960:

“Copala es un pueblo a la deriva. Frente a la clínica está el ayuntamiento y atrás, aunque visible, se levanta la moderna escuela donde viven las muchachas del Instituto Lingüístico y los rociadores de DDT debido a que el maestro murió asesinado casi a la vista de todo el pueblo, hace apenas tres meses. A un lado del ruinoso portal de la plaza, figura el cuartel, pintado de azul, con su bandera tricolor y sus pequeños soldados tocados de cascos y armados de subametralladoras, viven en enramadas las mujeres y los niños a quienes la guerra ha expulsado de sus rancharías” (Benítez, 1985: 431).

En esta imagen aparecen las mujeres viudas con sus hijos que se trasladaban a Copala como refugiadas de guerra. Benítez narra la presencia de 30 mujeres solas con sus hijos que buscaban en San Juan Copala la seguridad perdida en sus propias rancharías. Las mujeres eran, según rumores que recoge Benítez de los pobladores del lugar, abusadas sexualmente por el secretario mestizo que fungía como autoridad civil en el pueblo. La imagen de la seguridad que podría brindarles el pueblo, la que buscaban las mujeres escapando de la inseguridad en sus rancharías, era la de la total impunidad e inseguridad a la que se continuaban exponiendo esta vez ya no por los mismos triquis, sino por los “externos” que allí vivían. El testimonio de Benítez sobre las refugiadas en Copala y la búsqueda de seguridad que encaraban trasladándose allí, donde se encontraban las fuerzas públicas, y la inseguridad que encontraban al ser objetos de abusos, configuraba una imagen del Estado para los triquis. Como plantea Jacobo Montes, “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 los nativos de esta región triqui como la expresión de la voluntad

del gobierno, ya que en su nombre se consumen todos los actos arbitrariedad” (Montes, 1963: 44).

Laura Nader (1969) también ofrece una observación similar al plantear que los casos de muertes resueltas por el tribunal en Copala, compuesta por oficiales en “cooperación” con los oficiales de la armada mexicana, no resultaba un administrador imparcial en las disputas (Nader, 1969: 412). Las apelaciones al Estado aparecían como una salida que los triquis buscaban para establecer justicia y seguridad en su región, quizás porque sus propias formas de regulación habían sido rebasadas por el propio conflicto.

Las respuestas hacia las demandas de mayor seguridad por parte de los triquis no tardarían en llegar. Algunas opiniones de los militares, registradas por Benítez en la década de 1960, hablaban de la necesidad de una mayor concentración de los triquis por medio de la intervención del Estado ya que el “problema” de que los triquis estuvieran dispersos en los montes dificultaba su dominio. Desde los archivos personales de Martínez Gracida, hasta las declaraciones del Sargento que vivía en Copala en los sesentas existía una necesidad de formar vigilancias y controles permanentes entre los indígenas triquis:

“Si las casas estuvieran juntas, bueno, si hubiera pueblos, podríamos vigilarlos con muchos soldados. Sí. Sería cuestión de muchos soldados, de muchos maestros, de caminos, de arreglarles los problemas de sus tierras, de evitar los contrabandos de armas. Y todo esto se llevaría muchísimo tiempo y muchísimo dinero. Yo no sé bien a bien, lo que se podría hacer para civilizarlos y que dejaran de matarse” (Benítez, 1985:457).

Fue 1970 la década donde con la construcción de carreteras se materializó este deseo. A partir de la presencia del por aquél entonces ex presidente de México, el General Lázaro Cárdenas, se comenzaron a establecer las principales políticas destinadas a la seguridad y al desarrollo.⁵³ Si bien las de seguridad se centraban, como vimos, en la fuerza pública, en ese momento se construyó un complejo sistema de políticas destinadas al “desarrollo” y a las lealtades políticas de ciertos

⁵³ Lázaro Cárdenas, llegó a la región como vocal de la Comisión del Río Balsas. Para más información ver capítulo II.

grupos. El cambio en el patrón de asentamiento triqui fue quizás uno de los factores más destacados en estos momentos ya que, con la construcción de carreteras, vino la construcción de una nueva forma de vigilancia y el control sobre la “población” triqui.

El peligro de vivir “aislados”, sin más protección que el jefe del solar familiar asentado en los montes y dispersos de los vecinos, muchas veces asesinado, llevaba a una búsqueda de seguridad y protección que sí podrían brindar los nuevos asentamientos: más vigilancia y la protección de quien brindaba las tierras para su población convertido, en algunos casos, en el líder de la comunidad como veremos en el último capítulo de esta tesis. En esta nueva territorialidad y control, se reconfiguraron las formas anteriores de asentamientos, pero también del ejercicio de poder. Al decir de Pedro Lewin, “Los prolongados conflictos y la situación generalizada de violencia en esa región ha alterado la funcionalidad de los linajes: las estructuras parentales no se corresponden estrictamente con los espacios territoriales tradicionales” (Lewin, 1999:232). También Huerta Ríos (1981) menciona que en Copala la estructura de linajes y clanes había desaparecido, quedando linajes en formas desestructurada.⁵⁴

Reflexiones

Las tecnologías de seguridad y de control en los procesos de formación de los Estados nacionales en América Latina implicaron la construcción de una identidad nacional y de “otros”, como amenaza racializada a dicha homogeneidad. En este capítulo abordé el rol que “lo indígena” cumplió en la construcción de las tecnologías de seguridad en el México independiente, pero partiendo de la idea de que este “otro” no era homogéneo. Situando el análisis en la Mixteca Alta y enfocándome específicamente en los triquis de Copala, me preocupé por mostrar que esta

⁵⁴ Lewin agrega la ausencia de estudios sobre las nuevas relaciones parentales entre los triquis de Copala (1999: 233).

categoría del “otro” indígena implicó relaciones interétnicas conflictivas y desiguales, intereses económicos y segregaciones de ciertas poblaciones.

El “sí mismo” mexicano, basado en el mestizaje, generó centros y márgenes. Lo indígena formó parte de lo “otro”, siendo algunas poblaciones integradas a ese centro y “otros” definidos como amenazantes, pero también centrales para expandir el orden sobre ciertas regiones. La visión sobre el “salvajismo” triqui, las decapitaciones públicas y las declaraciones sobre la necesidad de su disolución para el “escarmiento del resto”, fueron analizadas aquí como parte central de las políticas de seguridad. Estas imágenes del miedo fundamentaron el orden totalizante y subjetivo. Fueron basadas en la construcción de un “otro peligroso”, racializado, que fundamentaron toda una batería de tecnologías de seguridad. Es por esto que analicé en este punto que aquella “resistencia” de los triquis que con su valentía se levantaban en armas, como fue vista por varios académicos, aparece como parte de una línea borrosa entre aquella resistencia a la “integración” nacional y la segregación promovida por las esferas de poder. Los dominios económicos que pesaban sobre ellos y los constantes despojos territoriales me llevaron a analizar este punto de la “resistencia” como un aspecto más vinculado a la función económica y política que buscó de manera estratégica mantenerlos segregados. Económicamente, les permitía a los caciques monopolizar el comercio de café, comprarlos a precios muy bajos y estafarlos por la desesperación que generaban las detenciones arbitrarias y por las cuales debían pagar altísimas sumas de dinero. Políticamente, su “aislamiento” proveía mayores justificativos para que el gobierno demostrara con los triquis su fortaleza a través de la militarización y los escarmientos públicos.

En este capítulo intenté develar aquel “aislamiento” que los antropólogos visualizaban en los triquis desde antes de la presencia de las instituciones destinadas al “desarrollo” y la “integración” indígena, que en la región se dio en la década de 1970. Las conclusiones del aislamiento, basadas en imágenes sobre lo que era la integración indígena por aquellos momentos, ocultaban la construcción de Estado entre los triquis que se basaba principalmente en el caciquismo, la militarización, los abusos de interventores mestizos en su sistema de cargos y de

justicia, el tráfico de armas y la utilización de los triquis como fuerza bélica y como imagen de “peligro”.

En la década de 1970, se dio lo que Parra y Hernández nombraron como la “modernización de la lucha política” (Parra y Hernández, 1994: 23), planteando un cambio de las relaciones de poder violentas para pasar a un mayor control de las mismas en una nueva dinámica social (Parra y Hernández, 1994: 80). Uno de los principales cambios fue la reconfiguración de patrones de asentamientos por la propia inseguridad del conflicto. Centros de vigilancia que, como panópticos, fungieron como espacios de observación y aculturación de los triquis (ver Hernández y Parra, 1994). Pero también, la nueva lógica que se imponía era la lógica clientelar que Recondo (2007) llamó el “pacto clientelar” que se daba en el caso de Oaxaca. ¿Qué implicó la intervención del Estado en términos de políticas de desarrollo en la región triqui? Principalmente, la formación de cuadros políticos del PRI y de nuevas lealtades a partir de recursos estatales. Pero, a su vez, la formación de disidencias hacia esos hilos de dominio que a mediados de los setenta surgieron en la región. Las políticas de asistencia y la conformación de las comunidades, o el “proceso de aculturación tardío”, lejos de apaciguar el conflicto triqui lo promovió de diversas maneras. Y estos son los puntos de los que me ocuparé en el siguiente capítulo.

Capítulo II “Territorialidades y límites: configuraciones del conflicto político/armado y la (in) seguridad”



Mapa de la región triqui. Elaboración propia.⁵⁵

Introducción

En la década de 1970, se configuró un nuevo mapa político en la región triqui. A las relaciones de poder violentas, los despojos territoriales y de producción de los que los triquis eran objeto, así como la continua militarización, la región se sumaba a las

⁵⁵ La elaboración de este mapa tiene como referencia el mapsgoogle, aunque fueron ubicadas algunas comunidades que no estaban presentes en dicho mapa. Las que se encuentran aquí son sólo algunas de las más de 30 que conforman la Triqui Baja. También fueron dibujados, en una yuxtaposición con imágenes del Google Earth, algunos caminos de terracería. La ubicación de los mismos son aproximadas, aunque se intentó la mayor fidelidad posible en la yuxtaposición de imágenes.

contienda electoral del estado. La presencia institucional, a partir de una batería de políticas destinadas al desarrollo y a la integración indígena, vino de la mano de la presencia del PRI, mediante una sede construida en San Juan Copala, y de lealtades de ciertos líderes triquis al partido. La utilización de recursos con fines electorales, generó el surgimiento de organizaciones independientes enfrentadas a estas políticas de desarrollo. Más que al desarrollo en sí, se enfrentaban a la manera en que el mismo tenía como trasfondo ataduras partidarias que buscaban la “modernización” de su sistema político y de justicia mediante la imposición de candidatos priistas como autoridades en San Juan Copala, así como la instalación de casillas electorales en las comunidades.

El contexto estatal y nacional de emergencia de amplios movimientos sociales e indígenas y campesinos se daba a la par de una crisis del Estado en los términos del proteccionismo de años anteriores, hacia una mayor liberalización de la economía. Y si, como sostienen varios autores (Knight, 2002; Moksnes, 2012; Gledhill, 2000), las prácticas de cooptación de ciertos movimientos se habían dado mediante negociaciones con los mismos, lo que se observa en esta década es que, junto a- y por- la liberalización de la economía, los canales de patronazgo histórico sufrían una crisis. Esta crisis se traducía en la emergencia de partidos de oposición, movimientos indígenas aglutinados en confederaciones más amplias, movimientos de izquierda y una respuesta estatal cada vez más violenta hacia estas manifestaciones. Lo que evidenciaban estas respuestas era la pérdida de control mediante recursos por parte del Estado en zonas rurales.

El Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT) fue uno de estos movimientos. Surgido a principios de la década de 1980, y con el apoyo de numerosas organizaciones de izquierda e indígenas del país, el MULT aglutinó a un buen número de comunidades triquis que luchaban contra las imposiciones de candidatos del PRI en San Juan Copala, a la vez que denunciaban los despojos y la marginalidad histórica de sus comunidades. También denunciaban la interrelación entre los miembros del grupo priista y la represión gubernamental. Con el tiempo, la represión que sufrían a manos de pistoleros priistas y de las fuerzas militares en la región, llevó a que sus movilizaciones se concentraran cada vez más en la

liberación de sus presos políticos y en la demanda de justicia por los asesinatos que cometían a integrantes de sus filas. Las movilizaciones masivas y los plantones fueron las herramientas de este movimiento para la exigencia de justicia en su región, lo que sumado a la característica étnica y endógena de este movimiento (fue una de las pocas organizaciones que utilizó el nombre del grupo étnico en el nombre de la organización) llamaba la atención en un momento donde las organizaciones políticas tenían un carácter campesino y de izquierda (Millán, 1995; Lewin, 1999; Hernández Díaz, 2001; López Bárcenas, 2009).

Aunque la cuestión de la autodeterminación indígena surgió en estas décadas (como la Confederación Nacional de Comunidades Indígenas (CNCI) en 1968, los congresos indígenas en Chiapas organizados por la diócesis de San Cristóbal de las Casas en 1974, la Convención Latinoamericana en Pátzcuaro en 1975, los Consejos Indígenas, entre otros) con una fuerte crítica hacia las nociones indigenistas de años anteriores, muchos autores plantean que estos movimientos se acercaban más a reivindicaciones campesinas que a preocupaciones centradas en lo étnico (como la recuperación de tierras, el reconocimiento de la lengua y costumbres indígenas, etc.) (Velasco Cruz, 2003; Díaz Polanco, 2006).

Sin embargo, Silvia Millán plantea que los triquis, aun con fuertes vínculos con estos movimientos, se vieron reacios a incorporarse a los partidos de izquierda y decidieron organizarse en torno al MULT para la defensa de sus recursos naturales y el “rescate de su cultura” (Millán, 1995: 17). Argumento aquí que la necesidad del “rescate de la cultura” tenía que ver con los efectos específicos que estaban teniendo las intervenciones estatales, más tardíamente en la triqui que en otras regiones indígenas, buscando la “modernización” de sus formas propias de organización política y de justicia. La imposición de las casillas electorales en la región, dejaba de lado las prácticas políticas y el ejercicio del liderazgo entre los triquis. También pasaba por alto el consejo de ancianos y las mayordomías. A su vez, la conexión entre el grupo priista y los militares llevaba a que muchas de las resoluciones de justicia se realizaran por estas vías institucionales, siendo los militares y los priistas los encargados de administrar “(in) justicia” por medio de la violencia.

En este capítulo argumento que, si bien las intervenciones estatales fueron claves en la emergencia de movimientos independientes en la región, y atendiendo a que los procesos de “modernización” no fueron exclusivos en la región triqui, influyeron aquí otras dimensiones. Una de ellas refiere a la estigmatización histórica, como vimos en el capítulo anterior, síntoma de la conflictiva relación de los triquis con sus vecinos mixtecos y con la dominación y represión ejercida desde el Estado y desde los caciques regionales, sobre todo en tierras ricas en recursos naturales de las que gozaban algunas comunidades triquis que se nuclearon en torno al MULT. En segundo lugar, por la propia situación de violencia y marginalidad económica que llevó a construir tecnologías de seguridad a cargo de organizaciones políticas más amplias pero con un carácter endógeno centrado en el liderazgo. Podríamos presentar al MULT entonces como una organización que, aunque teniendo conexiones con las movilizaciones de izquierda en Oaxaca y en la república, surgió con un carácter meramente local.

Como vimos, la seguridad centrada en el control biopolítico es uno de los ejes principales de la formación de los Estados, como también en la delimitación de los “otros” como imagen necesaria del peligro para fundamentar tecnologías de regulación social. Para generar control y regulación, las políticas de desarrollo cumplieron un papel importante. La relación entre la seguridad/militarización y el desarrollo, debate al que se le ha dado un particular énfasis en los últimos años, plantea al desarrollo como una expresión de la bio-política (McNeish, 2010). El objetivo finalmente se sintetiza en lograr un mayor control de la población mediante técnicas de seguridad específicas que, muchas veces, incluyen la excepcionalidad. Buur, Jensen y Stepputat (2007) plantean el concepto de “securitización del desarrollo” mediante el cual analizan las relaciones entre la militarización, como forma dura de la producción de soberanía, y la aparente forma liviana de la agenda del progreso humano. Esto es lo que en México, a raíz de los planes de asistencia de la década de 1990 se ha llamado la “guerra de baja intensidad” (Mora, 2008; Stephen, 1999), a partir de lo cual el Estado busca controlar y acallar las disidencias mediante planes asistenciales que, más que centrarse en el desarrollo, se han convertido en paliativos a la creciente pobreza de las últimas décadas del siglo XX y

que sostienen a las comunidades dentro de lógicas de poder altamente desiguales y de lealtades partidarias. El círculo de marginalidad que generan estas políticas asistenciales, nos dice Mora (2013), se refleja en la cada vez mayor militarización de zonas indígenas por la guerra contra el crimen organizado en un proceso de criminalización de la pobreza.

Ahora bien, por más que estos debates han surgido de manera más fuerte en los últimos años, un abordaje histórico nos permite ver que estas relaciones no son nuevas. La inseguridad en los márgenes, que analicé en el primer capítulo, genera imágenes de los “otros peligrosos” que fundamentan las tecnologías de seguridad del Estado (Burke, 2007; Telle, 2010; Alonso, 2005). Esta economía tiene para Burke (2007) dos efectos centrales: a nivel individual, las imágenes del miedo y la inseguridad retratan al Estado como patriarcal y protector, provocando sentimientos de lealtad, seguridad y sumisión. A nivel del total, y como planteé en el capítulo anterior, las imágenes de inseguridad legitiman la “seguridad del Estado” como una máquina disciplinaria sobre los cuerpos. Pero lo que sostengo en esta tesis es que la seguridad no es una tecnología exclusiva del Estado. A la vez que se intentaba la securitización de la región triqui por medio de políticas estatales destinadas al “desarrollo”, se gestaban en la región otras tecnologías de seguridad y regulación social promovidas por las organizaciones políticas que emergían. La formación de Estado en la región triqui, la imposición de nuevos límites, carreteras y construcción de comunidades, llevó a reconfiguraciones territoriales y de seguridad y a mayores faccionalismos entre las comunidades.

Fue en la década de los setenta que San Juan Copala, centro habitado exclusivamente por autoridades civiles y religiosas, comenzó a poblarse. Con la población de familias de otras comunidades vinieron las principales disputas por recursos y por control de dicho centro. La disputa por este centro, cuya categoría municipal había sido destituida en 1948, llevó a confrontaciones cada vez más organizadas. La seguridad se movía hacia estos paraguas de protección más amplias, organizaciones políticas que aglutinaban a varias comunidades bajo su dominio. Se conformaba así un “ellos” y “nosotros” interno, con alianzas externas partidarias como también de movimientos de izquierda en Oaxaca y el país. Aún

existiendo límites y enemistades entre las comunidades y/o núcleos agrarios, como vimos en el capítulo anterior, se conformaba ahora un campo político que traspasaba las fronteras de los lazos de parentesco y, por ende, territoriales, para adquirir una dimensión política e ideológica más amplia. Se re-territorializaron los asentamientos físicos de las personas, pero también los sentidos políticos del territorio. La búsqueda de protección y justicia, promovida por el Estado-PRI y por el MULT, también tenían como referente al Estado. Las imágenes y apelaciones al Estado eran diferentes, como también el tipo de tecnología de poder construido para la garantía de seguridad en la región.

Lo que sostengo en este capítulo es que el control y regulación de la región mediante la construcción de carreteras y de las comunidades, así como de los flujos de recursos estatales que llegaban a las comunidades a través de las lealtades partidarias, generaron faccionalismos entre las mismas, configurando una nueva territorialidad en el conflicto. Mediante la conformación de un “nosotros” y un “ellos” dentro de la misma región, la misma se reestructuró políticamente, llevando a la conformación de tecnologías de seguridad y poder violentas al interior de las comunidades para garantizar protección tanto física como material. Me interesa mostrar aquí cómo se trazaron estas nuevas territorialidades, cómo fueron vividos por los copaltecos y cómo se vivieron los momentos álgidos de transformaciones en el conflicto que se correspondieron con diferentes dinámicas políticas del contexto mayor desde la década de los setenta y hasta la actualidad.

Del “salvaje” al “hermano triqui”: el pacto clientelar

La década de los setenta fue un parteaguas en muchos sentidos en la región triqui. Aunque algunos autores, como Parra y Hernández (1994), suponen que en esta década se pone fin a las lógicas de poder violentas en las comunidades triquis, por el mayor control estatal que comienza en las comunidades, por el contrario yo sitúo a esta década como el comienzo del conflicto político en la región o, al decir de López Bárcenas, de la “otra guerra triqui” (2009: 121). La intervención estatal, la

“modernización” de las formas de asentamiento y la conformación de organizaciones políticas a favor y en contra del Estado vinieron, más que a poner fin a las lógicas de poder violentas, a conformar un campo político territorial e ideológico de enfrentamientos armados por el control territorial y político de las comunidades.

El “desarrollo” en la región triqui comenzó a ser una preocupación más puntual para esta década por parte del gobierno. Ya vimos la manera en que para muchos antropólogos en sus diagnósticos sobre la región triqui, desde 1940 hasta 1970, apuntaban a conclusiones similares sobre el “aislamiento espiritual” en el que se encontraban. En 1942, el antropólogo Juan Comas, retrataba la manera en que por tal “aislamiento”, presentaban “un estado cultural y físico deficiente” (Comas, 1942: 54). Para el autor, para ese entonces el Estado no había hecho nada. El rechazo de funcionarios, maestros y médicos a ingresar a San Juan Copala se daba, para Comas, por las condiciones de extrema miseria en que estaban sumidos. A fin de poder “incorporar al indio a la corriente de la civilización”, este antropólogo relataba las maneras en que la presencia de funcionarios de todas las disciplinas permitirían una presencia a imitar por los indígenas a fin de ir lentamente desvaneciendo “temores, celos, supersticiones y tradiciones” (Comas, 1942:55). La búsqueda de su control en todos los aspectos y el mejoramiento de su vida tenían relaciones con hacer de los triquis algo productivo para el país.

“Además, y ello es para nosotros también fundamental, debe evitarse el peligro de que estos funcionarios, cuya misión es mejorar el nivel de vida del indio, se encuentren en poco tiempo absorbidos por el ambiente, incorporados a la vida indígena, anulados en su gestión y en su bienhechora influencia imitativa, y por tanto no sólo inútiles sino contraproducentes. La aspiración es elevar el estándar de vida entre los grupos aborígenes, mejorar sus condiciones materiales y espirituales dentro del propio ambiente de los triquis, sin exotismos. Pero para ellos los encargados de lograrlo han de ser ejemplo vivo e imitable de cuanto se puede lograr. Acomodados a la vida rural de la zona, su instalación, su vida cotidiana y toda su personalidad han de significar para el indio un ejemplo atrayente, envidiable, que aspiren a imitar y alcanzar en su futuro más o menos próximo” (Comas, 1942: 56).

Centrando el problema en “lo triqui”, su tradición y cultura, llegaría la oleada de instituciones en la región en la década de 1970: escuelas y albergues escolares,

construcción de carreteras, electricidad, centros de atención médica, una sede del Instituto Nacional Indigenista (INI), un batallón de infantería, una sede de policía estatal y una del Partido Revolucionario Institucional que se encargaría de velar y administrar los recursos estatales. Militarización y desarrollo (o como se planteó en décadas posteriores, la “securitización del desarrollo”) que ubicaba al Estado-PRI como garante y protector a través de la lealtad que consiguieron de algunos líderes triquis hacia los funcionarios del partido. También la década de 1970 fue un parte-aguas de aquel crecimiento económico que México vivía desde la década de 1940. La transformación económica por la crisis del petróleo y la mayor dependencia que México asumía ante directrices de Estados Unidos, desmantelaba los subsidios a los campesinos mientras retrocedía en las reformas agrarias.

El precio del café sufría su caída y la búsqueda de posibilidades económicas se daba en la migración que, por aquel entonces, se comienza a dar en la región triqui. De manera mucho más tardía comparado con otros pueblos indígenas del estado de Oaxaca, así como en otros estados de la república, los triquis vivían de la mano del ex presidente Lázaro Cárdenas, las primeras manifestaciones del Estado de Bienestar en la región. Lázaro Cárdenas llegó a San Juan Copala en 1968 por medio de la comisión del Río Balsas, que era un proyecto de desarrollo regional, del cual el ex presidente era su jefe de división.⁵⁶ Para Ricardo Martell (1967), llegarían por fin a los triquis “los beneficios de la Revolución. Todo se hará gracias a la

⁵⁶ En diciembre de 1966, Lázaro Cárdenas pronunció unas palabras a diputados y miembros de las secretarías de Recursos Hidráulicos, como Jefe de División de la Comisión del Río Balsas de Guerrero (Comisión de desarrollo integral como parte del proyecto Hidroeléctrico del Río Balsas en Guerrero). Enunció una serie de preocupaciones sobre la condición de varios grupos indígenas en el estado de Oaxaca. Allí, menciona la problemática de los triquis de San Juan Copala, aludiendo al estado de alcoholismo, monolingüismo y el tráfico de armas en la región, así como sus efectos en el alto grado de conflictividad presente (Martell, 1967: 5-10). Su discurso fue transcrito por el antropólogo Ricardo Martell, quien visitó la región a mediados de la década de 1960. La problemática que Martell visualizó entre los triquis fue la de sumisión y despojos, así como el alto índice de conflicto provocado por los caciques que controlaban el comercio del café, los soldados y las autoridades municipales de Juxtahuaca. El alto índice de monolingüismo (que planteó de un 95%) y la miseria en las viviendas y salud, lo llevaron a proponer un plan de desarrollo en la región que serviría de base para las intervenciones que se dieron en la década de los setenta. Aun con la lejanía que la Comisión del Río Balsas tenía para con la región triqui de Copala, Lázaro Cárdenas llegó a la región en 1968 y su impacto se hizo notar rápidamente. Conformó una “Brigada de Mejoramiento Indígena”, compuesta por 12 maestros bilingües que trabajarían en cinco aulas móviles, mandó a construir las principales carreteras para la comunicación en la región, el sistema de agua potable, entre otros.

patriótica labor del insigne general Lázaro Cárdenas: Apóstol de las mixtecas y los triques” (Martell, 1967: 71).

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. Se conformaron dos “Congresos de los Pueblos Triquis”, realizados el primero en San Andrés Chicahuaxtla, en 1971, y el segundo en 1972, en San Juan Copala. El contexto de movilizaciones guerrilleras en el estado vecino de Guerrero, es un indicador para López Bárcenas sobre los fines reales de estos proyectos que, insignificativos en el impacto real de desarrollo de la región, tenían que ver más bien con el temor que la “Asociación Cívica Nacional Revolucionaria” y “El Partido de los Pobres”, dirigidos en Guerrero por Género Vázquez y Lucio Cabañas, se extendieran en Oaxaca por medio de los triquis (López Bárcenas, 2009:119). El rumor sobre la presencia de Lucio Cabañas en la región que circula en las comunidades hoy en día, refiere a esta posibilidad planteada por López Bárcenas y confirmada tiempo después por los dirigentes del movimiento por la autonomía en la región.⁵⁷

Algunos de estos dirigentes plantearon el comienzo de las lealtades al PRI y las sumas de dinero que líderes priistas recibían del partido junto con el apoyo de la fuerza militar en el pueblo y del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) que se hacía presente en la comunidad de la Sabana en aquellos años.⁵⁸ Lo que fue claro para muchos es que de la mano del PRI y de aquel saludo de Lázaro Cárdenas en el que

⁵⁷ Lucio Cabañas Barrientos fue un maestro rural y líder revolucionario del grupo armado “Partido de los Pobres” en la montaña de Guerrero. Fue asesinado en 1974 en un enfrentamiento armado con militares.

⁵⁸ 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).

llamó a los triquis como “hermanos”, estos recursos configuraron el “pacto clientelar” en la región y las lealtades al partido.

Para López Bárcenas, en esta época se configuró “la otra guerra triqui” en la que, a la vez que aminoraba la violencia en la región, los asesinatos se hicieron más selectivos contra los dirigentes de los diversos grupos políticos (López Bárcenas, 2009:121). Para este autor, la intervención del PRI en la región triqui fue el medio para la continuación de la guerra por otros medios políticos (2009:125). Y en estos reacomodos los maestros fungían como las bisagras entre la región y el contexto político mayor. Los maestros eran, más que empleados estatales, mediadores políticos fundamentales en la negociación con el Estado. Se encontraban, al decir de Fiona Wilson para el caso de los maestros rurales en Perú, en el límite borroso de unión entre la sociedad y el Estado. “[Son] intelectuales locales, con reconocida autoridad para defender y promover su localidad” (Wilson, 2001: 314). Como traductores, más que transmisores, de las directrices y órdenes del Estado, plantea Wilson, se convierten en actores políticos fundamentales en las zonas rurales.⁵⁹

No obstante en la región las escuelas se instalaron definitiva y permanentemente en 1971 y cuando el porcentaje de monolingüismo era tan alto en Copala, había presencia de algunos maestros, muchos de los cuales habían salido a estudiar ayudados por el padre de la Iglesia de San Juan Copala en 1970. Algunos de ellos regresaban a las comunidades mandados a llamar por las organizaciones que emergían en la región y que narraré más adelante.⁶⁰

En entrevistas con maestros en San Juan Copala, perteneciente al “ala democrática” de los maestros y enfrentados a los “vanguardistas”, vinculados al PRI, recuerdan la manera en que cuando el PRI “comenzó a reinar en Copala”, surgieron las divisiones políticas. La circulación de recursos estatales y la presencia de instituciones (la sede del PRI, el batallón de infantería, la escuela, los planes de

⁵⁹ Durante todo este capítulo se verá la importancia política de los maestros en las luchas por el territorio de los pueblos indígenas, también en las alianzas políticas partidarias con el PRI. Para un detalle sobre el rol de los maestros en la integración indígena en México ver Baustista Martínez, 2010; Kraemer, 2004.

⁶⁰ Uno de estos padres que todos recuerdan como el que más apoyó a los jóvenes huérfanos y a quienes vivían bajo amenaza de muerte fue el padre Jáuregui, quien estuvo en Copala en la década de 1960 y 1970 y que luego fuera destinado a otra congregación.

vivienda), la mayor comunicación que habían brindado las carreteras, las nuevas habilidades requeridas para el ejercicio político: el bilingüismo y las conexiones con la política “externa”, así como la imposición de candidatos priistas en San Juan Copala, configuró dos grupos enfrentados: los vanguardistas, convertidos en los referentes del PRI, quienes visualizaban en la “costumbre triqui” el retraso, y los “tradicionalistas” o “democráticos”, que defendían las formas “tradicionales” de ejercicio del poder político. Así lo narra uno de ellos:

“Entonces, maestros “democráticos” estaban en contra del gobierno y los otros a favor del PRI y así. En la cancha de acá arriba nos reuníamos los maestros que somos democráticos porque el supervisor no estaba para que nos diera órdenes para ir a las comunidades. Un día, dos días estuvimos ahí plantados en la supervisión y los compañeros que son priistas ya empezaron a trabajar sin orden de comisión y se fueron a las comunidades a donde ellos querían. Yo creo que ellos mismos empezaron a aconsejar mal a las autoridades y ya las autoridades se fueron en contra de nosotros ¡Ah bueno! Echaron policías, echaron todos ya a punta de cañón, llevaron al bote [cárcel] a los que agarraron, a los que no agarraron corrimos, corrimos. Cuando reinaba el PRI aquí en Copala [...] El priista eran gente de gobierno. Entonces empezaron a maltratar a la gente y a veces agarraban los soldados dinero y empezaban a matar a la gente. Como le decía la gente misma de aquí de Copala se vestían de soldados y a matar a la gente y a violar y a robar. Ellos solicitaron la zona militar y estuvo acá arriba pues y como ellos eran autoridades ellos manejaban a los militares, todo pues, todo lo que ellos dicen lo hacen los militares” (Entrevista Roberto, San Juan Copala, septiembre de 2008).

Este testimonio nos narra la manera en que el desarrollo promovido por las prácticas de asistencia en la región iban de la mano del control y la represión hacia aquellos vistos como “en contra del gobierno”. Esta represión tenía como punta de lanza a los maestros priistas, quienes distribuían los recursos que llegaban del partido e instalaban las casillas electorales, imponiendo en reiteradas ocasiones sus candidaturas en San Juan Copala.

La respuesta ante estas imposiciones no tardaría en llegar. Guadalupe Flores Villanueva, alias Nato, fue un líder joven originario de la comunidad El Rastrojo que se opuso a estos cacicazgos y a las imposiciones en San Juan Copala. Sus principales ideas eran: la unificación de todos los barrios para la obtención de la paz; la demarcación de linderos para acabar con los conflictos con los vecinos; la formación de cooperativas de café y plátano (López Bárcenas, 1986:47). Según

López Bárcenas, Nato fue muy seguido por las comunidades el cual, por su liderazgo honesto y edad joven, representó un peligro para los demás por lo que fue asesinado en 1972 (López Bárcenas, 2009:127).

Mientras se cometían asesinatos en contra de los seguidores de las ideas de Nato, en San Juan Copala se imponían candidatos del PRI, dejando a un lado a los mayordomos y a los líderes de los barrios. En 1973, se impuso la candidatura de Maurilio quien, como me comentaron, fue quien otorgó terrenos para la construcción de viviendas en San Juan Copala por medio de planes de vivienda del gobierno. Se dieron, por aquellos años, alternancia de poderes en San Juan Copala. Asumían los seguidores de Nato y las acciones de gobierno se orquestaban para que los priistas volvieran a ocupar el poder. Mientras los “independientes”, como los llama López Bárcenas, lograban ocupar el poder en la agencia municipal, los asesinatos contra líderes de comunidades aliadas aumentaban y las órdenes de aprehensión y militarización se acrecentaba en los barrios.

También se daba un proceso que redefiniría el mapa político de la región con las persecuciones y el exilio de las autoridades “independientes” (López Bárcenas, 2009: 130-133). Fuera de la región, las autoridades buscaban a jóvenes que se habían ido a estudiar para la organización política y el convencimiento en las comunidades. Uno de esto jóvenes fue Luis Flores, sobrino de Nato y originario de Yosoyuxi. Los jóvenes volvían a los barrios, ya que eran quienes no tenían órdenes de aprehensión y convencían a la gente para bajar en las nuevas elecciones de autoridades en San Juan Copala. El otro joven fue Antonio quien narró en una entrevista a López Bárcenas que cuando bajaron con la gente para que votara en San Juan Copala, y habiendo sólo una planilla registrada -la de los priistas- la gente de Yosoyuxi comenzó a mirar a estos dos jóvenes y los mayordomos los comenzaron a rodear, como símbolo de que serían ellos las nuevas autoridades y pasando por alto las modalidades de votación instaladas por los priistas. Se convirtieron, para su sorpresa y a sus 14 años, en agente y alcalde de San Juan Copala y, al poco tiempo, organizaron la primer recuperación de tierras de la región triqui en 1975. Su juventud e interés por el estudio trajo, para López Bárcenas, nuevas reconfiguraciones políticas en la región.

Una de ellas fue la formación de la primer organización independiente El Club, en 1976, y cuyo lema era “luchemos por nuestro pueblo” (*Re que ni che chia nia*). Retomando la idea de Nato, el Club buscaba la unificación de los barrios, poner fin a los conflictos con los vecinos y formar cooperativas de trabajo. Luis Flores fue quien encabezó esta organización y en 1976 fue asesinado cuando los priistas habían recuperado el poder en San Juan Copala. Los priistas y pastores evangélicos, apoyados por el ILV, lograron apoyo para la recuperación del poder en San Juan Copala por parte de la CIOC (Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos), quienes solicitaron la presencia de militares en el pueblo.

Inmediatamente después de la asunción como gobernador interino del estado, Eliseo Jiménez Ruiz entre 1977 y 1980, militar acusado del asesinato de Lucio Cabañas, se aprobó la instalación del batallón de infantería permanente en San Juan Copala en 1978 (López Bárcenas, 2009: 151).⁶¹ En ese momento, el PRI pidió a este grupo retirarse de las filas del CIOAC, cuestión que repercutió en las alianzas que este grupo afianzaba cada vez más con el PRI y que llevarían a una mayor perpetuación del poder en San Juan Copala y al surgimiento de una organización políticamente más fuerte como lo fue el MULT en 1981.

Las disidencias políticas: entre las nuevas territorialidades de poder y seguridad y las apelaciones al Estado

El contexto de movilizaciones populares en Oaxaca fue un punto central para comprender la presencia de las organizaciones independientes de partidos políticos en la región de Copala. En 1974, se formaba en el Istmo de Tehuantepec la COCEI (Coalición Obrera Estudiantil del Istmo). De ideología de izquierda y basada en la cuestión de la defensa del territorio, la COCEI fue uno de los movimientos más cercanos con los que el MULT estableció conexiones en la década de 1980. De

⁶¹ Eliseo Jiménez Ruiz, fue elegido gobernador interino ante una situación de violencia en Oaxaca que había comenzado con un conflicto universitario y que llevó a movilizaciones de izquierda y a represiones estatales en el Istmo y en otras partes del estado. Con el fin de restaurar el orden, el por entonces presidente de México, José López Portillo (presidente entre 1976 y 1982), lo nombró gobernador interino por haber sido el militar que terminó con la guerrilla de Lucio Cabañas.

hecho, uno de sus antiguos dirigentes, Heriberto Pazos, fue el dirigente “externo” del MULT desde la década de 1990. El MULT surgió para López Bárcenas y otros (ver Millán, 1995; Verduzco, 2000; Lewin, 1999; Parra y Hernández, 1994) de la búsqueda de apoyos externos que los militantes de “El Club”, exiliados de la región, buscaron para fortalecerse políticamente. Durante su participación en el IV Encuentro de la “Coordinadora Nacional del Plan de Ayala” (CNPA), organización central del movimiento campesino independiente, en 1981 realizado en Juchitán, tomaron contacto con el Frente Nacional contra la Represión (FNCR), la COCEI, la Coalición Obrero Campesino Estudiantil de Oaxaca (COCEO), Frente Nacional de Abogados Democráticos (FNAD) y la Revista Punto Crítico la cual, junto con la COCEI, que en ese momento se encontraba luchando contra la presencia de caciques priistas en Juchitán, fueron quienes más asesoraron a los triquis. Yosoyuxi era la comunidad promotora de esta organización, a la que se le sumaban otras cinco en ese momento.

El contexto de movilizaciones llevó a que el caso de los triquis tuviera gran impacto a nivel nacional también. Cuando se dio la formación del MULT, se dieron dos grandes concentraciones de este movimiento en la región. La primera fue el “Encuentro Nacional de Solidaridad con el Pueblo Triqui”, en julio de 1982; y, la segunda fue el “Encuentro Nacional contra la Represión”, en 1985, en el que participaron numerosas organizaciones estatales y nacionales.⁶²

La década de surgimiento del MULT y el tipo de demandas en contra de la represión que estaban presentando hacía eco con las situaciones de violencia política que se estaban viviendo tanto en México como en otros países latinoamericanos. En muchos países se estaban dando expresiones de violencia política por medio de represión militar y golpes de Estado que instalaban una nueva fase de neoliberalización de la economía y que se consolidó en la década de 1990. Lo que comienza en esa época de la mano de la represión política fue el desmantelamiento de las economías de incipiente industrialización por sustitución de importaciones que se habían dado en algunos países. Que México no haya vivido un golpe de

⁶² Entre otras se encontraban la Coordinadora Nacional del Plan de Ayala, el Frente Nacional contra la Represión, el Frente Nacional de Abogados Democráticos, la Universidad Autónoma de Guerrero, la Coordinación Campesina Revolucionaria Independiente (ver Millán, 1995; López Bárcenas, 2009).

Estado del tenor de los países del Conosur radicaba en la coalición y control que el país mantenía a través del PRI. Como argumenta Alan Knight:

“La ideología inclusiva de la revolución mexicana tenía, de este modo, su equivalente organizativo y el régimen de la revolución, aunque marginó a importantes sectores de la población, tenía suficiente monopolio de poder político y patronazgo para mantener una coalición amplia y mayoritaria. Por decirlo de algún modo, congregaba a los partidos liberal y conservador de Colombia en una amplia iglesia única, y enterraba al peronismo potencial en las mismas entrañas del partido, bajo la forma de la CTM [Confederación de Trabajadores de México]” (Knight, 2002: 137).

Los mecanismos de control en México, al igual que en otros países latinoamericanos, se dieron a partir de la violencia. Pero a diferencia de las dictaduras de muchos países, en México la violencia fue “*más discreta, anónima, prolongada y cotidiana*” (Knight, 2002: 137). La violencia contra sindicatos independientes, movilizaciones estudiantiles como la masacre de Tlatelolco en 1968, persecuciones a los partidos comunistas, persecuciones a periodistas, entre otros mecanismos de represión, referían a actos de violencia menores donde se contrataban pistoleros, guardias blancas y grupos de choque civiles y no tanto la utilización de grandes campañas de represión a cargo de las fuerzas federales. De hecho, la represión que se da mediante las fuerzas públicas desde la década de los noventa tuvo que ver para Gledhill (2000: 115-116) justamente en el declive de recursos disponibles por parte del gobierno para controlar la oposición a través del sistema clientelar del Estado. Mecanismo de “palo y zanahoria” (Knight, 2002) que había consolidado el monopolio estatal del PRI durante las décadas anteriores.

Las acciones más utilizadas de lucha política del MULT, como de otros sectores en lucha contra la represión que vivían, fueron los plantones y las manifestaciones. El auxilio de lo “externo” para consolidarse internamente fue la estrategia que Hernández Díaz (2001:88) plantea para el caso de esta organización. La persecución de sus militantes, el exilio de muchos que fortalecía estas alianzas con organizaciones a nivel estatal y nacional, así como el asesinato de muchos de sus líderes, hizo que el MULT buscara en la manifestaciones y plantones públicos una amplia movilización. Para 1986, los triquis del MULT denunciaban 134 órdenes de

aprehensión de sus miembros que un año más tarde fueron de 324 (Durand Alcántara, 1998: 164-168).

Los militantes en prisión eran asumidos como presos políticos de su organización, manifestada en amplias movilizaciones hacia la ciudad de Oaxaca. En estas estrategias de visibilidad y denuncia, eran apoyados por un amplio sector de organizaciones que enfrentaban las mismas situaciones. En Oaxaca, el repudio al PRI que llevaba gobernando el Estado de manera consecutiva por más de 50 años y las ataduras políticas que se vivía en zonas rurales, se sumaba a las crisis del agro en México y al amplio descontento popular que era brutalmente reprimido. Las notas periodísticas y los informes de un grupo de académicos políticamente comprometidos por la situación de los pueblos indígenas, eran los mecanismos de lograr visibilidad y protección entre lo triquis por aquellas épocas.⁶³

Algunos de estos documentos expresaban las denuncias del MULT en una serie de puntos de exigencia al gobierno: liberación de los presos políticos, retirada de las acciones militares en sus pueblos-que finalmente lograron en 1991-, la problemática de la migración como fenómeno del desplazamiento forzado (aunque no usaban estos términos) y al cese de los despojos territoriales que estaban viviendo.⁶⁴

Enrique Acevedo, dirigente del MULT y exiliado desde mediados de los ochenta a la ciudad de México, lo afirmó de la siguiente manera: “Si pudiéramos estar en paz no emigraríamos porque nuestra tierra produce café y plátano, tabaco, hortalizas, maíz

⁶³ Los periódicos donde se plasmaban opiniones eran La Jornada, periódico nacional, revista Punto Crítico de Oaxaca quienes también participaban de las movilizaciones de izquierda en el Istmo, así como la Universidad Autónoma de Guerrero y la Universidad Autónoma de Chapingo, eran los principales medios de difusión donde académicos y/o activistas plasmaban la situación de la región triqui.

⁶⁴ Los datos censales del INEGI 2005 (No utilicé fuentes del 2010 ya que por el conflicto y el desplazamiento forzado de ese año no se realizó el censo en muchas de las comunidades de la región triqui baja) nos muestran que de los 23.846 triquis que viven en territorio mexicano, sólo 18.000 viven en el estado de Oaxaca, habitando en la zona triqui 15.000 aproximadamente y el resto en otras ciudades. Los datos sobre triquis en Estados Unidos, especialmente en el Estado de California, oscilan entre 6.000 y 10.000 (datos suministrados por la página web www.triquicopala.com de misioneros del ILV). En México, los estados que concentran más número de habitantes triquis son Baja California Norte (2074 hab. Triquis), Distrito Federal y Estado de México (1620 hab. Triquis) y Sonora (1211 hab. Triquis). Dentro de los índices de migración, el 2,8% comenzó a migrar en 1970, subiendo la cifra con los años hasta 1980, donde se da un aumento considerable de migración del 22,8%, lo que supera notoriamente la migración indígena general que era en aquel entonces del 15,1%. En la década de 1990 este número vuelve a crecer al 31,4% y 28,6%. (Rodríguez Pérez, 2003: 174. Basado en la encuesta 2000-01). Actualmente un análisis de migración triqui llevado a cabo por Dolores Paris Pombo (2011) plantea que más de la mitad de los triquis se encuentran fuera de la región, siendo la violencia la causa principal.

y mango, pero no hay seguridad” (La jornada, 23 de noviembre de 1986. Citado en Durand Alcántara, 1998: 181)

Para fines de la década de 1980, la comunidad que lideraba el MULT, o donde había surgido, fue la comunidad de Yosoyuxi, a la que se sumaban 23 comunidades más de la parte baja de Copala de las más de 30 que conforman la región: Rastrojo, Llano de Nopal, Río Metates, Cruz Chiquita, entre otras (López Bárcenas, 2009:159). Las formas de presión que encontraban por la imposibilidad, desde 1981, de tener acceso al control político de San Juan Copala y por el tipo de violencia y represión que vivían eran, entre otras, las marchas masivas a la ciudad de Oaxaca desde la región triqui que, muchas veces, finalizaban con plantones a las que se sumaban otras organizaciones ya mencionadas y la Sección XXII del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE). El rasgo significativo de estas manifestaciones era la continua apelación al Estado. No sólo era el principal acusado de la violencia en la región, sino también sería el principal encargado de poner un fin a la violencia.

En un próximo punto analizaré las voces de aquellos que se encontraban viviendo en San Juan Copala, como centro de disputa de ambas organizaciones. Me interesa apuntar a los significados de los límites establecidos en este conflicto, a la construcción de un “sí mismo” y “otro” interno y a las tecnologías de seguridad que se erigieron, para en un segundo punto, atender a las apelaciones al estado por parte del MULT y desde tiempo antes.

San Juan Copala como microcosmos del conflicto político

“R: Los de acá se organizaban de otra manera porque estaban con el MULT. Estábamos con el MULT. Todo de la iglesia para acá, era todo MULT y de la iglesia para arriba Ubisort.

N: ¿Nomás una línea?

R: Así es. A veces son algunos de acá abajo que siguen allá arriba, pero son pocos, son uno o dos”

(Entrevista con Roberto, San Juan Copala, octubre de 2008).



San Juan Copala. Foto de la autora. Año 2008.

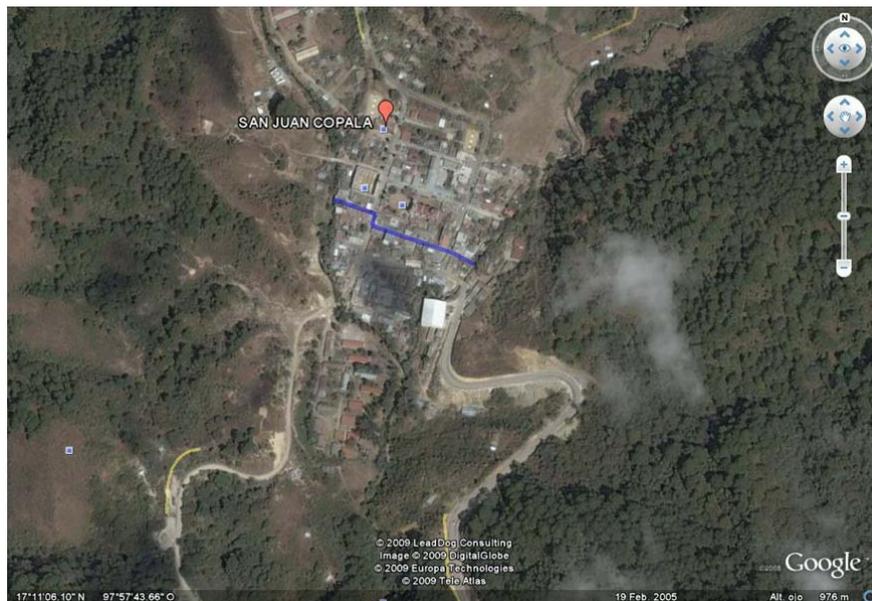


Foto satelital tomada de Google Earth año 2009
(la línea azul fue realizada por algún usuario de google ese año).

A partir de la década de 1970, San Juan Copala se pobló con familias de otras comunidades. Una línea imaginaria era la que dividía los dos proyectos políticos enfrentados en toda la región que hacía de San Juan Copala un microcosmos de la disputa por el poder de ambos proyectos, mientras las comunidades estaban constituidas por familias de una misma organización. Los planes de vivienda que se establecieron en todas las comunidades, incluida San Juan Copala, modificaron geográfica y mentalmente la territorialidad y las percepciones de seguridad y peligro entre los triquis. Como vimos en el capítulo anterior, desde antes de los setenta, entre los triquis ya existían divisiones entre núcleos agrarios y clanes dispersos sobre los montes, conflictivas en tanto se basaban en distinciones de poder y clase profundizadas por la comercialización del café. Como sostengo en este capítulo, la reconfiguración de la territorialidad entre los triquis se basó en los cambios de tecnologías de poder y seguridad.

A partir de la década de 1970, San Juan Copala se pobló con familias de otras comunidades. Una línea imaginaria era la que dividía los dos proyectos políticos enfrentados en toda la región que hacía de San Juan Copala un microcosmos de la disputa por el poder de ambos proyectos, mientras las comunidades estaban constituidas por familias de una misma organización. Los planes de vivienda que se establecieron en todas las comunidades, incluida San Juan Copala, modificaron geográfica y mentalmente la territorialidad y las percepciones de seguridad y peligro entre los triquis. Como vimos en el capítulo anterior, desde antes de los setenta, entre los triquis ya existían divisiones entre núcleos agrarios y clanes dispersos sobre los montes, conflictivas en tanto se basaban en distinciones de poder y clase profundizadas por la comercialización del café. Como sostengo en este capítulo, la reconfiguración de la territorialidad entre los triquis se basó en los cambios de tecnologías de poder y seguridad.

El conflicto entre los triquis y la formación de Estado en la zona llevó a ciertas territorialidades físicas: la demarcación de comunidades que, como aglomeraciones alrededor de las instituciones públicas de la década de 1970 recibían, por primera vez, un nombre; la demarcación de un “adentro” y “afuera” del “sí mismo triqui”, cuya ruptura la daban los maestros que circulaban por estos límites; pero también, esta demarcación se daba con los límites entre aquellos que estaban “a favor” y “en contra” del gobierno. La formación de organizaciones políticas más amplias llevó a la demarcación de otros límites, no sólo territoriales por las comunidades bajo su control, sino también mentales: por su proyecto ideológico y el “nosotros” y “ellos” que configuraron. La construcción seguridad implica la construcción de un “sí mismo” y de un “otro” como amenaza a ese sí mismo. Si para el Estado “lo triqui”, y en extensión lo “indígena salvaje”, configuraba ese enemigo del orden público que tenía que ser “civilizado”, en la región también esas tecnologías establecían límites que traspasaban la territorialidad física y los lazo sanguíneos y rituales que en ellos se establecían. Se conformó así un campo político más complejo como lo narra el siguiente testimonio:

“No, antes no teníamos problemas. Siempre éramos gente indígena, gente humilde, gente triqui, no teníamos problemas, nada más cuando fue el problema fue cuando el partido. Porque antes fue

Emiliano Zapata y Carranza, ahí es donde se dividieron a la gente porque un lado fue Zapata, otro lado fue Carranza y así. Ahí es donde la idea de ellos quedó en su cabeza de ellos “ellos no son mis amigos y ellos tampoco son mis amigos” así pensaban ellos. Bueno, así me imagino porque así fue esa época, así fue la historia. Hasta ahí nació la política de ellos pues, el problema ahí nació, entonces sigue así: “ellos no son amigos, ahora vamos a nombrar mi amigo a quedar como agente municipal”, y así. Si logran ellos, bueno, tranquilos. Si no, está otro grupo. Entonces si otro grupo llega a nombrar otro entonces los otros se enojan” (entrevista Pedro, San Juan Copala, Octubre 2008).

La configuración de lo “político” se daba desde la revolución de principios del siglo XX, pero aún siendo importante esta división entre comunidades, como vimos en el anterior capítulo, la misma se asentaba en territorialidades basadas en el parentesco, configuración que cambia en la década de 1970. Las organizaciones políticas en la región otorgaban protección armada, en el control de las comunidades y caminos (límites territoriales) pero también seguridad en el manejo de recursos para la garantía de la vida y, para esto, fungían diferentes clasificaciones entre los sujetos: ser de tal o cual organización garantizaba el derecho sobre ese recurso (límites mentales). Los desplazamientos forzados que se daban en la región quebraban las lógicas del lazo entre la tierra y la familia, quedando muchas veces familias enteras divididas en comunidades enfrentadas políticamente. Historias como estas me fueron contadas durante mis estancias en la región. Algunas familias, para ver a sus hijos que quedaron “del otro lado”, se encontraban “clandestinamente” en alguna ciudad “neutral”.

El campo tradicional (“the traditional field”), al decir de Bertelsen (2010), aquello que en la triqui se podría vincular al territorio y la familia, fue violentamente transformado por la “securitización del desarrollo” que implicó la configuración de nuevas categorías políticas, sintetizadas en las organizaciones cuyas divisiones, por el control de seguridad y recursos, establecieron límites entre el “sí mismo” y los “otros”. Esto generó cambios en las formas de protección y poder que se pueden analizar en tres aspectos.

En primer lugar, el cambio hacia un tipo de asentamiento más nucleado entre los triquis. Las carreteras delimitaron límites entre las comunidades y llevaron a las familias a vivir más cerca de la circulación de mercancías en tierras sobre valles,

muchas veces, donadas por alguna familia. Vivían en casas construidas por planes de vivienda alrededor de las instituciones y los recursos públicos. Este tipo de asentamiento permitía también una mayor protección, a diferencia de la inseguridad por la dispersión en los montes, dada por la cercanía de las viviendas que involucraba la legitimidad del líder que había donado esas tierras, y que también obtenía recursos por medio de sus conexiones con el exterior. Esto llevaba a las conexiones políticas más amplias que las organizaciones lograban, sea a través de la lealtad hacia el partido PRI, o sea a través de la presión política mediante movilizaciones. Y en estas conexiones, los maestros y el manejo de español que algunos habían logrado fuera de las comunidades, cumplían un papel central. No es casual que por este motivo para muchos triquis, el problema mayor lo relacionen con el español y la escuela.

Las organizaciones políticas y la configuración de los “enemigos” en el campo político, entre un “ellos-enemigos” y “nosotros-amigos”, profundizaron divisiones entre las comunidades. Pero esta vez, divisiones basadas en dos proyectos ideológicos diferentes que se sumaba a un contexto más general de afiliaciones al PRI y de reivindicaciones de izquierda: el estar a “favor” o en “contra” del gobierno. Los maestros definían proyectos políticos en la región y se asociaba la escuela a las movilizaciones y/o a las lealtades del partido en vinculación con el “afuera”. “Antes vivíamos tranquilos cuando no estaban los maestros. Ahora hay los maestros y hay los inteligentes, pero hacen los problemas. Ellos hacen amigos de afuera” (entrevista Pablo, Yosoyuxi, febrero 2011).

En segundo lugar, la re-territorialización física implicó también re-territorializaciones mentales o, al decir de Oslender para el caso de los desplazamientos forzados en Colombia, la construcción de “geografías del terror” como mecanismos de control. No sólo se delimitaron restricciones en las movildades, espacios no transitables mediante límites impuestos, sino también subjetivas cuyo efecto más palpable fue una pérdida de control y un cambio en los sentidos otorgados sobre ciertos espacios (Oslender, 2006; 2008). Theidon, en su estudio sobre el conflicto armado en Perú, también ubica los efectos de la violencia como cambios en los sentidos y las

significaciones territoriales, relacionales y sobre los propios cuerpos (Theidon, 2004).

El conflicto o el “problema”, como lo nombran, que se desató en San Juan Copala en la década de 1970 implicó la continuidad de los conflictos existentes entre comunidades en la región, pero esta vez, se configuraron otros límites y categorías. El “adentro” y el “afuera”, el “ellos” y el “nosotros”, implicó nuevas territorialidades que no se correspondieron exclusivamente sobre la territorialidad basada en el parentesco, sino que muchas veces las sobrepasaron.

Las lealtades eran garantizadas mediante redes clientelares de recursos y protección: no había allí, como sostuve en trabajos anteriores (ver De Marinis, 2009 y 2013), una “elección” de tal o cual proyecto político, sino más bien decisiones de los líderes que controlaban comunidades enteras bajo tal o cual línea política. Ninguna comunidad podía tener partidarios de ambos bandos. La lealtad al líder, que será trabajada en profundidad en el último capítulo, era tal que ante cualquier cambio de líder y proyecto político queda la aceptación o el desplazamiento.⁶⁵ La única comunidad que tenía “representación” de ambos bandos encontrados era San Juan Copala. La “línea” la trazaba la iglesia. Una línea imaginaria que separaba ambos proyectos y que se dividían las instituciones que allí se encontraban: aquellas, como la fuerza pública y la agencia municipal, que controlaban los priístas y aquellas que mediante presiones políticas y manifestaciones había conseguido el MULT durante 1980, como la escuela secundaria y la “segunda” agencia que se había formado en San Juan Copala.

Por último, y como he planteado en la introducción de este capítulo, de la mano del “desarrollo” se establecían tecnologías de poder “duras”. Como plantean McNeish y Lie “Tanto la seguridad como el desarrollo pueden ser vistos como diferentes mecanismos a través del cual se pueden crear las condiciones para una cierta clase de orden político que permita al Estado insertarse en las relaciones locales” (McNeish y Lie, 2010: 32. Traducción mía). Las prácticas de seguridad “duras” que

⁶⁵ En capítulos siguientes narraré la manera en que ésta era una preocupación para la gente bajo asedio en 2010 en San Juan Copala. La disyuntiva en esta “decisión”, era entre quedarse y quedar bajo el mando del bando ganador o desplazarse por las condiciones de terror que imperaban.

se concretizaban en asesinatos y desplazamientos forzados durante los ochenta no entraban en una dicotomía con las políticas de desarrollo en la región (como tecnologías de poder “blandas”). Las políticas de “desarrollo” llegaron a la región triqui de la mano del Estado-PRI y de tecnologías de control y seguridad que reprimieron las disidencias hacia dichas intervenciones.

Sin embargo, las apelaciones al Estado eran continuas. El grupo priista consolidó sus vínculos con el partido PRI en 1994, cuando se conformó como Unidad de Bienestar Social de la Región Triqui (Ubisort) con recursos del partido, en el año del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, cuestión que analizaré más adelante. Lo que me interesa analizar en un siguiente punto es que, tanto de parte del grupo priista como del MULT, como movimiento independiente de partidos políticos, existía una continua apelación al Estado en la búsqueda de seguridad (protección y recursos) y justicia. Entre el “Estado represor” y el “garante de derechos”, se construían imágenes del Estado específicas.

“Vengo a solicitar la justicia de usted”: Entre la realidad y los imaginarios del Estado.

Una de las preguntas que surgen necesariamente en el recorrido por la historia reciente en la región refiere a las maneras en que aun viviendo los triquis una formación de Estado por demás violenta, existía entre ellos una búsqueda de seguridad y justicia estatal que se evidenciaba en las continuas apelaciones hacia el Estado. Mientras se planteaba el “aislamiento espiritual” de los triquis, los archivos encontrados que datan de la década de 1940 demostraban lo contrario. En los archivos penales sobre casos de homicidios triquis, llama la atención no sólo el número elevado de denuncias sobre homicidios que se registraban en la región triqui de Copala, comparado con otros pueblos de la región mixteca, sino también las numerosas denuncias presentadas por mujeres triquis ante el Ministerio de Justicia de Juchitán.

En algunos de esos expedientes las mujeres narraban al juez la manera en las que fueron testigos y/o víctimas de abusos, robos o heridas de armas de fuego. Por lo general, eran las esposas viudas de los hombres asesinados quienes se acercaban a dar sus testimonios traducidos por el intérprete. En algunos expedientes, en algunas hojas del medio, las mujeres narraban casos de violaciones tumultuarias, cuestión que no era tomada en cuenta para los efectos del caso de asesinato del que trataba el expediente y que, en la mayoría de los casos, no llegaban a ningún tipo de resolución.

“Llegaron a donde nosotras nos encontrábamos y desde luego jalándonos y a empujones nos levantaron y ordenaron que pasáramos delante de ellos, porque nos iban a llegar para el pueblo, diciéndonos al mismo tiempo que si no obedecíamos sus órdenes nos matarían también; por lo que nos vimos en la necesidad de hacer lo que se nos mandaba, pero después de que bajamos la cuesta, ya cerca del panteón de nuestro mismo pueblo, ordenaron a su gente que se hiciera a un lado y uno por uno de los mencionados Jefes fue abusando de nosotras teniéndonos ahí en el lugar desde las once de la mañana hasta las cuatro de la tarde y a tantas suplicas nos dejaron libres diciéndonos que nos fuéramos para otro lado, que no fuéramos para nuestras casas, por lo que nos vimos obligadas a remontarnos en el cerro ocultándonos en el monte, donde permanecemos hasta el día de ayer [11 días], que bajamos a buscar a nuestros hombres y hasta hoy venimos a dar cuenta para denunciar los hechos de que fuimos víctimas y que constituyen un delito que la Ley debe castigar”⁶⁶

Lógicamente, los “deseos de justicia” y la idea del “delito que la ley debe castigar”, aparecen en varios expedientes legales de la época,⁶⁷ como de denuncias presentadas en la década de 1980 y que el MULT transcribió en sus memoriales de agravios.⁶⁸ “Vengo a solicitar la justicia de usted para las autoridades federales y

⁶⁶ Archivo Histórico Judicial del estado de Oaxaca. Año 1948. Exp.49/498.

⁶⁷ También se encuentran expedientes agrarios de denuncias por despojos territoriales y por la presencia de un aserradero en 1973 (Denuncia por aserradero en San Juan Copala, año 1973, legajo 909, exp. 37, AGEO). También por despojos y conflictos agrarios con comunidades mixtecas y de la Triqui Alta: “Autoridades y vecinos de San Juan Copala sequejan contra vecinos de Santo Domingo Chicahuaxtla por atropellos e invasión de tierras en el lugar denominado Cinega de la Joya” (Año 1942, legajo 32, exp. 36, AGEO); Denuncia por despojos en San Juan Copala por parte de terratenientes (Año 1938, legajo 987, exp. 27); Denuncia de vecinos de Yosoyuxi contra cacique de Juxtlahuaxa por invasión de tierras (Año 1942, legajo 909, exp.1); Solicitud de Policía Forestal en San Juan Copala por parte de las autoridades (Año 1957, legajo 902, exp. 35).

⁶⁸ El Memorial de Agravios que escribió el MULT en 1987, difundido por el Departamento de Sociología Rural de la Universidad de Chapingo, reúne una cronología de hechos que narra la manera en que el MULT era asediado permanentemente por líderes priístas en colaboración directa con la partida militar que se encontraba en San Juan Copala. Los abusos van desde asesinatos de hombres y de algunas mujeres, hasta amenazas de

municipales del lugar.[...] Ruego su intervención ante nosotros ya que a mi esposo lo mataron sin deber nada” (MULT, 1987:33-34).

Varias observaciones surgen de la lectura de estos expedientes históricos. La primera es la manera en que, aunque se hablaba de un “aislamiento triqui”, los mismos sí recurrían a las instancias estatales para la resolución de los conflictos. Segundo, pese al discurso del MULT sobre la impunidad reinante en el estado y la represión de la que eran víctimas, así como el cobro de altísimas multas que pagaban para la obtención de la libertad, seguían recurriendo a la justicia estatal, como instancia de arbitraje entre las partes en conflicto en la región y los abusos cometidos por parte de las fuerzas federales, los caciques y los llamados pistoleros vinculados al PRI.

Mi aproximación analítica es pensar que el sentido dado a estas denuncias ante un Estado, muchas veces acusado como culpable directo o indirecto en los actos, era la búsqueda de protección. La búsqueda de protección por parte de un imaginario de Estado “fuerte” y heterogéneo, capaz de reprimir, de conceder recursos y administrar justicia. Como planteé en la introducción, la inseguridad y las “imágenes del miedo” reposicionan al Estado como fuerte y protector (Burke, 2007; Telle, 2010). También, como único árbitro capaz de establecer límites. La denuncia de violaciones sexuales es un claro ejemplo de estas búsquedas de protección. El conflicto involucraba a hombres, hombres con “deudas” como plantea el último testimonio de una mujer del MULT, quienes de alguna manera entraban dentro de las lógicas de las venganzas y del conflicto político, la violación de mujeres representaba un quiebre en esas lógicas de poder violentas y allí había una apelación al Estado para el reestablecimiento de límites. Una pregunta surge necesariamente aquí ¿Bajo qué ideas de justicia se sustentaban estas denuncias y apelaciones de justicia cuando, como vimos en puntos anteriores, la misma se

mujeres, quema de casas y saqueos en las comunidades. A su vez se registran casos de tortura por parte de los militares para la obtención de información sobre líderes del Movimiento, así como militares vestidos de campesinos y campesinos vestidos de militares que realizaban las emboscadas. También se registran una serie de abusos en la elección de autoridades en San Juan Copala, dentro de las que se mencionan la imposición de candidatos priístas en el pueblo.

basaba en una constante de impunidad, racismo y complicidades económicas en el conflicto?

Las apelaciones que el MULT realizaba a las instancias estatales, por medio de la visibilidad y la movilización política, a través de sus dirigentes, y aunque se conformó como organización enfrentada a las políticas del Estado-PRI y denunció continuamente la represión estatal que vivían, nos hablan de los imaginarios que se construían de lo que el Estado “debería ser”. La búsqueda de límites dentro del propio conflicto, de arbitraje y mediaciones, pero también la búsqueda de seguridad y recursos por parte del Estado que, en la declaración de autonomía y en el desplazamiento forzado posterior continuaron presentes, se presentaron como motores activos en la construcción de un imaginario determinado de Estado: aquella maquinaria estatal constructora de deseos (Nuijten, 2003: 16). Es interesante ver que no obstante las conexiones entre la seguridad estatal y la inseguridad en la región, como efectos de las mismas, eran denunciadas por parte de la organización disidente, la imagen del Estado protector se fortalecía mediante prácticas, imaginarios y deseos y apelaciones de seguridad y justicia.

Se observan apelaciones a “su justicia” como algo distinto al “sí mismo triqui”, pero también distinto a las prácticas de “justicia” estatal que los triquis vivían. Entre las prácticas “reales” del Estado y aquella imaginación sobre lo que es Estado o debería ser, “como institución unitaria con voluntad propia”, de la que nos habla Nelson (2006), nos encontramos con el “fetiché” de Estado, la separación de las prácticas reales del objeto-Estado- y la proyección de lo deseado. Abrams (2006) lo resumiría de la siguiente manera: Al ser el Estado, una práctica, más que un aparato, intervienen en su construcción deseos, imaginarios, que reflejan la mistificación como punto vital de su construcción:

“El Estado es, entonces, en todos los sentidos del término un triunfo del ocultamiento. Oculta la historia real y las relaciones de sujeción detrás de una máscara a-histórica de legitimación de la ilusión; contribuye a negar la existencia de conexiones y conflictos los cuales serían, si fueran reconocidos, incompatibles con la afirmación de la autonomía e integración del Estado. El real secreto oficial, sin embargo, es el secreto de la inexistencia del Estado” (Abrams, 2006: 123. Traducción mía).

Similar argumento plantean Diane Nelson (2006) y Hansen y Stepputat (2001), al plantear el mito del Estado como soberanía condensada, representación de la voluntad general, del orden y la estabilidad, pese a la real ausencia de estas aspiraciones en la vida real. El lenguaje de la “ley”, aunque distara de una justicia real, aparece como un aspecto relevante en la búsqueda de balances de poder entre los indígenas y los caciques y las fuerzas federales (como parte de la misma “ley”). Las negociaciones que encaraba el MULT con el Estado tenían que ver con la búsqueda de una instancia que pusiera un límite a la violencia, también un reconocimiento político y recursos que de alguna manera les diera poder y, a partir del mismo, pudieran poner un freno a las embestidas locales. Al igual que lo planteado por Rachel Sieder (2000) para el caso de los indígenas de Alta Verapaz en Guatemala durante la década de 1930, las apelaciones, contestaciones y usos de la “ley”, se convertían en una herramienta para balancear el poder entre los indígenas y los dominios que vivían (Sieder, 2000: 291). El papel de los brokers (donde podríamos situar a los maestros de la región, dirigentes de ambos proyectos en la región), como también argumenta Nuijten (2003), coadyuvaban a la condensación de esta representación del papel “fuerte” del Estado.

En síntesis, las búsquedas continuas de límites y arbitrajes dentro del propio conflicto nos muestran que el binomio de la representación del Estado como “represor” y “arbitro” no se presentan como categorías excluyentes sino que parten de la realidad y los imaginarios contruidos en un contexto de inseguridad como el que se vivía en la región. La manera en que los dirigentes condensaban estos imaginarios de fortaleza del Estado se visualizó más claramente en las transformaciones que sufrió el MULT en la década de los noventa. Los numerosos agravios traducidos en asesinatos, encarcelamientos y desplazamientos forzados de sus principales dirigentes tuvieron como principal efecto un mayor acercamiento a la política partidaria que implicó transformaciones de sus ideales iniciales de independencia de partidos políticos y a una mayor dependencia de recursos estatales y municipales y que trataré en los siguientes puntos.

Hacia una nueva territorialidad política en los noventa

Las apelaciones hacia el Estado para la garantía de seguridad y justicia se enfrentaba a una polarización cada vez mayor en la región. La situación de violencia y represión que vivían los triquis aglutinados en el MULT y las denuncias que lograban por medio de las movilizaciones y la solidaridad de numerosas organizaciones (como la que contaron para la elaboración de un Memorial de Agravios, publicado en la Universidad Autónoma de Chapingo) llevaron a que, en 1984, Amnistía Internacional presentara las situaciones de represión y violencia estatal que vivían los triquis del MULT. El documento presenta una lista de 37 indígenas triquis asesinados entre 1978 y 1981 (Amnistía Internacional: 1986:19). También de otros casos como los asesinatos a los miembros de la COCEI en el Istmo (22 entre 1974 y 1984) y también de los tsotsiles de los Altos de Chiapas (20 líderes habían sido asesinados desde la década de 1960) (Amnistía Internacional, 1986: 20). El informe aclara que los asesinos de estos indígenas fueron miembros de la sociedad civil y no parte de la fuerza pública. En la región triqui se acusaba a “pistoleros” contratados por caciques y terratenientes, quienes contaban con el apoyo de las autoridades municipales.⁶⁹ Esto se repetía para los otros casos documentados. También el informe manifestaba las irregularidades en las detenciones de los indígenas pertenecientes al MULT, muchas de ellas en base a declaraciones de presuntos testigos oculares y a las rápidas diligencias llevadas a cabo cuando la víctima se trataba de un integrante de la organización vinculada al PRI (Amnistía Internacional, 1986: 25).

Para 1985, el maestro Paulino Martínez Delia era, para López Bárcenas, el último militante activo desde los orígenes del MULT que aún vivía en la región. Los demás habían sido asesinados, estaban presos o en exilio por las amenazas y/u órdenes de aprehensión que pesaban sobre ellos. El maestro lo narró de la siguiente manera:

⁶⁹ Sobre el rol de los pistoleros dentro del PRI y para otros casos de Oaxaca y México ver Knight (2002); Smith (2009).

“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 a buscar la vida. Se va a Baja California, a Culiacán, al norte. La más se va a San Quintín y Ensenada. Estamos viendo si vamos al otro lado de la frontera, donde están otros compañeros con los compañeros gringos a recolectar lana para el trabajo del movimiento” (Entrevista a Paulino Martínez Delia de Federico Besserer, publicada en la revista Ojarasca en febrero de 2007).

En ese mismo año el maestro fue detenido, acusado de un homicidio en Juxtlahuaca a plena luz del día. Aunque nunca fue probada la acusación, lo interesante de este caso y quizás por lo que fue conocido, fue la manera en que Martínez Delia se manifestaba desde la cárcel denunciando haber sido objeto de torturas por parte de la policía, cuestión que fue corroborada por un informe médico que le realizaron y por las observaciones de Amnistía Internacional (López Bárcenas, 2009: 183; Amnistía Internacional, 1986). Su libertad se negoció en el Palacio de Gobierno con la presencia del gobernador, una representación del MULT y de la sección XXII del SNTE. “Las condiciones para dejarlo en libertad fueron que saliera un tiempo de Oaxaca y no volviera a la región triqui” (López Bárcenas, 2009:184). Descuidando esta advertencia y mientras recogía firmas en los barrios para solicitar una beneficiadora de café junto con su sobrino, ambos fueron asesinados en enero de 1990. Un asesinato más que, sin embargo, para López Bárcenas viró las propuestas originales del MULT, quedando el mismo dirigido por Heriberto Pazos, el ex miembro de la COCEI, que pronto sería acusado de malversación de fondos en las comunidades, fondos que recibía de sus vínculos con el gobierno.⁷⁰

Durante el gobierno de Heladio Ramírez (1986-1992), el gobierno de Oaxaca propuso la conformación de los que se llamó un “Consejo o Senado Triqui” para lo cual representantes de ambas organizaciones se organizarían para el desarrollo de sus comunidades y para esto el gobierno nombró a un funcionario externo que sería el encargado de las relaciones entre este senado y el gobierno. Las manipulaciones

⁷⁰ Heriberto Pazos, ex dirigente de la COCEI fue escalando políticamente hasta convertirse en funcionario público desde 1981, año de surgimiento del MULT, fungiendo en la década de 1990 como gerente de Monte de Piedad en Oaxaca. En el año 2000, y luego de ser agredido en una emboscada en la ciudad de Putla, recibió una pensión por sus labores de servidor público (Periódico Oficial del Gobierno del Estado. Citado por Bárcenas, 2009:207).

históricas por parte de los poderes políticos estatales, se hicieron aún más evidentes durante la década de los noventa. El presidente de dicho senado fue un joven triqui de 28 años, quien opinaba que “más de 600 muertos habían sido, hasta entonces, el resultado de estas lucha canivalescas, de donde los funcionarios de las distintas administraciones han sacado partido” (Extra, 23 de junio de 1987. Citado por López Bárcenas, 2009:200). En este senado, por el lado de MULT, participarían dos futuros líderes cuyos rumbos distintos tendrían grandes repercusiones en la región: Timoteo Ramírez, líder del movimiento por la autonomía en 2006, y Rufino Merino, diputado local por el Partido de Unidad Popular (PUP) durante el sexenio del último gobernador priista de Oaxaca, Ulises Ruiz (2004-2010).

Para López Bárcenas, este Senado Triqui había sido una forma de dominio político del gobierno hacia las decisiones de las organizaciones, más que un medio para frenar la violencia en la región mediante el diálogo, como se lo había propuesto. El maestro Paulino Martínez Delia lo había advertido a los miembros del MULT, denunciando las divisiones que el gobierno quería ocasionar a partir del soborno, mientras Heriberto Pazos planteaba que el MULT debía dejar de exigir sólo justicia para comenzar a preocuparse por la “lucha por el desarrollo de nuestras comunidades” (Revista Marcha, noviembre de 2003). Este viraje que planteaba Heriberto Pazos, ya como dirigente del MULT, llevó a que el grupo de triquis exiliados en la ciudad de México se alejaran de la organización y formaran una propia: Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas (MAIZ). Los dirigentes planteaban la “centralización” de la dirigencia del MULT y la poca consideración que se les estaba dando a los triquis en la ciudad de México que sentían que estaban “marginados y excluidos de la organización” (López Bárcenas, 2009:202).

Ya mencioné anteriormente la situación de los triquis exiliados que llegaban a vivir a la ciudad de México durante toda la década de los ochenta y que, a raíz de presiones políticas y movilizaciones, conseguían puestos para venta de artesanías y, en algunos casos, viviendas, llamadas multifamiliares o edificios en el centro histórico (como el de la calle López del Centro Histórico).⁷¹ Cuando organizaron

⁷¹ Se registran según el censo de 2005, 1620 habitantes que hablan triqui (mayores de cinco años) en la ciudad de México y el Estado de México. Los lugares donde habitan son edificios históricos en el centro como el de la

MAIZ en la ciudad de México, uno de sus militantes narró tiempo después por qué se habían “alejado” del MULT y por qué, al momento de alejarse, no pudieron establecer públicamente estos quiebres:

“Soy uno de los que salió. Me alejé poco a poco desde el '93 del MULT. Ya en '93, '94, los asesinatos mediante emboscadas eran visibles por parte del MULT, uno de ellos ocurrió contra cuatro compañeros de La Sabana, ellos cayeron muertos en esa emboscada, entre ellos Lucio, Alonso... Luego en 1995 igual contra compañeros de Guadalupe Tilapa [Tanto La Sabana como Guadalupe Tilapa eran de filiación priista]. Todo esto se hace porque buscan el control de la población, del dinero. Desde que me di cuenta que esa era su política de exterminio, me fui. Yo un día le dije al Timoteo, Enrique y yo, ‘¿Qué está pasando Timo, qué está pasando?’ y él nos dijo: ‘Yo igual no estoy de acuerdo pero si nos hacemos a un lado van a matar a mucha gente, pero si quieren le entramos de una vez, ahorita’. Eso nos dijo en '95, '96. El nunca estuvo de acuerdo con la política de exterminio, de matar en una emboscada a 5 o 6 cabrones. Eran de la Ubisort, pero ni él ni nosotros estábamos de acuerdo. No le dimos luz verde al compa Timo, porque iba a ser una masacre, y ahí está. Los doce compañeros que asesinaron en enero de este año, para controlar a la comunidad. Si no el MULTI hubiera surgido desde esas mismas fechas, pero no se quiso por eso” (Entrevista a Mario, junio de 2010. Inédita)

Este testimonio plantea cambios que se estaban dando a mediados de la década de 1990. En 1994, con recursos del Estado-PRI se formó en la región la Unidad de Bienestar Social de la Región Triqui (Ubisort). La Ubisort se formó el mismo año que en Chiapas se daba la rebelión armada del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y que México entraba al Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), configurando una nueva fase del proyecto neoliberal de la economía. También cuando el gobierno de Oaxaca comenzaba a pensar en respuestas para posibles rebeliones en el estado: las reformas multiculturales del estado de Oaxaca y un amplio reconocimiento del derecho a la autonomía indígena (Recondo, 2007; Martínez, 2004; Leal, 2006; Anaya, 2004). La formación de organizaciones como la Ubisort coincidió con estas búsquedas de mantenimiento de la gobernabilidad en el Estado en el sexenio de Diódoro Carrasco Altamirano (1992-1998). López Bárcenas

calle López, donde viven alrededor de cinco familias, el barrio la Merced, colonia Doctores, Delegación Iztapalapa. En todos estos espacios cuentan con viviendas otorgadas de planes gubernamentales. En el barrio de la Merced, por ejemplo, hay 48 viviendas donde viven familias de ocho integrantes por viviendas. Las mismas tienen uno o dos cuartos de dos por tres metros cuadrados. El espacio que ocupan las viviendas es de 1500 mts². La mayor parte de triquis que radican en la ciudad de México proviene de la parte triqui baja (San Juan Copala) y se dedica a la venta y reventa de artesanía tanto en la Alameda Central, la Merced, Villa de Guadalupe, calle López, entre otros. Los datos sobre los triquis de la Merced se extrajeron de Zuanilda Mendoza (2006: 42-60).

también planteó que la violencia vivida había, de alguna manera, descabezado a ambas organizaciones, razón por la cual la búsqueda de relaciones con el gobierno fue crucial para las dos (López Bárcenas, 2009: 211).

Sin embargo, el grupo priista no era homogéneo. Algunas comunidades, como Tierra Blanca y Carrizal, cuyo referente político era el triqui Martín Anacleto Ramírez Santiago, pertenecían a la Confederación Nacional Campesina (CNC).⁷² En 1990, estas comunidades continuaron cercanos al poder, pero con la misma línea de la CNC. Las comunidades priistas, como La Sabana, Guadalupe Tilapa y la parte alta de San Juan Copala, entre otras más pequeñas como Unión de los Ángeles, Yutazani y otras, lideraban la Ubisort. El 4 de octubre se conformó la organización como una manera de lograr representación y gestionar recursos ante las dependencias de gobierno (López Bárcenas, 2009: 212). Entre sus representantes se encontraba Roberto Díaz, líder de los acusados como paramilitares en el desplazamiento forzado de 2010.⁷³ Los recursos públicos pronto comenzaron a fluir entre las comunidades que se afiliaban a la Ubisort.

Sin embargo, al poco tiempo, la Ubisort se encontró con la negativa de ser atendidos por el gobernador, cuestión que llevó a una movilización y corte de ruta y a una emboscada, presuntamente a manos del MULT, donde murieron una mujer y su hijo de 16 años, y otra mujer quedó gravemente herida. Inmediatamente después de su conformación, la Ubisort iba perdiendo atención por parte del gobierno, cuestión que comparaban con la atención que recibía el MULT a través de su asesor Heriberto Pazos (López Bárcenas, 2009: 215). El gobierno fomentaba vínculos con las organizaciones, a la vez que buscaba generar pactos entre las mismas,⁷⁴ que eran rechazados por las comunidades por el desequilibrio de fuerzas

⁷² La Confederación Nacional Campesina es un órgano creado en 1938 por un decreto presidencial del General Lázaro Cárdenas. A fin de velar los intereses campesinos y continuar con la política agraria mediante la cooperación del gobierno, esta organización fue parte de la política corporativa de organizaciones sindicales y no sindicales del Estado-PRI.

⁷³ Roberto Díaz se fue de la región en 1996 ante las presiones políticas del MULT por la violencia que este dirigente ejercía.

⁷⁴ Uno fue el Pacto para el Desarrollo y Justicia de la Región Triqui en el año 1995. El segundo fue la Comisión Ciudadana para la Pacificación de la Triqui Baja donde se reunieron académicos y defensores de derechos humanos en una propuesta ante el gobierno por la escalada de violencia en la zona triqui, en 1996. Entre ellos se

ante un MULT cada vez más fortalecido por sus vínculos con el gobierno.⁷⁵ La violencia continuó escalando mediante emboscadas, como un vehículo nuevo en el ataque a las organizaciones contrarias.

Este es el segundo aspecto relevante del testimonio de Mario y que refiere a que fue en la década de los noventa cuando se quebraron códigos en los enfrentamientos.⁷⁶ Cuando comencé mi trabajo de campo en la región en 2008, una de las cuestiones más sentidas por la población era la manera en que el conflicto se había escapado de las propias lógicas de control. Si antes se asesinaba a aquel hombre con “deudas”, quien había asesinado y “debía”, configurando un “grupo homogéneo” en la previsibilidad de los ataques, ahora el conflicto tenía como blanco a “cualquiera”. Estas nuevas territorialidades en el conflicto, que mediante emboscadas en los caminos atacaban autos enteros, involucraba también el ataque de niños y mujeres.

77

encontraban numerosos investigadores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma “Benito Juárez” (IISUABJO) y junto con ellos, defensores de derechos humanos del Centro de Apoyo al Movimiento Popular de Oaxaca (CAMPO, AC), Asesoría Técnica a Comunidades Indígenas (Aseteco), Enlace Rural Regional (ERRAC, AC), Educación Alternativa (Educa), Centro Regional de Derechos Humanos de la Mixteca (CRDH) y la Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca (CMPIO). En una carta al gobernador Diódoro Carrasco Altamirano, los mismos manifestaban su preocupación sobre la violencia en la región y la muerte de inocentes, interpelando al mismo con la siguiente pregunta: “¿Quién si no usted es el más indicado, por su investidura recibida de lo oaxaqueños, para poner un alto efectivo a tanta sangre derramada, a tantos escarnios y zozobras de mujeres, niños y hombres? Usted tiene un equipo de personas capaces de impulsar con rectitud e imparcialidad la reconciliación de las facciones creadas en tiempo pretéritos de feroz racismo y ciego de autoritarismo en esa promisoriosa y culta entidad” (citado por López Bárcenas, 2009:235). La comisión se puso en marcha y se realizó un Encuentro por la Educación en la región triqui, que no tuvo mayores efectos porque la violencia continuó escalando.

⁷⁵ Según López Bárcenas el MULT había recibido una cantidad de dinero, solamente por el programa Oportunidades, de 17,731,889.50 \$MXN en el 2002, suma que superaba a las recibidas por otras organizaciones, incluyendo las oficiales (López Bárcenas, 2009:208).

⁷⁶ Para un detalle del número de emboscadas sucedidas en la década de 1990, ver Bárcenas, 2009: 247-257.

⁷⁷ Por ejemplo, en 1996, dos muertes que se dieron a dos hombres de Yosoyuxi fueron adjudicadas al MULT (Bárcenas, 2009: 224; La Jornada “Acusaciones mutuas de líderes triquis por la violencia regional”, 26 de agosto de 1996). El asesinato de Misael, hijo del líder de Yosoyuxi, Timoteo Ramírez, en el año 2005, también fue adjudicado al MULT. En agosto de 1996 fue denunciada por parte de la Ubisort la violación de 7 mujeres, cuyos diagnósticos médicos precisaron que se había tratado de violaciones tumultuarias (“Las mujeres triquis si fueron violadas: centro de salud”, La jornada, 16 de agosto de 1996), ante las declaraciones divergentes y porque las mujeres eran madres (lo que implicaba que los desgarros observados pudieran ser antiguos y no recientes y las continuas sospechas por parte de los funcionarios públicos, el caso nunca se esclareció. Ver Bárcenas, 2009: 226-231).

Como me comentó un hombre recientemente en las comunidades, el MULT y la Ubisort se habían declarado la “ley marcial” desde mediado de la década de 1990. La disputa para él era tomar el control de la agencia municipal de San Juan Copala y, por ende, no sólo el control político de la región, sino también sus recursos. Las fechas del comienzo de esta “ley marcial” fue el momento también de las reformas de descentralización municipal que veremos en un próximo punto. Pero también una crisis del sistema del corporativismo del Estado-PRI. La represión tomó otra dirección y la pérdida de negociación del Estado con los movimientos evidenciaba cambios en las lógicas políticas de contención de la protesta social ante la neoliberalización de la economía, la privatización de los ejidos y el aumento de las presiones sociales de los movimientos (Moksnes, 2004 y 2012; Gledhill, 2000; Knight, 2002). Mayores intervenciones militares y la denuncia de las organizaciones políticas sobre la presencia paramilitar en sus comunidades, como en los casos de la masacre de Acteal en Chiapas en 1997 y el desplazamiento forzado en Loxicha en Oaxaca en 1996, ponían en evidencia los cambios en las formas históricas de contención/represión de la protesta social.⁷⁸

En síntesis, una ruptura con los medios de negociación históricas del Estado-PRI y una continuidad en las lógicas de violencia discreta utilizada por el partido a través de grupo civiles armados.⁷⁹ A partir de esta década, se articularon los mecanismos de la represión, involucrando también represiones militares y de las fuerzas públicas de manera más visible como la militarización de amplias zonas en la lucha contra la

⁷⁸ La masacre de Acteal de 1997, donde 45 indígenas fueron asesinados, muchos de ellas mujeres, evidenció la presencia paramilitar en el Estado de Chiapas (Hernández Castillo, 2008; Castro Apreza, 2004). También en Oaxaca, el caso del desplazamiento forzado en Loxicha desde 1996 que se dio por las investidas policiales y militares en el pueblo que llevaron a más de 150 detenidos de la comunidad y al desplazamiento forzado de muchos de sus pobladores (Stephen, 1999: 828-829). Los familiares de los detenidos sostuvieron un plantón por cuatro años y medio en las puertas del Palacio de Gobierno de Oaxaca, sin respuesta alguna. Se habla en este caso también de la presencia de paramilitares, así como de la relación entre este conflicto y las exploraciones mineras que continuaron luego por parte de la empresa canadiense Kennecott (Victorio Cervantes, 2006: 443-444).

⁷⁹ Recientemente, Gilberto López y Rivas realizó un análisis sobre la presencia de grupos armados (pistoleros, halcones, Brigada Blanca) vinculados al Estado-PRI en represiones a movimientos y manifestaciones de izquierda, con los sucesos más recientes de organización de civiles armados que se plantean en el Manual de Guerra Irregular de la Secretaría de Defensa Nacional (SEDENA) publicado como documento interno en 1995. Allí se plantea que el uso “de la población civil” se justifica en el ataque al adversario (López y Rivas, 2013:22. También en Moksnes, 2004).

delincuencia organizada. En la región triqui, lo que se evidenció en esta década fue una ruptura en las lógicas de los ataques que involucraron cada vez más a hombres “inocentes”, mujeres, jóvenes y niños.

Reformas neoliberales y transformaciones políticas.

El momento en el que el MULT se vio más fortalecido en sus conexiones políticas fue cuando se conformó como Partido de Unidad Popular (PUP) inscripto como el primer partido político indígena en 2003 ante las elecciones del estado de 2004 y que, con victoria del PRI, asumió el gobernador Ulises Ruiz Ortiz. La decisión de formarse como partido político para la lucha por los espacios municipales, legislativos y ejecutivo no fue consultado a las bases. En su formación también se encontraban muchos ex funcionarios del gobierno de Diódoro Carrasco Altamirano y Flavio Sosa Villavicencio, como líder de Nueva Izquierda Oaxaqueña (NI-OAX) quien también había sido miembro del PRD y había apoyado al PAN para la presidencia en 2006 y quien finalmente negoció la Secretaría de Asuntos Indígenas en el gobierno de Ulises Ruiz Ortiz. Flavio Sosa fue considerado como un “líder camaleónico” (Revista proceso, 5 de noviembre de 2006. Citado en López Bárcenas, 2009: 209). Para López Bárcenas (2009: 210), el PUP se había conformado para restar votos a la coalición PRD-PAN-Convergencia que intentaba romper con la hegemonía priista en el estado. Esto se consolidó con la base electoral de la COCEI y de buena parte de la mixteca que logró el partido.⁸⁰

La formación del MULT como partido político, es un aspecto clave para comprender la manera en que el aumento presupuestario que recibieron las municipalidades y agencias en Oaxaca, a partir de lo que se denominó el proceso de descentralización de la administración pública en México, tuvieron efectos sustanciales a nivel local.

⁸⁰ Las elecciones de 2004 llevaron a la victoria de Ulises Ruiz Ortiz como gobernador por parte de la alianza “Nueva Fuerza Oaxaqueña” (PRI- Partido de los Trabajadores-PT y Partido Verde Ecologista de México-PVEM) por un 47.2% de votos, contra el 44.6% que obtuvo la coalición PRD-PAN-Convergencia. El PUP obtuvo un 4.1% con su candidato Héctor Sánchez , miembro fundador de la COCEI.

Como en otros países latinoamericanos, se implementaron reformas neoliberales del sector público, convirtiendo a las municipalidades en centros de disputa por el control de esos recursos. El municipio libre en México, aunque planteaba desde 1917 una autonomía política, siempre estuvo atado a las demás instancias en temas, sobre todo, presupuestarios y, en consecuencia, políticos.⁸¹ La importancia que adquiere el municipio en Oaxaca, radica en que en este estado existen 570 municipios, lo que representa el 23.37 por ciento del total de municipios en México. Esto le ha dado características singulares a la importancia del municipio en toda la historia colonial e independiente de esta entidad. Teniendo en cuenta que Oaxaca cuenta con un alto porcentaje de población indígena reunidos en los 16 grupos étnicos reconocidos en el estado y que el 75 por ciento del territorio se encuentra bajo los regímenes de propiedad comunal y ejidal, para Hernández Díaz y Martínez, el municipio en Oaxaca ha tenido un protagonismo político singular:⁸²

“lo mismo es el espacio que permite la reproducción de las instituciones y formas de organización social de las comunidades indígenas, que la instancia que utilizan los conquistadores y las élites gobernantes para el control de estos pueblos. Es el ámbito espacial de aplicación de la legislación que reconoce los derechos de los pueblos indios y es también la instancia desde donde se ha protagonizado la lucha por la democracia” (Hernández Díaz y Martínez, 2007:33).

Lo que se dio en Oaxaca, desde 1983, fue un proceso de descentralización administrativa que concluyó en 1999. Este proceso también se dio a la par de las reformas en materia indígena que comenzaron en 1995 y que concluyeron con la “Ley de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca” en 1998, a partir de la cual se reconocieron los “usos y costumbres” de los municipios indígenas para la elección de autoridades locales. La descentralización municipal implicó mayores recursos a los municipios y agencias municipales por el ramo 33 y

⁸¹ La figura del municipio libre en México data de la constitución de 1917. La misma regula la administración del Estado en todos sus ámbitos políticos gubernamentales: el federal, estatal y, como último eslabón, el municipio libre (refiriéndose a la autonomía municipal de los demás poderes). A su vez, los municipios se dividen en agencias y en agencias de policía que dependen del municipio. La autonomía de decisiones expresaba en el artículo 115, no fue tal por el centralismo en temas principalmente presupuestarios y, en consecuencia, en las decisiones políticas.

⁸² El Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) fundamenta su estadística para población indígena en la lengua. En este sentido, sólo contabiliza a la gente que tiene cinco años y más; en 2010, se reportó que 1,165,186 personas hablaban alguna de las 16 lenguas reconocidas. Algunos autores estiman que si se usan otros indicadores de identidad, más de la mitad de la población oaxaqueña es indígena (Recondo, 2007: 40).

28 de los egresos presupuestarios de la federación, sumado a otros planes de desarrollo municipal implementados durante el gobierno de Salinas de Gortari (presidente de la nación desde 1988 a 1994).⁸³

Desde ese momento, se aceleraron las partidas presupuestarias hacia los municipios del ramo 26 del presupuesto federal, llegando de un 25 a un 65 por ciento en 1996 (Hernández Díaz y Martínez, 2007:178). Esta situación llevó a un aumento de los conflictos locales por la participación en la administración de dichos recursos que se dieron principalmente entre las agencias y los municipios, encargados de distribuir los recursos a dichas agencias.⁸⁴ Lo que también agudizaba pugnas locales por el control de los municipios eran los fondos para el combate contra la pobreza, fondos provenientes del Banco Mundial, que se canalizaban directamente a los municipios y que, en muchos casos, se quedaban con el 50 por ciento del presupuesto para distribuir entre sus agencias sólo el otro 50 por ciento (Hernández Díaz y Martínez, 2007:181).

Las reformas multiculturales también formaban parte del paquete de reformas neoliberales de los Estados Latinoamericanos. En Oaxaca, esta reforma tuvo fuertes impactos en las dinámicas locales, en tanto, por primera vez, se legalizaban prácticas históricas de elección de autoridades municipales a partir de los llamados “usos y costumbres indígenas”. Aunque concuerdo con Recondo (2007) cuando plantea que estas reformas fueron simbólicas más que reales y entendiéndolo que el PRI se legitimaba a partir de la legalización de la manera histórica en que los indígenas habían elegido a los miembros de su partido, entiendo también a la luz de otras posturas que estas medidas generaron reacomodos en las dinámicas políticas del estado, pero a otros niveles. El reconocimiento de derechos indígenas que, por primera vez, se expresaban en una letra legal y el impacto que esto tuvo para las

⁸³ 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).

⁸⁴ Hernández Díaz y Martínez (2007: 179-184) plantean una serie de conflictos en todo el Estado de Oaxaca, por ejemplo entre Matatlán y Güilá; Zapotitlán del Río y San Mateo Yocunitindoo; entre otros.

movilizaciones indígenas en varios países latinoamericanos ha sido un tema por demás analizado (ver Sieder, 2002; Hale, 2004; Sierra, 2004; entre otros).

Las críticas que plantearon estas reformas como “multiculturalismo neoliberal”, en las que se asentaron buena parte de estos análisis, se correspondían con las demandas de los pueblos indígenas que alegaban que estas reformas estaban reconociendo parcialmente su autonomía y derechos políticos y sobre el territorio, amenazado, en muchos casos, por las propias reformas neoliberales de la economía y la fase extractivista de recursos naturales que comenzó a caracterizarla. Oaxaca no era la excepción: junto con el amplio reconocimiento a las autonomías indígenas, circunscriptas sólo en términos electorales, aumentaban los conflictos territoriales, la pobreza en zonas indígenas, a la vez que continuaban los dominios políticos históricos en sus regiones.⁸⁵

Por las similitudes del Estado de Oaxaca con Chiapas en términos del bajo índice de Desarrollo Humano y su alta riqueza natural sobre la que se asientan las comunidades indígenas, Chiapas se convierte en un referente analítico para Oaxaca en muchos sentidos.⁸⁶ Allí se dio el levantamiento armado del EZLN, exigiendo derechos a la libre determinación como pueblos, al ejercicio autonómico sobre sus territorios, a una nueva configuración de la relación del Estado con los pueblos indígenas. La relevancia que adquirió este movimiento, por los diálogos que comenzaron entre el movimiento y el gobierno federal en el pueblo chiapaneco de San Andrés Larraínzar, fue entre otras porque la “cuestión indígena” ganó una importancia sin precedentes dentro de la arena política nacional.⁸⁷

Lo que se vivía en esta década era, por un lado un reconocimiento constitucional del derecho indígena; por otro, un rechazo de la aplicación de los acuerdos firmados en

⁸⁵ Ver reporte de la Organización de las Naciones Unidas (Salazar Luzula, 2007); Leal, 2006; Martínez, 2004; Hernández Díaz, 2007; De Marinis, 2013.

⁸⁶ Oaxaca, Guerrero y Chiapas, los cuales concentran una amplia población indígena y la mayor biodiversidad del país son los tres estados con los índices más bajos de Desarrollo Humano. Están situados en el rango medio entre 0.69 y 0.75. PNUD (2006: 81).

⁸⁷ Los diálogos entre el EZLN y el Estado llevaron a la firma de los Acuerdos de San Andrés. El derecho a la autonomía manifestaba, a grandes rasgos, el reconocimiento como pueblos indígenas, el reconocimiento de sus territorios ancestrales y de sus sistemas normativos (Speed 2008: 49-52; Aubry 2002: 403-430).

San Andrés por parte del gobierno; también la creación de la Comisión Nacional de Derechos Humanos y una batería de reformas sobre el “accountability” del Estado. Todas estas reformas en materia de derechos se daba a la par de un aumento considerable de prácticas contra-insurgentes, tanto legales como ilegales.⁸⁸ Para varios autores, esto no venía a contradecir, sino a reforzar la idea de políticas de neoliberalización de la economía, de la mano de reconocimientos formales que poco o nulo efecto tenían sobre la situación que estaban atravesando amplios sectores de la población (ver Hale, 2004; Sieder, 2002).

Si bien para algunos autores las reformas legales no han sido más que una “letra muerta” (López Bárcenas, 2006: 72), por las ya conocidas ausencias de reformas institucionales para garantizar los derechos de los pueblos, un mirada diferente refiere a los efectos que el contexto de estas reformas ha tenido y la posibilidad que los movimientos encontraron de “poner en palabras” lo que hasta entonces estaba totalmente oculto en las agendas políticas de los países latinoamericanos.

Interesante en este punto es ver la manera en que, por ejemplo, en el caso de Oaxaca que aquí me ocupa, las reformas en materia de derecho indígena fueron para muchos, una respuesta anticipada por parte del gobierno a la posibilidad de levantamientos armados en el estado como había ocurrido en el estado de Chiapas. Para muchos autores, estas reformas no significaban la garantía del derecho a la autonomía sino, por el contrario, una política electoralista del PRI que ajustaba, mediante el reconocimiento de los “usos y costumbres”, la legitimidad necesaria para continuar perpetuándose en el poder. Pero esta hegemonía pronto sería contestada en Oaxaca, haciendo eco con otras que se daban a lo largo y ancho del país y que veremos en un próximo punto.

La Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) y la autonomía triqui

⁸⁸ Para 1995, el estado de Chiapas concentraba la tercera parte de la fuerza militar y fue para ese mismo año cuando se publicaron dos tomos del “manual de la guerra irregular” que legitimaban la presencia de fuerzas civiles armadas para la guerra “antisubversiva” (Moksnes, 2004; 2012).

La Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) surgió de un estallido social en la ciudad de Oaxaca en junio de 2006 a partir de la represión que vivieron los maestros en un plantón el 15 de mayo, plantones que realizaba anualmente la Sección XXII del sindicato de maestros en el estado de Oaxaca desde hacía 26 años. Alrededor de 70,000 maestros se encontraban en el plantón cuando el mismo fue brutalmente reprimido. A diferencia de los gobiernos predecesores, el gobernador priista Ulises Ruiz Ortiz mantuvo una postura menos negociadora y decidió desalojar el plantón utilizando la fuerza pública.

El 14 de junio a la madrugada alrededor de 2,000 policías comenzaron a disparar y lanzar gases lacrimógenos para desocupar el plantón. Dos días después de esta brutal represión, cerca de medio millón de personas se sumaron a los maestros en una manifestación masiva pidiendo la renuncia del gobernador. La solidaridad de un número considerable de organizaciones sociales, estudiantes, sindicatos y personas que por primera vez participaban políticamente, llevó a la formación de la APPO, cuyo medio de organización fue el plantón, la transmisión radiofónica y las barricadas como barrera ante las embestidas policiales. Se llamó de los “pueblos” ya que ante la participación de indígenas en la asamblea se consideró a Oaxaca constituido por numerosos “pueblos” (Gibler, 2009:144).

Muchos concuerdan en que la transformación de una lucha gremial del magisterio hacia un movimiento fue el resultado de la crisis del orden político vigente (Calderón, 2012; Gibler, 2009; Sotelo Marbán; 2008; entre otros). La APPO no buscó la toma del poder, sino la destitución del gobernador y el ejercicio del poder en Oaxaca por medio de asambleas (Salceda Olivares, 2011). En un contexto de movilizaciones a lo largo del país como la “Otra Campaña”,⁸⁹ el plantón por la denuncia de fraude electoral en las elecciones presidenciales de 2006,⁹⁰ la APPO

⁸⁹ La Otra Campaña fue una iniciativa encarada por el EZLN en 2005 a fin de aglutinar a diferentes organizaciones de izquierda en el país. Surgida de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, esta organización de organizaciones estableció numerosas reuniones con el EZLN. Para un análisis de estas reuniones ver Mora (2008). También Salceda Olivares (2011:308-317) para el caso de Oaxaca.

⁹⁰ El plantón fue una manifestación en el periodo post-eleccionario de 2006 que llevó a la derrota del PRD frente al PAN por un estrecho margen de 0.56% . El candidato presidencial por el PRD Andrés Manuel López Obrador, demandó fraude electoral y llamó a un plantón en la Avenida Reforma del Distrito Federal, donde se congregaron miles de personas para exigir el “voto por voto, casilla por casilla”. Esta manifestación duró desde

planteaba nuevas estrategias políticas, que también incluía la participación de las mujeres (Stephen, 2010). La autonomía adquiría otros sentidos a los dados por la reforma en materia indígena de mediados de 1990, presentándose más bien como un “vivir con dignidad” (Poole, 2009). La crisis de las ataduras de un PRI cada vez más debilitado en el histórico mecanismo de cooptación clientelar y el levantamiento de la APPO en 2006, con la respuesta altamente represiva del gobernador, dibujaban un panorama político donde el pacto clientelar perdía efectividad y se buscaba romper con los cerca de 80 años de hegemonía priista en el estado con la expresa solicitud de renuncia de Ulises Ruiz Ortiz del poder.⁹¹

Las repercusiones de las acciones de esta asamblea en la ciudad de Oaxaca, instalados en el plantón hasta fines de noviembre de ese mismo año, fueron directas en muchas regiones. Teniendo en cuenta el papel central que han tenido los maestros en las organizaciones indígenas en el estado y que vimos a lo largo de este capítulo, me interesa apuntar a los efectos que en la región triqui tuvo esta movilización.

En 2006 se desataba en San Juan Copala unos de los enfrentamientos más duros que se habían vivido en esa agencia municipal. Con una Ubisort cada vez más debilitada y con un MULT decidido a tomar la agencia “a costa de lo que sea”, como me comentaron años después, las muertes se sucedían con el asesinato de mujeres, niños, jóvenes y adultos. Tres voces diferentes son las que emergen de estos sucesos y de las reestructuraciones políticas en la región: una, proviene de los integrantes de la Ubisort que vivían en San Juan Copala; la otra de los integrantes del MULT que vivían allí y que comienzan a visualizar que los ataques del MULT se estaban saliendo de control. Ambos “bandos” en San Juan Copala se encontraban desamparados, tanto por las redes de protección gubernamentales de las que había gozado la Ubisort desde antaño, como las de un MULT decidido a todo. Aquí aparece una tercera voz de estos eventos, aquella que viene de la mano de los

el 30 de julio al 15 de septiembre de 2006. A partir de este movimiento denominado Movimiento Nacional por la Esperanza, se conformó un gobierno “legítimo” constituido por más de un millón de delegados. Para más detalles ver Salceda Olivares (2011: 40-49).

⁹¹ Para mayores referencias de los sucesos de la APPO durante el 2006 y su impacto a nivel local ver Calderón (2012); Salceda Olivares (2011); Stephen (2010); Poole (2005); entre otros.

habitantes de la comunidad de Yosoyuxi y de los integrantes del MULT-Independiente que en abril de 2006 se había anunciado desde la ciudad de México y que aglutinaba a varias comunidades de la región bajo el liderazgo de Timoteo Ramírez. El surgimiento del MULT-I, tuvo sus raíces en la organización MAIZ en la ciudad de México, conformada como vimos por los líderes exiliados de la región pertenecientes al MULT, que comenzaron a alejarse de esta organización desde la década de 1990. El tiempo de separación oficial de las comunidades con el MULT se dio mucho más tarde. Concuera con la APPO y la participación de esta organización allí, cuestión que reconfigurará el mapa político de los próximos años en la región. Veamos estas tres perspectivas.

En San Juan Copala había una sede de policía, pero para las personas que vivían allí los policías “no hacía nada”. Una mujer que por aquel entonces pertenecía a Ubisort narró lo acontecido en aquel año:

“Esto empezó desde 2006, pues que anteriormente de 2006 éramos partidistas. Nos hacían votar los funcionarios que nos coordinaban más que nada, nos decían para qué votar y a quiénes. Pero después de votar ya no se acordaban de nosotros, pues ya no sabían si existíamos o no. A pesar de que había policías estatales con nosotros en la población, mataban a nuestra gente, había muertos delante de la policía. [...] Y frente a tantas policías que estuvieron en la población, pues que matan a uno de nuestros compañeros en una emboscada dentro de la población, en una feria, habiendo tanta gente, tantas policías que matan a un chamaco, hirieron a dos chamacos más. Entonces, todo esto, pues fueron los compañeros, se enojaron y fueron y les dijeron a los policías de qué estaban haciendo, si estaban durmiendo o qué pasaba. Y los policías se pusieron su moño que no se les tenía que decir nada, porque eran policías, eran los que tenían poder. Entonces después de esto los policías se molestaron y se fueron” (Entrevista Luz, ciudad de Oaxaca, septiembre de 2010).

La Ubisort se encontraba debilitada en los nexos que históricamente había tenido de protección con el gobierno y, en extensión con las fuerzas públicas. Un acto seguido a estos hechos que narra Luz, fue el encarcelamiento de algunos hombres de la Ubisort a quienes los acusaron por tenencia de armas y siembra de drogas (Ver también López Bárcenas, 2009: 269). “Después de todo esto la gente decidió pues que era mucho mejor sin policías, sin nada, entonces ¿Para qué queremos policías si delante de la policía nos matan a nuestros compañeros y los policías no se les

puede decir nada? Entonces pues que se vayan todos. Fuera de la región triqui”. (Entrevista Luz, ciudad de Oaxaca, septiembre de 2010).

Diferentes son las narraciones de los habitantes de Yosoyuxi. Cuando uno recorre esta comunidad y conversa con la gente sobre estas fechas, el 2006 fue la movilización política de muchos jóvenes del pueblo. Recordarán las acciones de Timoteo junto con los jóvenes cuando les planteó que, ante la movilización que se estaba dando en Oaxaca, debían solidarizarse con los maestros, entre los cuales se encontraban los de la región. Jóvenes mujeres y hombres de alrededor de veinte años salieron de Yosoyuxi apoyados por Timoteo y se fueron al plantón, encontrando el espacio propicio para presentar su organización, independiente del MULT, y comenzar a ser parte de la movilización enterándose, entre otras cosas, que había algo llamado “autonomía indígena”.

El rechazo de muchas organizaciones al MULT-PUP a participar de la APPO por considerarla una organización con estrechos vínculos con el gobierno, llevó a que el MULTI ganara mucha simpatía entre las organizaciones de la APPO. Cuando narran sus participaciones aparecen impresiones acerca de la magnitud de los sucesos y de poder estar allí. Una joven me contó en varias oportunidades el crecimiento político que vivió por andar para todos lados y vivir en un plantón en la ciudad de Oaxaca. Para otro joven, quien se convirtió en el tesorero de la APPO, allí se enteraron todo sobre “la política”. “¡Nosotros no sabíamos nada y que nos ponen como tesoreros!”. Allí aprendieron cómo se organizaban las demás organizaciones y que la autonomía era un derecho que tenían como pueblos indígenas.

En síntesis, el MULT-I se consolidó como movimiento a partir del aprendizaje que estos jóvenes tuvieron en la APPO como escuela de acción política. Mientras tanto, y como narré anteriormente, en San Juan Copala estaban viviendo una situación incontrolable. Sin saber qué hacer, algunos pertenecientes al MULT salieron entre las balaceras a reunirse con Timoteo, por la simpatía que le tenían y porque no querían continuar con un MULT que había perdido todo control en sus ataques al pueblo. Un maestro de Copala lo narra así:

“Aquí sí que estaba difícil ese tiempo, cuando empezaron los balazos aquí en Copala, cuando taparon las carreteras. Una semana estuve yo tirado aquí, no me podía ni asomar afuera. No, porque si me asomaba y balazos y balazos. ¡Hijole! No. Aquí nomás estuve tirado solito. ‘Si llegan acá afuera no queda más: o él o yo’. Sea quien sea. Yo y otro señor que vive aquí pegado, era el repartidor de refresco que tenía su bodega aquí y el se metió cuando mataron a un señor trabajador de camino. [...] Y estábamos aquí los dos y le digo al maestro ‘Esperemos y quien entra y quien viene pues no queda más que defendernos’. Estuvimos una semana aquí adentro, teníamos que defendernos, no podíamos salir. Entonces gracias que salió una comisión de aquí a Yosoyuxi y entonces ya empezaron a conciliar. Timoteo dijo: ‘Espérense, no hagan nada porque va a ir mi gente’. ‘Nosotros le traemos nuestra gente’, le dijo el de la comisión. Porque éramos MULT. ‘Mi gente’ porque éramos del MULT, ¿No?. Cuando llegamos ahí a Yosoyuxi ya todos y dice Timoteo: ‘No sabía que estaban ustedes allá. Yo pensé que todos se fueron para Rastrojo [comunidad principal del MULT]. ¡Hijole! Si hubiésemos sabido luego le hubiésemos mandado la gente pero no sabíamos. Pero aquí ahora escojan. Este es el momento que ustedes pueden escoger. Si quieren ir para Rastrojo, váyanse. No vamos a disparar, ni vamos a hacer nada. Camina, váyanse pero ya no regresen. Era su plan de él. Ir a Rastrojo pero “Ya no regresen, olviden su casa. Váyanse.” (Entrevista Roberto, San Juan Copala, octubre de 2008).

Varias familias decidieron quedarse bajo la protección de un nuevo proyecto, el Municipio Autónomo en San Juan Copala que se conformó en 2007, deslindándose definitivamente del MULT. La alianza que establece Yosoyuxi, a través de Timoteo, con Guadalupe Tilapa, alejada del PRI (por el debilitamiento que la Ubisort atravesaba), y si bien fueron comunidades históricamente enfrentadas y de mucha importancia política en la región, fue una alianza clave para las decisiones en San Juan Copala. Esta alianza brindó protección en el momento de enfrentamientos en 2006, y logró alejar al MULT de este centro ceremonial y político. Alianzas políticas que también tenían relaciones de parentesco. La primer esposa de Timoteo, con quien tuvo su primer hijo varón, vivía en Guadalupe Tilapa. Misael, su hijo, había sido asesinado en 2005 a su regreso de Estados Unidos, como migrante y mientras visitaba a su madre. Este evento fue crucial para que Timoteo, apoyado por cerca de diez comunidades, decidieran definitivamente romper con el MULT, aun sabiendo que esta decisión le costaría más tarde la vida. Pero también la alianza se fortaleció por la muerte de otro niño de seis años, hijo de un líder de Ubisort en San Juan

Copala. Estas muertes causaron una gran conmoción y repudio hacia las acciones del MULT-PUP.⁹²

La declaración de autonomía del Municipio de San Juan Copala se dio en enero de 2007. Tal fue el impacto de la APPO en esta declaración que muchos medios posicionaron el movimiento por la autonomía triqui como parte de la APPO.⁹³ Más de diez comunidades realizaron alianzas con la propuesta del MULT-I, pensando la autonomía como una estrategia política que pondría fin a tantos años de violencia en la región. Fue una alianza para la paz, como planteé en trabajos anteriores (De Marinis, 2009; 2013) y también un nuevo reacomodo de fuerzas y límites en la región. Un dato interesante es que la bandera del MULT-I no apareció en San Juan Copala. La idea de la autonomía representaba algo más allá de las divisiones entre organizaciones, como lo plantea el siguiente testimonio:

“Entonces la idea de Timo era, ‘Si vamos a organizarnos, que mejor desaparezcan las organizaciones, ni Ubisort, ni MULT-I, ni nada, vamos a ser un solo elemento, que no hayan partidos ni organizaciones del PRI’. Pero a muchos priístas no les cayó bien, a muchos priístas que son del Ubisort, a muchos de ellos no les cayó bien su idea, ya quedaron con muchas dudas, y dijeron primero que sí, que estaba bien, que no había problema, con el fin de que se calmara Copala, entonces dijeron que sí. Entonces vamos a unirnos, vamos a estar de acuerdo, no hay ningún problema, dijeron”. (Entrevista Roberto, ciudad de Oaxaca, junio 2010).

Estas dudas fueron las que llevaron a que en 2009, con la presencia de un líder histórico del PRI se pusiera fin al Municipio Autónomo de San Juan Copala en una alianza inesperada entre el MULT, que mediante el PUP ganó la presidencia de Juxtlahuaca en 2008, y la antigua Ubisort. El resultado fue la instalación de un cerco en el pueblo en noviembre de 2009. El saldo de las embestidas, que duraron hasta octubre de 2010, fue el asesinato de más de treinta personas, asesinatos, violaciones sexuales y ataques continuos a las mujeres. Fue en este momento, en mayo de 2010, cuando comencé mi trabajo de campo para realizar esta tesis doctoral.

⁹² Este tema lo trabajé a partir de testimonios de la gente de San Juan Copala por aquellas épocas en mi tesis de maestría. Ver De Marinis, 2009: 106-110.

⁹³ Osorno, Diego “Crea la APPO municipio autónomo en San Juan Copala”, 4 de enero de 2007. Narco News Bulletin.

Reflexiones

La territorialidad estatal en la región triqui de Copala, es decir, las nuevas formas de asentamiento y concentración de la población que vino de la mano de una batería de instituciones públicas, como las escuelas, salas de salud, planes de vivienda, implicaron cambios en las dinámicas políticas y de violencia en la región. En este capítulo abordé los nuevos límites que se trazaron en el conflicto político a partir de dos cuestiones centrales. En primer lugar, un mayor contacto de los triquis con las dinámicas políticas “externas”, las lealtades partidarias del PRI y las movilizaciones de izquierda en Oaxaca y el país. Por otro lado, el nexo entre la seguridad, la militarización permanente de San Juan Copala, y las políticas de desarrollo se inscribió en una territorialidad política que traspasó las lógicas de parentesco y alianzas, generando organizaciones políticas armadas como paraguas de protección mayores.

Las organizaciones políticas se formaron desde un carácter endógeno en términos étnicos y esto descansa en tres dimensiones específicas en la región: las intervenciones estatales y las lealtades priistas que buscaban una “modernización” del sistema político y de justicia triqui; los conflictos con vecinos en cuestiones de límites territoriales y de despojos que vivían; y los requerimientos de seguridad para la defensa de la vida. Se dio una re-territorialización a partir de nuevos asentamientos físicos, pero también mentales, basados en nuevos sentidos políticos de la construcción de un “nosotros” y un “enemigo” interno. Si bien se hablaba de un “aislamiento” de este grupo indígena, los archivos nos muestran las continuas apelaciones a la justicia del Estado y a la ley, como una búsqueda de establecer un fin a la violencia. En estas apelaciones, que se hacen más fuerte con las movilizaciones de los setenta, se ponían en juego diferentes imaginarios de Estado: aquél Estado que reprimía la protesta social, mediante asesinatos selectivos y detenciones arbitrarias, y aquél garante de derechos al que se le exigía por justicia y cumplimiento de derechos.

A su vez, esta búsqueda de conexiones externas, de “protecciones” para los triquis, que se daba a la par de la presencia de maestros en la región y de instituciones públicas, se establecía en un contexto de crisis del sistema de cooptación y regulación partidaria que involucró una mayor violencia política de la mano de pistoleros priistas en regiones rurales, cuyos efectos en la región triqui fue un descabezamiento de la organización independiente MULT y un mayor acercamiento de la misma a la dinámica partidista. La re-territorialización fue física, en tanto se dio una mayor movilidad en forma de exilios en la región; y también política, porque este exilio provocó cambios en las dinámicas políticas con mayores ataduras con el “afuera” para la protección.

La pérdida de regulación y cooptación de la disidencia mediante recursos públicos que definió buena parte de la formación del Estado- PRI y su hegemonía en el poder, llevó a mayores niveles de represión y militarización a partir de la década de los noventa. Junto con la implementación de las políticas neoliberales se daba un reforzamiento de la fuerza del Estado mediante la militarización y las prácticas contrainsurgentes contra quienes se opusieran. Estos cambios implicaron movilidades en las organizaciones políticas disidentes y partidarias de la región a partir de la década de 2000, cuestión que evidenció la pérdida de la capacidad de auto-regulación de las propias dinámicas de violencia. El quiebre del “pacto clientelar” a partir de los noventa fue un punto sustancial de los cambios en las dinámicas del conflicto, mismos que implicaron un mayor involucramiento de niños, niñas y mujeres como víctimas.

La imposibilidad de establecer mecanismos propios de regulación en la región triqui y la búsqueda de límites desde el exterior, me lleva a preguntarme sobre los efectos de vivir en un estado de terror permanente tanto a nivel subjetivo como colectivo. Los quiebres de límites, de certezas, las imposibilidades de producción en un contexto de asedio permanente y la vulnerabilidad de las familias en la región, nos hablan de una autonomía personal y colectiva totalmente limitada. Vivir en un contexto de terror permanente implica que la agencia de los sujetos quede supeditada a manos de otros (Finnström, 2008; Malkii, 1995). Estas dependencias de poder y de género entre los triquis, las analizaré en los próximos capítulos, los

cuales abordarán la manera en que la inseguridad vivida en la región por tantos años llevó al fortalecimiento de redes de dependencia, de estructuras de poder patrilocales de protección, pero también supuso des y re-territorializaciones de relaciones de poder y de género y la búsqueda de límites mediante la construcción de alternativas de seguridad donde las mujeres triquis cumplieron un rol central.

Capítulo III “Despojo y des-territorialización en San Juan Copala: La búsqueda de límites en la liminalidad”

Introducción

El terror es un mecanismo de control social. Mediante los efectos de terror, la generación de inseguridad, de incertidumbre y de desconfianza, se fragmenta el tejido social y se generan mayores dependencias de poder y de género entre los sujetos. También, y como vimos en capítulos anteriores, se legitima y empodera el Estado como patriarcal y protector, así como tecnologías de seguridad locales basadas en un tipo específico de masculinidad.

En el caso de la dictadura Argentina, lo que acontecía en los campos de concentración se asemejaba a esta “zona gris” de la que habla Primo Levi en su experiencia del holocausto. Refleja el momento donde las líneas entre “nosotros” y “ellos”, “amigos”, “enemigos”, se confunden y se desploman convirtiendo el espacio en una zona de total ambigüedad (ver Auyero, 2007; Vezzetti, 2009). Michael Taussig (2003), en su trabajo en Colombia, también se encontró con una realidad que cuanto más cercana, resultaba más compleja, más caótica. Un ambiente de sospechas, de impunidad, donde no hay ley, donde no hay afuera, porque los límites entre el Estado y los paramilitares no son claros, no hay línea, son parte del Estado y opuestos a él. La justicia no se busca porque el sentido de la ley es peor que el propio crimen, porque ser testigo o ir a la ley con un problema pueden convertir a las personas en sospechosas por parte de la policía. Los valores se desploman y se instalan otros que no pueden definirse tan claramente. De esto me hablaron las personas durante el asedio en San Juan Copala. De la pérdida total de certezas, pero también de las búsquedas, de construir al “otro” de alguna manera, de ponerlo en un lugar diferenciado del “sí mismo”. Algo “no-humano”, “poseído por el mal”, “locos”, “piedras”.

Durante el asedio en San Juan Copala, en el mes de junio Roberto, un maestro jubilado que vivía allí, realizó una llamada telefónica a mi anterior casa en la ciudad de México y dejó un teléfono para ubicarlo. Ansiosa por saber sobre su estado y el de su familia, lo llamé. Se encontraba en Oaxaca, al igual que yo, así que decidimos vernos.

Me contó que tanto él como su esposa, su nieta de 5 años y su hija se encontraban bien. Como era un maestro jubilado, había logrado comprar una pequeña casa hacía mucho tiempo en un pueblo cerca de la ciudad de Oaxaca. Esto le había permitido salir de San Juan Copala y refugiarse en otro lado. “Yo colaboré”, me repetía a cada instante. Su casa fue utilizada por las fuerzas de soporte de otras comunidades. Desde allí defendían a los que estaban en San Juan Copala. Se fue cuando ya no era posible estar allí. Su esposa comenzó a tener recaídas por su diabetes. “Me enfermé por estar triste”, me contó en una visita que realicé en su casa.

En ese encuentro, Roberto insistía “Yo colaboré y resistí lo más que pude [...] ¿Cómo ve que la gente entraron a mi casa y saquearon todo?”. Él se enteró por un rumor que su casa había sido saqueada por sus mismos compañeros que continuaban resistiendo. En su narrativa, aparecían niñas que entraban a su casa llevándose todo: el televisor, una radio, ropa. También las agujeros por la cantidad de balas que había recibido su casa, hizo que se inundara toda. Él había escrito en sus numerosos cuadernos todo lo que ocurría en su pueblo desde la década de los ochenta. Me los había mostrado en alguna oportunidad. Cuadernos que cartografiaban la violencia, los muertos en el conflicto, los rumores, sus miedos y que ahora flotaban en el interior de su casa saqueada. Sentía una tristeza muy grande por las pérdidas, también por haber sido objeto de saqueos. Se preguntaba si había sido una represalia por haberse ido. Se respondía que él no había sido el único y, lo que es más, había colaborado más intensamente permitiendo que desde su casa se formara un frente de defensa de las familias.

Independientemente de la veracidad o no de los hechos, lo que me interesa aquí es ver cuáles son los efectos del terror en los individuos, pero también en el cuerpo social. Efectos que, como veremos en este capítulo, están diferenciados por género.

Roberto nos habla sobre algunos de estos: la incertidumbre sobre la vida, el miedo, el encierro, el no poder planificar, ni actuar, ya que la falta de comunicación impedía tener conocimiento sobre qué estaba pasando, cómo se estaban reacomodando las fuerzas, si el vecino seguía de tu lado o se había convertido en el “enemigo”, muchas veces porque también su resistencia llegaba a un límite. Él me comunicaba también la desconfianza que genera el terror. Desconfianza por no saber dónde está uno ubicado, si realmente merece o no merece ser “saqueado” por haberse ido, si su colaboración fue suficiente. Esto se expresa en sus preguntas hacia mí. Pretendía, en algún sentido, que yo pudiera establecer un valor de la “resistencia” y responder si había sido adecuada o no, si su salida del pueblo representaba una traición al grupo. Dudaba si el dolor soportado había sido suficiente, o si debería haberse quedado. Dudaba si el saqueo era algo “merecido”, o no.

El miedo produce el efecto del desconcierto, produce que las certezas sobre las que se asentaba el control sobre vida se desplomen de tal manera que uno no sepa dónde está pisando y, por tanto, no pueda ejercer ningún control sobre ella.

También invalidar la capacidad de resistencia de los sujetos, en tanto el terror se alimenta a sí mismo destruyendo el sentido (Taussig, 1987:128). La arbitrariedad de las líneas impuestas por los agresores no son visibles, uno no las puede ver hasta que las cruza y ya es demasiado tarde (Green, 1995: 67). Como plantea la autora,

“Gradualmente, me di cuenta que el poder del terror, su cuestión de naturalidad, es exactamente acerca de dudar sobre nuestra propia percepción de realidad. La rutinización del terror es lo que alimenta su poder. Tal rutinización permite a la gente a vivir un estado crónico de miedo detrás de una fachada de normalidad aun cuando este terror permea y fragmenta la fábrica social” (Green; 1995: 60. Traducción mía).

Como vimos a lo largo del capítulo anterior, las prácticas contrainsurgentes utilizan el terror como medio de generar fragmentación social por el desconcierto y la desconfianza, dejando a las personas en una duda sobre su propia percepción de realidad en una situación de inseguridad e incertidumbre (Green, 1999; Riaño

Alcalá, 2006). El escenario político cambiante tiene una correlación con las restricciones de las movi­lidades cotidianas y del control sobre la propia vida que analizaré en este capítulo. Como planteé en la introducción, el terror estableció “geografías del terror”(Oslender, 2008) que implicaron la demarcación de espacios no transitables y, con esto, una pérdida de control físico y mental de los sujetos (También Finnström, 2008; Thiranagama, 2011, Theidon, 2004).

Pero aún en estos contextos de pérdida total de certezas, de líneas arbitrarias, las personas buscaron reacomodarse, dieron explicaciones a lo vivido, lo que les permitió generar un tipo de certeza y protección a su vida. El momento que analizo en este capítulo es un momento de transición, de liminalidad (Turner, 1969). Este concepto nos habla de los quiebres que se dan a la estructura y la manera en que la marginalidad y la desposesión de las categorías identificantes de los sujetos, generan reacomodos y cambios. Los momentos liminales se han vivido históricamente en la región triqui. La gente recordaba diferentes sucesos: el comienzo de las emboscadas en la década de los noventa, los ataques del MULT hacia Copala en 2006. Puntos de ruptura que llevaron a la transformación de las tecnologías de seguridad: el reforzamiento de estructuras patrilocales para la defensa de la vida y/o la emergencia de liderazgos pacíficos. La seguridad masculina se reforzó mediante la construcción de liderazgos “guerreros” pero también se desplomó dando lugar a grietas y re-estructuraciones de poder y de género dentro del propio conflicto, como analizaré en los capítulos siguientes.

Este capítulo se construye en base a testimonios que manifiestan el terror y el miedo vividos por las y los copalteca/os que se desplazarían de San Juan Copala en diferentes momentos, a medida que la “resistencia” ya no era posible.⁹⁴ Los trabajos sobre el uso político del testimonio, no sólo para la denuncia sino también en la

⁹⁴ La recopilación de testimonios se realizó con la colaboración de Marisa Villareal, activista de derechos humanos, y las mujeres del plantón quienes colaboraron en la edición de un material audiovisual el cual finalizó Meztli Yoalli Aguilera. También se recopilaron de manera escrita en el libro “A solas contra el enemigo” publicado por David Cilia Olmos y el Municipio Autónomo de San Juan Copala en 2011. Estos testimonios fueron documentos clave para la presentación del caso, por parte de la Mesa de Verdad y Justicia para San Juan Copala –constituida por abogados, activistas de derechos humanos y dirigentes triquis- ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, entidad que siguió el caso otorgando medidas cautelares a las personas desplazadas y diferentes recomendación al estado de Oaxaca y al Estado mexicano. No todos los testimonios que se presentan aquí fueron publicados.

construcción de una memoria histórica, ha sido trabajado en numerosas experiencias (Stephen, 2011a y b; Jelin, 2002; Riaño Alcalá, 2006). Los testimonios de las mujeres y hombres triquis desplazados apuntaban a las significaciones sobre la pérdida de control sobre sus vidas, al hecho de vivir un estado de terror permanente, a la pérdida total de certezas, al no saber “si se va a vivir para mañana”, a la “resistencia” vinculada a soportar el dolor de los ataques, con no rendirse ante el terror impuesto y las embestidas a sus familias.

Si bien es amplia la literatura sobre la resistencia que enfatiza las acciones de los sujetos y colectivos para mitigar los efectos que el poder tiene en el cambio de sus estilos de vida, tal como plantea Scott (1985) y Abu-Lughod (1990), me interesa aquí plantear una pregunta sobre qué significa “resistir” en un contexto de violencia extrema como el que vivieron los copaltecos durante el 2010 ¿Qué sentido adquiere la resistencia en un contexto de desprotección e incertidumbre? ¿De qué manera la resistencia permite mitigar los efectos del poder, pero también exponerse a ataques y dolor? ¿Cómo se vincula esta resistencia con el padecimiento del dolor?

Este capítulo comienza con el cerco impuesto en el pueblo y el asedio constante que vivieron, el cual quebró con los niveles de violencia “tolerados” en la historia de la región. Me interesa analizar en un siguiente punto el terror, la palabra y los silencios de las personas víctimas de violencia en San Juan Copala, intentando comprender por qué los ataques se dirigieron a las mujeres y a los niños. ¿Qué rol estaban ejerciendo las mujeres en la “resistencia” en el pueblo y políticamente en la organización del plantón en la ciudad de Oaxaca?

En segundo lugar, analizaré que aún en el desconcierto y la desconfianza que instala el terror y la inseguridad, se trazaron límites entre lo humano y lo deshumanizante. Rupturas actuales del ataque, pero también históricas de los valores que impuso la violencia en la región. ¿Cómo se significaron los ataques y los atacantes? ¿De qué manera estas significaciones ayudaron a trazar límites entre “lo permitido” o naturalizado en el conflicto de lo que no lo es? ¿Cómo se pueden vincular estas líneas trazadas con la construcción de valores de vida y seguridad dentro del propio conflicto?

Por último, analizaré la manera en que los testimonios de las mujeres apuntaron a los males que no acaban con el desplazamiento en sí, sino que continúan en el futuro. La pérdida de certezas sobre la vida en el estado de terror, continúa por el espíritu de las cosas y por el daño futuro que puede realizarse a través de las mismas.

Paramilitares y “ausencia de Estado”: Manifestaciones de la violencia política

Edgar, un niño de 8 años, fue asesinado el 30 de noviembre de 2009 mientras caminaba por la calle principal del pueblo.

Susana vio todo mientras caminaba delante de él. Me contó que había tenido un sueño la noche anterior. Soñó que no podía caminar y que tenía mucho miedo. Tenía que caminar hacia su casa, pero no podía. Una fuerza extraña no lo permitía. Sentía sus piernas como piedras. En la desesperación, se despertó. Era un día tranquilo pese que días antes habían asesinado a un joven de 26 años, llamado “Chule”. Según Susana, el homicidio lo provocó un hombre pagado por Roberto Díaz, reconocido posteriormente como líder paramilitar. Susana sintió que la atmósfera estaba tensa. Ese día, el 30 de noviembre, mientras salía en búsqueda de maíz para sus tortillas, vio un grupo de hombres al final de la calle principal del pueblo. Entre ellos, se encontraban los líderes por la autonomía. En ese momento, comenzó a escuchar disparos que venían desde los montes. Quiso correr, pero al igual que en su sueño, sentía que no podía. Cuando llegó a la esquina de su casa, miró hacia atrás y vio a Edgar tirado en la calle en un charco de sangre. No pudo hacer nada. En ese momento vio a otro niño en la esquina. “¡Es que los chamacos escuchan balazos y ahí salen! ¡Son bien chismosos! ¡Es como un juego para ellos!”, me comentó. Jaló al niño y se refugió en su casa. Cuando ya no se escucharon más disparos, vio a Luciano- un hombre que tiempo después sería asesinado- con el niño en sus brazos. Edgar estaba muriendo. Una mujer le dio al niño un huevo “criollo” (es lo que se otorga en esos casos para traer a alguien de la muerte mientras agoniza), pero ya era tarde. Algunas horas pasaron cuando pudieron

llevarlo al hospital y Edgar murió antes de llegar. Susana estaba convencida que ese disparo era para ella, “dispararon porque yo llevaba huipil. Se ve a lo lejos, pero le dieron al niño. Si lloré mucho por ese chamaco, ¡Tan bonito que es!”.

El papá del niño estuvo en el plantón de desplazada/os en la ciudad de Oaxaca por un tiempo.⁹⁵ Cuando lo encontré estaba con Martina, su esposa, y una niña de 4 años. Tenía otra hija de 12 años pero no la había podido sacar del internado de monjas cuando salieron ante amenazas de muerte. “Nos corrieron y tuvimos que salir con lo puesto. Sólo trajimos a esta chamaca. No pudimos avisarle a la más grande. Quedó con las monjas”. Se notaban ambos preocupados por su hija. “Cuando llegue el fin de semana y salga del internado, va a ir para la casa y nosotros no estamos más”. Edgar era su único hijo varón. Algo desconcertado, me preguntaba por qué habían hecho eso, qué había hecho Edgar, qué podía hacer un niño de 8 años.

El asesinato del niño representó una muerte más dentro de la ruptura de códigos en el conflicto que se venía dando en la región desde hacía muchos años. El año donde estas cifras se acrecentaron fue en 2005.⁹⁶ A Edgar lo asesinaron en los días donde una comitiva del frente de defensa de San Salvador Atenco se haría presente en el pueblo para dialogar acerca de cuestiones de seguridad y de lucha en defensa de los derechos. No pudieron entrar. Los líderes de la Ubisort bloquearon la única carretera de acceso al pueblo. Manifestaron a la prensa: “¿Qué tienen que ver Atenco y la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) en San Juan Copala? Son extraños. Nosotros, los triquis, nos conocemos en cultura y tradiciones. Todos los demás son bichos raros” (Vélez Ascencio, La Jornada, 30 de noviembre de 2009: 29).

⁹⁵ Plantearé más adelante la lucha política que encararon las mujeres en el plantón instalado frente al palacio de gobierno de la ciudad de Oaxaca desde agosto de 2010.

⁹⁶ Según el conteo en archivos periodísticos del periodo comprendido entre agosto de 2005 y noviembre de 2009, se registraron en la región de San Juan Copala 30 muertos, de los cuales nueve son niños y jóvenes menores de 20 años, entre ellos una niña de nueve. Se denunciaron, sin respuesta hasta el momento, el secuestro de dos niñas. De los 30 muertos, cinco son mujeres mayores de 20 años.

Desde el momento del asesinato del niño y de Chule, así como el intento de organizar un evento con el Frente de Defensa de la Tierra de San Salvador Atenco, las familias de San Juan Copala ya no pudieron salir del pueblo. Unos troncos en la única ruta, custodiada por hombres armados, prohibían el acceso y la salida. Durante el cerco, que duró algo más de 9 meses, los ataques a los pobladores fueron constantes y hubo una lucha por el poder político, especialmente, por la sede de la agencia municipal de San Juan Copala. Durante los primeros meses hasta febrero, las autoridades del proyecto autonómico estuvieron “atrincheradas” en el edificio de la agencia. En febrero de 2010, la Ubisort logró entrar al inmueble, y fue retomado por las autoridades autónomas en marzo y hasta julio de 2010.

Lo desconcertante, para muchos, era que los atacantes eran conocidos por todos. “No es gente que viene de lejos. No, son los mismos que están ahí. Casi se podría decir que son los vecinos, los familiares” (Victoria, ciudad de Oaxaca, noviembre de 2010). Los ataques fueron perpetrados principalmente por integrantes de la Ubisort que, en 2007, habían apoyado el proyecto de autonomía ante la ausencia de líderes históricos y por su pérdida de vínculos con el gobierno. Desde 2008, cuando finalizaba mi trabajo de campo de maestría, se hacía presente en San Juan Copala Roberto, líder priista que había migrado a los Estados Unidos por tres años. Martina, una mujer desplazada de 35 años, me comentó cómo fue que este líder logró reestablecer antiguas lealtades con la gente de su pueblo:

“Roberto fue cuando ganó las personas que están con él fue que... primero hizo por las despensas y después ya fue a pedir viviendas. Llevó una vivienda para ellos. Así, poco a poco fue ganando a las personas pero solamente con esas cosas, a través de la despensa, a través de las viviendas. No fue porque quisieran estar con él. Nomás por esas cosas. Eso fue lo que hizo para separar a las personas del pueblo. ‘Aquí están las despensas de ustedes, si quieren estar conmigo aquí vamos a hacer nuestro equipo. Ya no con los autónomos porque ellos no les dan nada. Aquí con nosotros vamos a conseguir pollitos, que vamos a montar para cocina’. Poco a poco que nos iba a mandar. Él nos quiere comprar nomás, pero las personas por necesidad que fueron cayendo con él. Tenían miedo que las cosas que les regalaba, tenían miedo que se las quitaran. Por eso se quedaron con él. No es porque quieren estar con él, sino por miedo. Como él lo está comprando. Los que no quieren, no quieren su despensa, es porque no quiere que él sea su líder”. (Entrevista Martina, Ciudad de Oaxaca, diciembre de 2010)

Si bien las prácticas clientelares de ciertos líderes con vínculos partidistas, así como del MULT, son ejercicios de poder frecuentes, como vimos en el capítulo II, lo que distingue este cerco de las prácticas históricas fueron los niveles de violencia registrados a partir de esa fecha, cuestión no prevista por los propios líderes de la autonomía y por las familias del pueblo. Según Luz, representante de las familias desplazadas en la ciudad de Oaxaca, este líder recibió financiamiento del gobierno. “El presidente de Juxtlahuaca les mandaba radios, les mandaba armas, les mandaba todo lo que ellos necesitaban para poder atacar a nuestro municipio autónomo” (Entrevista Luz, ciudad de Oaxaca, septiembre de 2010).

El grupo atacante reconocido desde el primer momento fue la Ubisort. Mientras el MULT aparecía ausente en los primeros testimonios, la alianza que se habría realizado entre la Ubisort y el MULT saltó a la vista poco tiempo después. Una alianza inesperada para los dirigentes del proyecto de autonomía por la histórica enemistad de ambos grupos, no obstante las conexiones entre el MULT y el gobierno priista de Ulises Ruiz en la represión en la APPO habían sido denunciadas en su momento.⁹⁷ En una nota periodística de Televisa, realizada en mayo de 2011,⁹⁸ se observó cómo retornaban las familias del MULT a San Juan Copala, aquellas que en 2006 habían “salido” del pueblo por no querer pertenecer al MULT-I.⁹⁹ Una foto que recorrió las redes sociales de Internet en 2013 también mostró estas alianzas donde asumían las nuevas autoridades en San Juan Copala. La asunción de dichas autoridades en esta agencia municipal, se dio con una gran bandera del MULT de fondo, aunque nunca manifestó públicamente su presencia en el pueblo.

Uno de los puntos centrales a partir de los cuales se podrían realizar comparaciones entre lo ocurrido en Acteal en 1997 y lo de San Juan Copala en 2010, salvando las

⁹⁷ El periodista John Gibler relata la utilización del MULT en la represión a militantes de la APPO. No sólo a los participantes por parte del MULT-I sino también en la represión en la capital del Estado, donde se acusa a Faustino Alvarado Martínez, miembro del MULT, del asesinato de José Jiménez Colmenares (Gibler, 2009:226. Ver también Osorno, 2007:97).

⁹⁸ Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=TiF4VXppx8s>. Último acceso abril de 2013.

⁹⁹ El MULT no se denunció este caso como de desplazamiento forzado. En declaraciones del MULTI las familias tuvieron la “opción” de quedarse si participaban en el proyecto de autonomía que se estaba proponiendo en el pueblo.

distancias, fue que en ambos casos la situación de impunidad con la que estos grupos actuaron fue total, sumado a las declaraciones oficiales sobre la presencia de un conflicto “intra e inter étnico”. Castro Apresa plantea que la violencia de Acteal, por más que se monte sobre conflictos territoriales y religiosos de las comunidades, es violencia de Estado.

“La violencia es estatal porque el transfondo común a ella es tanto la ausencia de autoridad, la violación de derechos humanos y la ausencia de justicia cuanto a pérdida de hegemonía política del PRI—más allá de si se trata de conflictos inter o intra-comunitarios y de las religiones que los grupos en confrontación profesen— y, por lo tanto, los intentos de este partido por mantener su dominio en todos los niveles posibles recurriendo para ello a cualquier medio coactivo y/o de consenso” (Castro Apresa, 2004: 324).

El 7 de junio de 2010 partió una caravana con 360 personas al pueblo de San Juan Copala. El fin era romper el cerco paramilitar y llevar víveres y medicinas para las personas cercadas en el pueblo. Entre ellos, venían diputados del Partido Democrático Revolucionario (PRD), integrantes de diversas organizaciones de derechos humanos y sociales, así como representantes de medios de comunicación.¹⁰⁰ Este no fue el primer intento de ingresar a San Juan Copala. La primer caravana de cerca de 50 integrantes de organizaciones sociales y de medios de comunicación, que se había realizado el 27 de abril, fue emboscada por un grupo armado en la entrada del pueblo. El saldo del ataque fue el asesinato de dos integrantes de estas organizaciones: Beatriz Cariño, de la organización CACTUS (Centro de Apoyo Comunitario Trabajando Unidos) y Jiry Jaakola, de origen finlandés quien trabajaba en una ONG de Oaxaca. Varios integrantes fueron heridos con armas de fuego en el intento de escapar de la emboscada.

La segunda caravana fue organizada con mucho tiempo de antelación. Muchos medios de comunicación estaban pendientes de la misma, así como también fueron avisadas las autoridades del estado de Oaxaca. En Juxtlahuaca, cabecera municipal de la cual depende administrativamente San Juan Copala, junto con otras

¹⁰⁰ El Universal “*Caravana de paz parte a San Juan Copala*”, 7 de junio de 2010. Disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/notas/686066.html>. Último acceso 14 de Noviembre de 2011.

comunidades de la región triqui, la segunda caravana se topó con un cerco militar y de fuerzas policiales que les advirtieron que en San Juan Copala hay gente armada y que sus vidas podrían correr riesgos. La caravana decidió regresar. Las explicaciones sobre lo que acontecía en la región triqui versaban sobre una suerte de “ausencia de Estado” y de limitaciones del mismo para proteger a los ciudadanos que se dirigían en la caravana. Se sumaban declaraciones como las dadas por algunos medios periodísticos que plantearon un “vacío de poder” en San Juan Copala.¹⁰¹ En una entrevista que la Revista Proceso realizó con la por entonces Procuradora de Justicia del estado de Oaxaca, María Luz Candelaria Chiñaz, ésta manifestó: “Ahí hay gente renuente, necia con sus usos y costumbres, belicosa y beligerante”.¹⁰²

En resumen, las declaraciones del gobierno estatal manifestaban su “imposibilidad” de acción en una guerra “intra-étnica” por el control territorial que llevaba más de cuarenta años en la región. En otras declaraciones oficiales, la negación de las muertes y la violencia, se sumaba a las múltiples contradicciones que versaban en las mismas.¹⁰³ Al igual que las versiones oficiales sobre la masacre de Acteal en Chiapas en 1997, se construyó un discurso sobre la génesis “cultural” de la violencia y con ello la irresponsabilidad en los hechos y en la garantía de derechos (Olivera, 2008; Castro Apreza, 2004).

La violencia tiene su efecto central, como vimos, en el desplome de las categorías que dan certeza y sentido a los sujetos en su vida diaria y, por ende, en la percepción de riesgo y seguridad. El “amigo”, “pariente”, “vecino” puede dejar de serlo de un momento a otro. El espacio se delimita a partir de una serie de líneas

¹⁰¹ La Jornada “Copala: Violencia y vacío de poder”, 10 de junio de 2010. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2010/06/10/index.php?section=opinion&article=002a1edi>. Último acceso junio de 2013.

¹⁰² Revista Proceso “Ulises Ruiz se desentiende de caravana que viaja a Copala”, 7 de junio de 2011. Disponible en <http://hemeroteca.proceso.com.mx/?p=104749>. Último acceso junio de 2013. Galo Samario, Agustín (2010) “En Copala, ni muertos ni paramilitares: Ulises Ruiz”, La jornada, 26 de septiembre. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2010/09/26/index.php?section=politica&article=020n1pol>. Último acceso junio de 2013.

¹⁰³ La Jornada (2010) “La paz en la región triqui depende de los indígenas, no de nosotros”, 24 de Agosto. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2010/08/24/politica/013n1pol>. Último acceso junio de 2013.

arbitrarias donde atravesarlas podría significar la muerte (Green, 1995; Oslender, 2008). ¿Cómo verlas? Así como en medio del asedio, los sujetos no tuvieron manera de definir las claramente y todo se volvió ambiguo y confuso, como una zona gris, así visualizo el ejercicio estatal en la zona: donde lo legal, lo ilegal, lo que es Estado, de lo que no lo es, se presentan difusos analíticamente y en la práctica, con líneas arbitrarias delimitadas principalmente por la ausencia de ley y por la impunidad con la operaron los atacantes. La presencia de pistoleros del PRI en la década de 1970, así como el descabezamiento del MULT y su conformación como partido político de 2003 con conexiones con el PRI, nos hablan más que de una novedad, de una continuidad histórica en el ejercicio de la violencia política en la región triqui, pero también en el resto de Oaxaca y México, como vimos en el anterior capítulo. Como plantea Taussig (2003), la complejidad radica principalmente en que los paramilitares son parte del Estado y están fuera de él.

Recuerdo esos momentos de desesperación de las personas que iba encontrando antes de la instalación del plantón en agosto de 2010, así como las declaraciones oficiales que leía en los periódicos a diario, las reuniones de organización de la segunda caravana, el desplome total de mi capacidad de dar una respuesta a lo que estaba pasando, los rumores sobre otro “Acteal” que comenzaban a circular en los espacios de activismo, los reportes desde San Juan Copala de algunos periodistas que entraban por los montes en plena balacera, la declaración del por aquel entonces gobernador del estado el cual planteaba, tras el asesinato de Beatriz Cariño y Jiry Jaakola, que había que rastrear qué hacían los extranjeros en Oaxaca.¹⁰⁴ Un estado de guerra, donde parecía que ningún tipo de legalidad, de justicia, de esclarecimiento fueran posibles. La manifestación de un “estado de excepción” histórica en la zona triqui, “excepción” al decir de Agamben (2007), como una zona ambigua e incierta donde los procedimientos en nombre de “la ley”, como la prohibición del ingreso con alimentos y medicamentos de la segunda caravana, eran totalmente extra y anti-jurídicos. Un “estado de excepción” no declarado, que en la región se habría convertido en regla.

¹⁰⁴ Algunas menciones sobre el trabajo de campo y los activistas de derechos humanos en Oaxaca, sobre las dificultades de su labor y los requerimientos de visa especiales para los extranjeros, así como las amenazas recibidas, se encuentran en Stephen (1999: 831).

La pérdida de la capacidad de “resistencia” y de control sobre sus vidas

“Había balazos por todos los lados, tiraban balas por las ventanas, por la puerta, la casa estaba rodeada, por la derecha, por la izquierda. No había nada de tortillas, de alimentos, no podíamos comer nada. Cada vez que salía el humo porque íbamos a poner tortillas, había balazos y ya no podíamos poner tortilla”. (Entrevista Teresa, comunidad de Yosoyuxi, febrero de 2011).

Como plantea Finnström (2008) en su trabajo sobre la violencia y los entornos violentos de Uganda, uno de los efectos principales de vivir en asedio permanente, no es sólo una pérdida material evidente, sino también una ruptura con las dimensiones principales de la construcción de certezas sobre la vida. Al decir del autor, “Ejercitan poco o ningún control sobre su entorno, o incluso sobre sus vidas. Su agencia es experimentada como estando en manos de otros” (2008:133. Traducción mía).

Aun cuando en la región triqui, el ejercicio de poder histórico llevó a que la autonomía individual y colectiva quede supeditada a dependencias de poder externas, por el estado de excepción permanente que vivieron los triquis y que fue analizado para muchas otras experiencias, en este punto me interesa analizar las narrativas sobre el terror vivido como rupturas de la violencia histórica. ¿Cuáles eran las continuidades y cuáles eran las rupturas a esa excepcionalidad y a esas dependencias de poder y seguridad que se construyeron con los años? ¿Cuáles fueron los significados de la “resistencia” de la que hablaban los sujetos, del terror vivido y cómo se vivió el desconcierto de los meses en los cuales lentamente iban saliendo de su pueblo? Como una continuidad de situaciones de violencia anteriores, también con sus rupturas, me interesa aquí analizar los efectos del terror entre las personas desplazadas en 2010.

Durante los comienzos del cerco en San Juan Copala, estando en la ciudad de México, recibí algunos llamados telefónicos. Las jóvenes, con quienes había trabajado en la radio comunitaria, me llamaron en enero de 2010. Me decían que la situación estaba incontrolable, que balaceaban día y noche, que estaban avisando

por los altavoces de la agencia que violarían a las mujeres que salieran de sus casas, que tenían miedo, que hiciera algo. Comunicué esta situación a personas claves que conocen la región. Parecía que era muy poco lo que se podía hacer. Desde ese momento, se estaba desatando una violencia aparentemente incontrolable que nadie externo podía frenar y que ni siquiera las mismas familias del pueblo pudieron evitar.

El caso triqui se convertía en esa época en un caso por demás emblemático de violencia que involucraba a una población indígena. Sin embargo, la situación de violencia generalizada en el país posicionaba este caso como un caso más dentro del contexto de impunidad reinante. Mientras los discursos oficiales se volcaban hacia una mayor militarización de México en la guerra contra el narcotráfico, la ola de violencia que se daba por el enfrentamiento de cárteles y que generaba homicidios y desplazamientos forzados, también se sumaba a los despojos por parte de proyectos extractivos que se estaban dando en Oaxaca como en otros estados de la república.¹⁰⁵ En la región triqui se habló en algún momento de los yacimientos de Uranio.¹⁰⁶ Aún no siendo clara hasta el momento esa aseveración por parte de Andrés Barreda, investigador de la UNAM, en otros casos la relación entre la violencia y los proyectos extractivos fue más clara.¹⁰⁷ Finalmente, como

¹⁰⁵ El “Proyecto Platino”, parte del Plan de Desarrollo de Oaxaca 2011-2016, propone 13 proyectos de desarrollo de alto impacto, incluyendo las presas hidroeléctricas Paso Ancho, Paso de la Reina, las carreteras Mitla-Tehuantepec, Barranca larga-Ventanilla, entre otras. Estos proyectos se planearon sin consulta a las comunidades afectadas. En otros proyectos ya existentes, tales como las granjas de energía eólica, administradas por compañías españolas en Tehuantepec, y los proyectos mineros de Capulalpan, la ausencia de consulta o las irregularidades en los contratos han ocasionado movilizaciones y protestas por las comunidades afectadas (véanse Aquino Centeno, 2010; Castro Rodríguez, 2011). La respuesta organizada por parte de la población ante los despojos y la ausencia de consulta previa que sugiere el Convenio 169 de la OIT, tuvieron respuestas violentas en muchos casos. Ver López Bárcenas (2012) “Minería Sangrienta” La jornada, 4 de febrero de 2012. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2012/02/04/politica/018a1pol> Último acceso, abril de 2013.

¹⁰⁶ Andrés Barreda (2010) “Avaricia minera: transfondo en San Juan Copala”. Revista Ojarasca, La Jornada. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2010/10/09/oja162-copala.html>. Último acceso abril de 2013.

¹⁰⁷ Las muertes violentas en México por el crimen organizado aumentaron considerablemente en los últimos años llegando a más de 52 mil muertes entre 2006 y 2011, según cifras oficiales. La tasa de homicidios en México fue, en 1999, de 15.2 por 100 mil habitantes, superior en un 50% al promedio mundial que es de 10.7 (Azaola, 2009:39). Se suma a la situación de homicidios una tasa elevada de impunidad en el sistema de justicia, desapariciones forzadas y un aumento considerable de feminicidios. Según el Reporte del Observatorio Ciudadano Nacional de Feminicidio en México presentado en Julio de 2012 ante las oficinas de la CEDAW, se estima que la muerte violenta de mujeres en México va de un rango de 1,000 a 1,800 por año entre 1985 y 2009, llegando a un total de 34, 176 muertes durante ese periodo. El incremento fue de un 68% en algunos estados como Durango, Baja California y Chiapas y de un 300% en Chihuahua. Disponible en

plantean varios autores, las políticas de seguridad más que centrarse en el desarrollo, implican una mayor militarización y paramilitarización en muchas regiones por el interés de recursos vitales (McNeish, 2010; Buur, Jensen y Stepputat, 2007).

Los testimonios que relatan el terror vivido en San Juan Copala manifestaban que diariamente había balazos desde los montes y desde el batallón militar abandonado, en la punta de uno de los cerros. No podían salir en búsqueda de alimentos sin correr el riesgo de ser asesinados. Estaban todo el día encerrados en sus casas, muchas veces sin comida. Hasta cocinar se volvía un riesgo porque el humo se convertía en un indicio de vida en esa casa, vida que había que eliminar para lograr el control político del centro ceremonial, para instalar el terror de tal manera que, o se iban o se sometían al mando del grupo armado que intentaba controlar San Juan Copala. Durante ese año, se fue dando el desplazamiento lentamente. El límite era el fin de la “resistencia” que algunos podían tolerar.¹⁰⁸ “Resistencia”, palabra que ellos utilizaron para describir el dolor soportado, que era más difícil de lograr en casos de familias sin figuras masculinas que pudieran defender a la familia de los ataques, o que simplemente con un balazo al aire pudieran demostrar al “enemigo” que en esa casa tenían con qué protegerse. Las familias conformadas sólo por mujeres fueron las primeras en abandonar su pueblo.

Martina, de 35 años, vivía con su mamá y sus hijos. Tenía una pequeña librería en San Juan Copala, su única fuente de ingresos.

“Cuando empezaron las balaceras atacaron mi casa, pero ni había hombres, quién sabe por qué hicieron eso, que intención tenía. Le pegaban a la puerta de mi casa y a las ventanas también, se quebraron todos los vidrios. De noche, nos escondimos debajo de la cama y nos quedamos todos ahí, todos juntos durmiendo. Los perros se murieron en balazos, los pollitos también, gallinas. Mi mamá tenía como once gallinas pero todas se murieron en balazo pues [...] Nos comunicamos con nuestros compañeros, buscábamos la comunicación. Salíamos escondiditas, una escapadita a ver qué íbamos a hacer, qué estaba pasando y nuestros compañeros nos decían **que hay que resistir** porque era nuestra casa, es nuestro lugar donde nacimos, **que tenemos que resistir**, eso siempre

http://132.247.1.49/mujeres3/CEDAW2/docs/DctosSocCiv/16_OCNF_for_the_session_en.pdf. Último acceso abril de 2013.

¹⁰⁸ Un caso sobre las embestidas contra el zapatismo en Chiapas y la guerra de baja intensidad con la emigración de jóvenes hacia los Estados Unidos, se encuentra en Aquino Moresqui (2009).

nos decían y ahí estábamos pues. **Sí nos resistimos pero ya no aguantamos**" (Martina, ciudad de Oaxaca, diciembre de 2010).

"Resistir". Esta es la acción que la mayoría de los testimonios repiten. "Resistir" por sus pertenencias, por su lugar, por su mundo que lentamente debían dejar atrás. Una resistencia que, en este caso, implicaba soportar el dolor, el encierro, las heridas de las que muchos fueron víctimas sin atención médica alguna. Una resistencia que Santiago, un abuelo de 70 años, pagó con su vida. Como me dijeron: "murió por tristeza. Porque no veía el sol. Ya no resistió tanta tristeza".

Pedro, un hombre de 60 años, "resistió" hasta septiembre de 2010 y salió con las últimas personas que quedaban en el pueblo. Ya estaban llegando casa por casa cuando se dieron cuenta que eran pocos los que quedaban. Como no había manera de comunicarse con los otros, se dieron cuenta sorpresivamente. Salieron corriendo y con lo puesto. Pedro me contó que durante el día atacaban desde los cerros y en las noches era el momento donde hacían rondines por las calles.

"En la noche ellos podían andar ahí mismo en Copala. A veces llegaban a las casas y donde no había gente saqueaban todo lo que había ahí dentro. Uno no podía verlos a ellos, ni tampoco se podía uno asomar a la calle porque si lo ven a uno en la ventana o en la puerta, las balas llegan de diferentes direcciones. Uno no se puede asomar a la puerta a ver quién andaba sobre la calle. Se escuchaba que alguien andaba en la calle por los ladridos de los perros. Una vez, cuando yo estaba dentro de mi casa y vi que venía cerca, pues y cerré la puerta fuerte porque lo vi a tiempo pues. Dispararon varias balas ahí en la puerta y se agujereó ¿Qué tal si uno estaba atrás de la puerta?, lo matan a uno, pero me escondí en otro cuarto para no ser atacado por las balas. Otra vez, cuando yo estaba en mi casa, apenas salí a la calle y empezaron a disparar y cerquita llegaron las balas. Hasta se siente en la tierra, porque el piso es la tierra. Cuando cae la bala en el piso se levanta la tierra y le pega la tierra en la cara a uno, es cuando realmente se asusta uno, uno piensa que se está entre la vida y la muerte, no se está seguro si uno va a vivir para mañana. Porque si pegaran en la pared no es lo mismo que le peguen a uno, que es carne" (Entrevista Pedro, noviembre de 2010).

La incertidumbre que nos relata Pedro, el estar "entre la vida y la muerte", el no saber si "se va a vivir para mañana", refieren al terror que se estaba viviendo. Pero también la incomunicación entre los que estaban "resistiendo" los dejaba en el desconocimiento total de las acciones más prudentes en ese momento: quién era el de al lado, en quién confiar, en quién no, cuándo salir, si estaban solos o

acompañados. La capacidad de “resistencia” no tenía un valor preestablecido, aunque irse antes que los demás podría llegar a significar una desvaloración del proyecto de autonomía que se estaba defendiendo.¹⁰⁹ Perder capacidad de “resistencia”, al dejar el pueblo, los dejaba en una situación de desconfianza entre los que se iban y los que se quedaban, entre los merecedores y no merecedores del daño, entre los que dieron su vida y los que no la arriesgaron.

Trazando límites y rupturas en la situación de terror

Los testimonios recogidos, si bien nos adentran a los efectos del terror, como el desconcierto y la desconfianza, también nos hablan sobre las geografías trazadas (Oslender, 2008), como límites donde se reconoce lo deshumanizante, convirtiendo a los agresores en otra cosa diferente (Theidon, 2004). Lo que surge de la construcción del dato es que esa referencia fue necesaria para trazar una línea entre el “sí mismo” y el “otro”, ajeno al yo considerado como “humano”. Las geografías que se imponen son límites territoriales, como veremos en el próximo capítulo, pero también son límites temporales que ponen un quiebre a lo naturalizado, a lo “permitido” de la violencia. Estos límites generan una ruptura histórica donde lo que era ya no es y donde se necesitan otras explicaciones para comprender lo que ocurre en ese momento.

Pedro, durante los meses de encierro en San Juan Copala, encontró una Biblia en su casa. Según él, no había nada más que hacer que ponerse a leer para matar el tiempo de encierro. Encontró unas palabras en el evangelio de San Mateo, donde dice: “el que a hierro mata, a hierro muere”. Así entendía el conflicto de tantos años en la región. Estas eran las certezas construidas. Pero, ¿Cómo comprender los ataques actuales de niños, niñas, mujeres, hombres desarmados, hombres “sin deudas”? ¿Cómo actuar en un contexto así? ¿Cómo protegerse de esos ataques

¹⁰⁹ Una relación sobre las prácticas contrainsurgentes en Chiapas mediante la guerra de baja intensidad y la emigración de jóvenes hacia Estados Unidos fue trabajada por Alejandra Aquino Moreschi (2009).

“impredecibles”? ¿Cómo generar certezas en un espacio donde éstas se han desvanecido?

“Antes ya existían problemas pero no como ahora, en aquel tiempo sí mataban a gente, pero a la gente que realmente debe o hizo algo, robó o mató, a esa gente los tienen que matar, los tienen que vengar, pero a esa persona nada más, no a todos. Pero un cambio fue que ahora parejo, a cualquiera, hombres, mujeres, niños, el que cayó, cayó. Es como diversión para ellos, eso es lo único que hacen ya, ya no hay respeto, ya no hay nada” (Roberto, ciudad de Oaxaca, septiembre de 2010).

Entre los triquis, ni la violencia, ni el desplazamiento forzado son una práctica reciente. Se encuentran diversas formas de desplazamiento forzado que explican, por ejemplo, el número de “migrantes” que es de más de la mitad de la población total, muchos de ellos “exiliados” producto de amenazas y falta de oportunidades económicas, como la siembra de sus terrenos, todas ellas asociadas al conflicto.¹¹⁰ En base a la información que me brindaron, lo nuevo del desplazamiento que comenzó en 2009 refiere, entre otros puntos que veremos en el capítulo IV, a los niveles de violencia ejercidos contra la población.

“Antes no se había visto, cuando yo era un niño no se había visto pues hasta ahora. Eso podría ser una historia para la gente del futuro porque los viejitos cuentan de que uno no debe de meterse en problemas porque los problemas nunca se acaban. Uno escucha a los abuelitos y no se mete uno en problemas. A la edad que yo tengo, gracias a Dios, cerca de sesenta años, no he tenido problemas. Hasta ahorita se ha visto que es duro el problema que existe” (Pedro, ciudad de Oaxaca, noviembre de 2010).

Pedro me relató sorprendido lo vivido, porque la violencia quebró códigos de honor de los “hombres valientes” (como se expresan en lengua triqui a los hombres violentos, guerreros), que morían en enfrentamientos armados o por deudas de sangre. La incorporación de los “inocentes” al conflicto: los niños, los jóvenes, las mujeres u hombres “sin deudas”, como Pedro, no entraban en ninguna explicación dada durante tantos años. Si bien la incorporación de mujeres fue una situación registrada desde antaño, como vimos en capítulos anteriores, para muchas personas desplazadas el espectro de posibles víctimas se había vuelto impreciso: los asesinatos de mujeres y de niños generaron una ruptura de los códigos de la

¹¹⁰ Para más información ver Capítulo II.

violencia que los dejó paralizados, pero que también les permitió generar otras certezas y mecanismos de protección.

Los desplazados en las comunidades relataban, en muchos casos, el terror vivido y el desplazamiento posterior como experiencias del “mal” (también Theidon, 2004; Wilson, 1995). Los atacantes, se habían convertido en “demonios”, “en piedras”, en algo que no es humano. San Juan Copala estaba, para ellos, mucho más cerca que para la gente que se desplazó hacia el plantón. “Poseído por el mal” se convertía en impenetrable y, aún cerca, se encontraba lejos en el tiempo, lejos de ellos, de lo entendido como “el bien”.

A diferencia de las familias del plantón, el acercamiento hacia familias desplazadas en las comunidades me daba otra perspectiva de la violencia que habían vivido. En principio, parecía que las organizaciones políticas: ser del MULT, del MULTI, de la Ubisort, no cumplía el papel preponderante en la explicación de la violencia como para la gente del plantón que sí ubicaba estos referentes como ejes centrales de sus narrativas. Para la gente de las comunidades, sobre todo para las personas mayores, el reto era entender cómo estos “locos”, estas “piedras”, que eran familiares, habían hecho eso con ellos. Para Marta, San Juan Copala había sido poseído por demonios y los atacantes carecían de corazón. Para la abuela Teresa, la violencia no se ejerce con parientes y más si ellos no habían robado, “ni comido su comida”. A partir de ahí, trataba de entender que esta gente no era normal.

“[Cuando salí] llegaron los de aquí [comunidad receptora], me trajeron como animalito. Cada uno me agarraba los brazos, las piernas. Estaba toda mojada porque había llovido. Se me raspaban las manos, los pies, por las piedras y los palos en la montaña [...] Parecía que traía la boca abierta, sentía que me iba a morir [...] en ese momento estaba temblando, tenía mucho miedo. Se quedaron mis dos marranitos, uno grande y uno mediano, las gallinas, dos gatos grandes y uno chico. No alcancé a traer nada, ni siquiera alcancé a agarrar una bolsa de ropa. No alcancé. Lloré [...] Estaba triste porque se quedó mi casa. Me preocupa que se quedaron mis huipiles. Me robaron el machete, el metate, el hacha, me robaron todo. Todo el daño que me hicieron esta gente [...] Yo creo que son rateros, por eso. Porque gente buena, hombres o mujeres que sean sus parientes de alguien, cómo iban a hacer eso que dejan todo vacío en las casas. Nadie lo iba a hacer, gente buena no iba a ser eso. Disparaban a mujeres, hombres y niños, perros. Porque no disparan a gente especial, a sus enemigos, sino que disparan a todos [...] ¿Cómo les hacen así a nosotros si todos somos personas?

No sé si son locos, borrachos, no son gente normal, porque ya tengo muchos años viviendo en Copala y nunca nadie le hizo así a sus parientes” (Entrevista Teresa, comunidad de X, febrero de 2011).

Los familiares son parientes de sangre y también rituales. En el caso de la abuela Teresa, uno de los atacantes era su compadre, cuestión que dejó a su familia en una situación de mucho desconcierto. Lo que relata este testimonio es que aquello que escapa a la lógica de las venganzas, donde se asesina al “especial”, al “enemigo”, no podía ser explicado como acción de “gente normal” y de allí surgían referencias al mal, al diablo, a la locura y a las piedras. En muchas oportunidades, sí se le otorgaba a lo acontecido una explicación que vinculaba los asesinatos de hombres y los detalles de quién es quién en términos de los lazos de parentesco. Ubicaban a algunas víctimas en las complejas estructuras de parentesco y el conflicto que situaban varias muertes como “deudas” (venganza). Las explicaciones basadas en quién es pariente de quién y por qué se mató a uno y no a otro, en una suerte de responsabilización de las víctimas por lo sucedido, eran las respuestas que relataban las personas que se habían desplazado hacia las comunidades. Lo que escapaba a la lógica de las históricas venganzas entre familias, como la muerte de las mujeres o el ataque a la primer caravana, se atribuía al “mal” que se había apoderado del pueblo.

Teresa repitió varias veces algunas frases. La repetición parece haber sido el sentido que ella le daba a la falta de explicación sobre lo que había ocurrido, a su asombro por haber sido atacados y amenazados de esa manera. Para Teresa, no pudieron ser hombres, sino rateros (fue la traducción que hizo su nieta del material), locos, borrachos, “no son gente normal”. ¿Cómo se configura lo “normal” en un contexto histórico de tanta violencia? Como veremos en el capítulo V, el contexto de conflicto armado entre los triquis generó una cierta “normalidad” en los códigos del ejercicio de la violencia. Esta normalidad estaría dada por ser “hombre valiente”, asesino sí, pero con códigos. La definición de un “hombre valiente” o “guerrero”, entre los triquis, está dada a aquel hombre que no asesina parientes, sino enemigos. Que se enfrenta con otros hombres por deudas de honor porque se defiende de una deuda de sangre o porque la cobra. Lo acontecido, para Teresa, no

es de gente “normal”. Es de gente “loca” que ha perdido los límites, que se ha salido de los códigos de control social imperantes en el contexto de violencia histórica en la región.¹¹¹

Como nos narra Theidon (2004), para los habitantes de Ayacucho en Perú, los senderistas (Sendero Luminoso) no eran seres humanos. Para Teresa los atacantes están “locos”. Para Elvira, otra abuelita desplazada, “son piedras y muy pronto les saldrán hierbas debajo”. Para Marta, otra mujer desplazada, “tienen encarnado el demonio”. Para Martina, no son humanos porque “no tienen corazón” (sinónimo de alma en lengua triqui). La deshumanización del enemigo, por la propia práctica deshumanizante que ejercieron hacia ellos nos muestran, al igual que la experiencia en Perú analizada por Theidon (2004: 174), el cambio de códigos que aconteció en esta región. Pero también nos muestran que, pese a estar en una situación de desconcierto, se trazaron líneas que ayudaron a ubicar y a diferenciar opuestos, referencias necesarias para la búsqueda de protección y para la construcción de tecnologías específicas de seguridad. Este fue el proceso de re-territorialización, de cambio de códigos y búsqueda de nuevos límites, que implicó el desplazamiento de su territorio y la violencia que vivieron.

El cuerpo femenino y de las niñas y niños en la guerra

“Anunciaban en la agencia de Copala. Muchas gentes armadas. Sonaban las armas (ruido del cartucho) y se lo ponían a las mujeres, a los niños y a los pocos hombres que quedaban. Anunciaban diciendo que ‘ya les habían avisado que se salieran de ahí desde el día pasado y ahora que están ahí todavía. Voy a llegar por ustedes, las voy a matar y las voy a colgar. Las voy a colgar en los árboles que están en frente de la iglesia. Les voy a echar gasolina y las voy a quemar vivas. ¿Si salieron o no salieron? Si no salieron voy por ustedes, los voy a quemar o los voy a cortar en pedacitos con machete’. Y decían que bajaran los hombres de Yosoyuxi, los de Guadalupe Tilapa, Santa Cruz Tilapa [Comunidades del proyecto de autonomía], que vengan a ayudarnos. ‘¿Dónde están esos hombres para protegerlas?’. Pero si nomás hablan...pero no. Hablaban y disparaban y ni siquiera había espacio para que uno se escondiera. ‘¿Si se fueron o no se fueron todavía? Llegaré

¹¹¹ Hay una extensa bibliografía, principalmente de la llamada “antropología clásica” sobre la construcción del hombre guerrero en sociedades tribales. Esta discusión la plantearé en el capítulo V.

con machetes para que se vayan', así decían. [...] Decían que nos iban a echar gasolina y no era una vez, sino que nos lo decían todo el día. Lo repetían a cada rato y disparaban" (Entrevista Teresa, febrero de 2011).

El fragmento apunta a la amenaza contra mujeres. Esto nos adentra hacia otro de los puntos centrales de este capítulo que refiere a la violencia que se ejerció durante el asedio del pueblo al cuerpo femenino. Mi hipótesis en este punto, es que aunque el cuerpo femenino se convierte en contextos de violencia masculina armada en una forma de atacar el honor del enemigo a través de las mujeres, como se ha analizado en otras situaciones (Seifert, 1994; Cockburn, 2004; Hernández, 2010b), el ataque a las mujeres de San Juan Copala tenía que ver con un agravio hacia su agencia en la "resistencia" en el pueblo, pero también por las acciones políticas que encararon una vez desplazadas.

Volví a ver a Victoria, una joven de 26 años, a finales de agosto de 2010 ya instalado el plantón en la ciudad de Oaxaca. Me alegré al saber que se encontraba bien. Más que "bien", que estaba con vida y a salvo. Conversamos sobre su familia que aún estaba en el pueblo. En el plantón, se reencontró con su hermana, quien vivía en la ciudad de Oaxaca desde hacía unos años. En un momento de nuestra conversación, quebró en llanto. Lloraba por su familia que había dejado. Ella quería volver a San Juan Copala. Sus padres estaban muy ancianos y temía que su mamá pudiera cocinar. Temía que les pase algo. "¿Cómo llegaste hasta aquí?; ¿Por qué viniste?", le pregunté. Victoria me contó que tuvo que salir del pueblo porque estaba herida y que cuando regresó a San Juan Copala, les avisaron del plantón y prefirieron salir con otras mujeres. Una bala perforó su brazo y no pudo quedarse en el pueblo. Aguantó toda la noche porque, como me comentó luego, las monjas del pueblo (las únicas que podían entrar y salir) no quisieron auxiliarlas a ella y a María, otro mujer herida. "Es que las monjas dicen que no quieren meterse en los problemas nuestros". Inevitablemente, tuvieron que esperar hasta la mañana del día siguiente y salir caminando por el cerro, como lo hacían todas las mujeres para ir en búsqueda de alimentos.

Las mujeres realizaban este recorrido caminando algo más de dos horas por un monte espeso que rodea San Juan Copala hasta llegar a la comunidad más

cercana, y desde allí media hora más en taxi hasta Juxtlahuaca. Con sus huipiles “bañados” en sangre, llegaron a un hospital. Allí fueron regañadas por las enfermeras, me contó Victoria, muy apenada. Regañadas por no haberse atendido a tiempo y por llegar sucias.

Fue otro el día en el que Victoria me brindó su testimonio sobre cómo había sido el ataque.

“Íbamos en una reunión porque de día no podíamos salir mucho, entonces salimos de noche y en eso que íbamos saliendo que empezaron a disparar. Nos tocó bala a mí y a ella, en el brazo. Por suerte estábamos cerquita de donde estaba la puerta porque si hubiésemos estado más lejos, nos habrían matado. Nos tocó muy feo porque estuvimos toda la noche ahí sentadas, nos aguantamos el dolor y la sangre y todo. Y después nos mandaron a Juxtlahuaca, pero fuimos por el monte y en el hospital nos dejaron tres días internadas y de ahí nos fuimos para Yosoyuxi, estuvimos una semana ahí y después nos bajamos para nuestro pueblo, pero las balaceras seguían y nos dijeron que estaba el plantón en el zócalo y ya nos vinimos para acá. [...] No se puede salir, es muy difícil porque disparan día y noche, hay mucho problema porque no se puede salir, ni de día, ni de noche, no dejan de disparar y no puedes ni dormir porque de repente estás dormida y te espantas, pues. Y luego hay que ir al monte para traer cosas que comer y eso. Pero hay compañeras que las agarran y las golpean y se las van a llevar para matarlas. Por eso hay que salir y volver rápido, como a eso de las 6 de la mañana porque no puedes hacer las cosas a gusto, como se hace pues, porque antes sí estaba bien bonito [...] Y es muy difícil por que hay gente que tiene más familia y más hijos y ya no pueden cargar cosas [...] Las mujeres fueron las que más... algunas violadas, otras heridas” (Entrevista Victoria, ciudad de Oaxaca, agosto de 2010).

La preocupación y la tristeza eran las constantes en mis visitas diarias al plantón. Había días que llegaba y todas las mujeres se encontraban llorando, en rincones del palacio municipal donde dormían. Otras veces, se encontraban más tranquilas porque habían recibido un llamado telefónico de la región y les comunicaban que no habían herido a nadie y que pronto regresarían. Sus ojos parecían iluminarse con estas noticias y volvían a llenarse de lágrimas cuando no sabían nada de sus familias. El día 16 de septiembre fueron “desalojadas” del plantón por la policía estatal y reubicadas al costado de la iglesia de Santo Domingo en la ciudad de Oaxaca, por el festejo de la independencia mexicana. Cuando llegué, Victoria y su hermana estaban desesperadas. Sin parar de llorar, Victoria me contó que se enteraron que su mamá había sido herida. Habían pasado tres días de este suceso

y aún su mamá seguía herida en su pie, sin poder salir del pueblo. “Se puede morir”, repetía. En ese ataque, otra abuelita había sido herida también. Ambas estaban encerradas en sus casas, sin poder salir. Habían enviado el reporte de la situación a las autoridades competentes y al parecer llegaría una ambulancia a San Juan Copala. Así fue, y la mamá de Victoria, luego de ser atendida en el hospital, llegó al plantón en la ciudad de Oaxaca.

El ataque de mujeres, según Luz (vocera del plantón) comenzó a darse con más frecuencia luego de instalado el plantón. Esto vinculaba la voz de denuncia que las mujeres estaban protagonizando con ataques directos hacia ellas, como una forma de generar terror y silenciamiento. Sin embargo, y aunque el ataque de mujeres, como el caso que relataré más adelante, haya estado directamente vinculado con su organización en la ciudad de Oaxaca, desde los inicios del cerco, los ataques se enfocaron hacia mujeres, niñas y niños. Durante el asedio, se realizó un conteo de 21 mujeres heridas con armas de fuego y dos violaciones sexuales. También, algunos secuestros de mujeres donde se golpearon y violaron sexualmente a jóvenes. Sol, joven desplazada, me contó que estos casos no fueron denunciados. Principalmente, porque el hecho de haber sido violadas implica la exposición, la vergüenza y “luego nadie las va a querer”. El silencio por parte de las jóvenes, como también de sus familias, se convirtió en una estrategia de mantenimiento de la integridad y de la continuidad de la vida (Ross, 2010; Stephen, 1995; Sieder, 2013).

Narraré aquí un caso de violación sexual que se dio luego de instalado el desplazamiento y que nos muestra la manera en que las voces de las mujeres, que se alzaron en pos de la denuncia, representaron un miedo mayor para los atacantes por el desbalance político que estas denuncias, que hicieron eco a nivel nacional e internacional, podrían acarrear. Como plantea Hernández Castillo, las prácticas contrainsurgentes, locales y nacionales, centran su violencia en las mujeres justamente porque su participación representa un “peligro desestabilizador” que trastoca roles de género al interior, como también fuera de sus comunidades (2010b: 11).

Me enteré un día de lo acontecido al llegar al plantón. Las mujeres estaban reunidas, llorando. “¡Miriam, fue Miriam! Una señora que estaba aquí con nosotras”. Claramente me acordaba de ella. “Pero ¿Volvió al pueblo?”, pregunté. “Sí. Volvió para cuidar su casa, volvió de necia”.

Miriam, una mujer de 42 años, había sido agredida tiempo atrás junto con su hija y su nuera. Un grupo de hombres armados las habían interceptado en el camino, robándoles sus alimentos. Les gritaban que se fueran del pueblo, pero ellas lograron escapar y regresaron a sus casas nuevamente. Esa tarde, su casa fue baleada por el mismo grupo de hombres. Pese a las agresiones constantes, ellas siguieron en San Juan Copala junto con los once niños que tenían a cargo. El marido de Miriam había sido asesinado hacía muchos años y su hijo mayor se encontraba en Estados Unidos.

Miriam fue al plantón unos días. Allí dio entrevistas sobre las agresiones de las que, junto a su nuera, habían sido víctimas. Luego de estas denuncias, Miriam junto con cinco mujeres y dos niñas regresaron a su pueblo para el cuidado de su familia y defensa de su casa y pertenencias. El día de tres de septiembre, ella y otra mujer, Teresa, salieron por alimentos cuando en el camino de regreso fueron interceptadas por un grupo de hombres armados. En esa emboscada, Miriam fue golpeada con armas y violada sexualmente por varios hombres. Teresa, en el intento de huir, fue herida de bala en la espalda. A Miriam le cortaron su cabello largo y la desnudaron. Así llegó a su casa.

Al relatarlo, las mujeres del plantón lloraban: “¿Cómo le van a cortar el pelo?”. Mis pensamientos no podían centrarse en el pelo sino en la violencia física, en el acto de violación sexual tumultuaria, como el aspecto más doloroso que había sufrido. A los días vi su foto en varios periódicos, lastimada, con su pelo cortado a machetazos, con su pie vendado. En el plantón, me acerqué a saludarla. No hablaba español, por lo que nuestras interacciones siempre fueron desde las pocas palabras triquis que conozco, sobre todo para saludar. Miriam me abrazó. Tenía una vasija de agua a su lado y todo su pelo mojado. Mientras estábamos en silencio, no

dejaba de ponerse agua en el pelo. Tampoco de mirar mi pelo corto y hacerme señas sonriendo.

“A nosotras las de Copala, el cabello nos pertenece mucho, o sea, significa mucho para nosotras”, me comentó Luz tiempo después. En el río de San Juan, un río que atraviesa el pueblo, los días de la celebración del santo Tata Chú, en el mes de marzo, las mujeres cortan las puntas de su pelo y lo dejan en ofrenda al santo. Con esta acción el pelo crece más sano y fuerte. Para las mujeres triquis el cabello es un símbolo de feminidad que cuidan como su tesoro máspreciado.¹¹² Muchas jóvenes y mujeres mayores tienen su pelo hasta la rodilla. Más linda se está cuando más largo es el cabello que pueden cuidar, me comentaban las jóvenes cuando me preguntaban por qué me cortaba el pelo tan cortito. Entre ellas, es muy habitual ver este cuidado. Se lo peinan unas con otras, se sacan los piojos con una pericia y paciencia que siempre llamó mi atención. Le brindan su cabello al santo Tata Chu, para que lo proteja y lo haga crecer. Entendí, luego de un tiempo, que ser objeto de una violación sexual podía ser silenciado y oculto, pero no su pelo. Miriam quedó expuesta a burlas, quedó expuesta a chismes y rumores sobre lo que le aconteció. A Miriam le cortaron una parte importante de su ser mujer y la expusieron a una sanción moral visible a través de la vergüenza (para otros casos, ver Cumes, 2009).

Tres cuestiones se desprenden de estos casos. Una de las líneas de análisis que propongo pretende situar el caso de ataque a las mujeres con el rol central que ellas estaban cumpliendo en pleno asedio, pero no exclusivamente. El rol de las mujeres, a lo largo de la historia, ha estado invisibilizado, no así su estética, con sus huipiles llamativos que continúan siendo el punto de atención de muchos externos que se acercan a conocer este grupo. Las mujeres en la región triqui han cumplido un rol muy importante, no sólo en el sustento del hogar, en la elaboración del alimento

¹¹² Esta práctica de tortura contra las mujeres también formó parte en otros sucesos. En las detenciones en Oaxaca durante la APPO el 25 de noviembre donde mujeres y hombres fueron llevados al un penal en Nayarit narran, entre prácticas de tortura y violaciones sexuales tanto a hombres como mujeres, el cortar el pelo o rapar como mecanismo de violencia que más dolor causaba entre las mujeres. Ver Jaime Avilés (2006) sobre testimonios de mujeres en la cárcel de Nayarit. La jornada, 20 de noviembre de 2006. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2006/12/20/index.php?section=politica&article=012n1pol>. (Último acceso abril de 2013). Aura Cumes (2009) analiza esta práctica a mujeres K'iche' en Guatemala como una forma de castigo comunitaria a partir de la vergüenza, mismas prácticas de castigo que el Estado ha utilizado para mantener orden y control en las comunidades indígenas.

como en la crianza de los hijos y en el control de la familia extensa, sino también en la reciprocidad, sustento económico central de la economía comunitaria, y en la circulación de información. Pese a que las mujeres tienen esta “libertad” de movimiento, como parte de la circulación de bienes y de información, su rol las expone a muchas desconfianzas por parte de los grupos.

En el caso del asedio, las mujeres continuaron con el mismo rol que ejercen cotidianamente. Ellas se encargaban de proveer los alimentos a los hombres que, “atrincherados” en sus casas o en la agencia municipal, proveían la resistencia armada. Para esto, las mujeres eran las únicas que salían de sus casas. Como comentó Martina, salía en comitiva para surtirse de alimentos hasta la ciudad más cercana. Luz, por ejemplo, me comentó que salió de San Juan Copala cuando ya no tenían con qué dar de comer a tantos hombres del “frente” de la resistencia que llegaban a su casa. Al ser las mujeres las más expuestas en este sentido y al ser pilares fundamentales de quienes “debían ser atacados”, el ataque directo hacia ellas era, en primer lugar, más sencillo y, en segundo lugar, estratégico ya que, ante la herida de una mujer, la misma debía salir de su pueblo y de esta manera no quedaba nadie que sostenga ese hogar. Con el ataque hacia las mujeres, la “resistencia” masculina se debilitaba.

Pero, por otro lado, las mujeres no sólo eran atacadas por ser mujeres, aunque centrales en la resistencia del pueblo, sino también por el rol político más protagónico que comenzaron a ejercer en el desplazamiento y que veremos en el capítulo siguiente. Queda claro, con muchos de los casos expuestos aquí, que el aumento de ataques hacia las mujeres tenía una estrecha vinculación con la denuncia que estaban encarando en el plantón.

Daños, territorio y materialidad

En este punto me interesa exponer datos sobre los daños y los traumas vividos, muchos de los cuales se materializaron en heridas directas hacia su cuerpo, como en enfermedades cutáneas en los niños que aparecían a los meses de haberse desplazado. Una de las cuestiones que más sobresalían en sus relatos refería a las pérdidas materiales que habían vivido. En este punto, intentaré trazar geografías y temporalidades de los daños y los traumas que éstos traían aparejados. Situaciones que no finalizaron con el desplazamiento, sino que continuaron como posibilidad en daños futuros inminentes.

El desplazamiento de su territorio

Es extensa la bibliografía en la historia de la antropología sobre la relación entre las comunidades llamadas “primitivas” y lo sagrado en la materialidad de su entorno.¹¹³ De hecho, buena parte de las reivindicaciones contra despojos territoriales en la actualidad apuntan a todo un sentido adjudicado al territorio, por ejemplo, en los cerros sagrados y en el equilibrio con el cosmos (Aquino, 2010; Wilson, 1995).

En el caso de los triquis y del desplazamiento de San Juan Copala, el “pueblo”, como lo nombran, no refiere sólo a un territorio específico, sino a todo el sentido de territorialidad que culturalmente se le asigna. Como vimos anteriormente, este centro político, económico y religioso, es de gran importancia en la región. No sólo porque históricamente aglutinaba a todas las comunidades, sino también porque su rango de agencia municipal, así como las fiestas que allí se realizan (como la del Tata Chu) y el tianguis, permiten un ingreso económico importante para quienes se encuentren allí. Políticamente, quienes fungen como autoridades tienen el control

¹¹³ Desde la etnografía de Evans Pritchard (1976), Marvin Harris (2007); Marcel Mauss (1991), entre otros, se ha dado en la antropología una fuerte atención a la relación entre la materialidad, los potlatch, el prestigio, el poder y el intercambio. La preocupación vinculada a la espiritualidad y lo sagrado del entorno en poblaciones tribales ha llevado a una extensa bibliografía sobre el tema. Whitehead (2002) realiza una revisión sobre las miradas de la antropología sobre la brujería. Critica, sin embargo, que los mismos han dejado de la lado la parte “oscura” de los rituales y no han sido propiamente trabajados. Como plantea el autor, curar y matar, son opuestos complementarios, no antagónicos (2002:203). La relación entre las comunidades “guerrereras”, la magia negra y el territorio (analizado en otros casos como Wilson, 1995; Clastres, 2008), aparece también como una forma de lograr protección ante amenazas externas (Whitehead, 2002: 204).

político sobre las comunidades “aliadas”, permitiendo y restringiendo el acceso al centro. En San Juan Copala, se encuentran también los principales cerros sagrados para los habitantes de la región triqui Baja y el panteón más grande de la región aunque, a partir de 1990, por el recrudecimiento del conflicto y la pérdida de acceso al centro, algunas comunidades comenzaron a enterrar a sus muertos en panteones propios.

La gran mayoría de las personas que vivían en San Juan Copala pertenecían a familias de estatus y honor, dado por la ventaja económica de vivir en el centro y el honor que otorga el ser mayordomo en las fiestas más grandes de toda la región. De hecho, como vimos en el capítulo II, antes de 1970, cuando se promovieron planes gubernamentales de vivienda en el pueblo, allí sólo residían mayordomos y autoridades. El santo Tata Chú que protege al pueblo y a la región, está allí. Los hombres mayordomos y un sacristán cuidan de él, cuidan que nadie, incluyendo el padre de la iglesia, se lo roben.

Visitar al Tata Chu (“Señor Dios”), santo de la región pero también de una porción amplia de comunidades mixtecas y mestizas de Oaxaca y Guerrero, es la manera que permite estar protegidos de los “males” que puedan acontecer. San Marcos, que se celebra el día tres de mayo, se relaciona a un cerro espiritual que deben visitar, para realizar un sacrificio de un animal, y así garantizar la lluvia y una buena cosecha. La iglesia de San Juan Copala, construida en el año 1576 por dominicos, es el espacio ritual más importante: representa el templo de las sanaciones y protecciones de las familias y de las comunidades. De esta manera, la vida se regula a partir de la seguridad que generan el contacto con la naturaleza y la espiritualidad. Pero también se regula a partir del ingreso económico que representa el intercambio del tianguis, a lo que se suman el acceso a servicios como la sala de salud, las escuelas primaria y secundaria, sus albergues y la oficina de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) que se encontraba en San Juan Copala.¹¹⁴

¹¹⁴ La CDI se conformó como centro nacional en el año 2003 que derogó la ley del Instituto Nacional Indigenista, creada en 1948. Los cambios que se dieron fueron una mayor incorporación de derechos de los Pueblos Indígenas, como los sustentados en el convenio 169 de la OIT y ratificados por México en 1990. La

El pueblo también funcionaba como un centro comercial donde muchas familias tenían sus tiendas con las cuales garantizaban su sustento. Los testimonios registrados con las persona desplazadas en 2010 apuntaban, sobre todo, a estas pérdidas materiales y de ingresos. Las mujeres mencionaban, en su mayoría, la cantidad de huipiles que tuvieron que dejar (cada huipil requiere un tiempo de ocho meses a un año para tejerse con telares de cintura), los animales que perdieron y el hecho de que sus casas fueron saqueadas, algunas incendiadas, pero sobre todo inspeccionadas y/u ocupadas por los agresores. El hecho de que en esa casa hayan entrado personas “malas”, que hayan conocido cada rincón de la casa, que hayan tocado y robado sus pertenencias, fue lo más reiterado en sus testimonios. Posiblemente, esto tenga relación con los males que se pueden realizar con los objetos personales.

En la ciudad de Oaxaca, mientras realizaba trabajo de campo en la organización del plantón de familias desplazadas desde agosto a diciembre de 2010 y en diferentes oportunidades en 2011, una de las mujeres con quien más conversaba era Martina, una mujer desplazada. En abril de 2011 vimos un video en internet sobre un reportaje que realizó Televisa en San Juan Copala. En el mismo se mostraban desplazados que retornaban a sus hogares de la comunidad de Rastrojo, perteneciente al MULT. Estos desplazados no eran los del Municipio Autónomo, sino las familias desplazadas del 2006, aquellas que perteneciendo al MULT “no quisieron ser” parte de la nueva fuerza política en San Juan Copala.¹¹⁵

El reportaje mostraba el pueblo vacío y, en un momento, imágenes de una camioneta desde donde bajaban alrededor de 20 personas de la comunidad de Rastrojo. El periodista entrevistó a tres mujeres que se propusieron como voluntarias para dar clases a 59 niños, ya que la Sección XXII de maestros de Oaxaca se negó a enviar personal al lugar por la inseguridad. Al final del reportaje,

búsqueda del fomento del desarrollo integral de los pueblos atendiendo al derecho a la autodeterminación, modificaron significativamente aquellas miradas integracionistas del INI. Para consultar la ley ver http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=5&Itemid=8 (Último acceso mayo de 2013). En San Juan Copala, en noviembre de 2009, todos los funcionarios de dicha institución, así como de las escuelas, albergue y sala de salud, se fueron del pueblo y, hasta la actualidad (junio de 2013) no se han vuelto a instalar.

¹¹⁵ Sobre esta situación de desplazamiento ver el capítulo II.

se veía cómo en el parque que da inicio a la iglesia, un grupo de alrededor de 15 mujeres estaban “limpiando” el pueblo y quemando “la basura” luego del asedio. Esta “basura” eran huipiles, papeles, sus pertenencias. Martina lloraba por lo que estaba viendo. “¡Esas son nuestras cosas, no es basura! ¡¿Cómo el huipil va a ser basura?!”. Desconcertada ante lo que estaba viendo, y cuando comenzamos una entrevista para registrar su testimonio, me dijo:

“Me gustaría estar muerta o en otro lugar. Siempre pienso en irme lejos, olvidarme de esto. Porque quiero olvidar todo esto. Pero cuando estuve afuera me pasó que pensaba en mi mamá, en la familia y quería estar con ellos. Ya no tengo energía de trabajar, sabiendo que todo lo que trabajé me lo sacaron y me sacaron así. Gasté mucha fuerza trabajando, me fui un año al otro lado [Estados Unidos]. Luego diario con mi negocio que pude surtirme de cosas, me iba a Juxtlahuaca, ahí invertía, me surtía, tardaba todo el día, sin comer, llegaba tarde a la casa a comer. Compré un refri, una estufa, unas vitrinas para el negocio, todo me lo sacaron. Me pregunto ¿Para qué trabajé tanto? Ya ahorita no quiero ni trabajar, sólo porque hay que comer lo tengo que hacer, pero ya no pienso como antes. Me pregunto por qué hice así.” (Entrevista Martina, ciudad de Oaxaca, diciembre de 2010).

Las pérdidas son materiales, simbólicas, territoriales, pero también de historia, de tiempo que cada cosa llevó para poder obtenerla y de las expectativas y proyecciones de deseos. Martina se fue lejos. Cuando volví al plantón, luego de estar algunos meses en las comunidades, varias mujeres me dijeron que se había ido a vivir a otro estado de la república.

Los “males” que no acaban con el desplazamiento

“No creo que podamos volver al pueblo, no hay mucha seguridad. Si se pudiera otra vez sería sólo entrar a ver la casa, cómo está y nada más. Pero no, no a vivir ahí, yo no quiero vivir ahí porque no es gente que viene de lejos, no, son los mismos que están ahí, casi se podría decir que los vecinos, los familiares. Entonces no creo que sea bueno regresar, ya no es lo mismo. Como ya conocen cada rincón de nuestra casa, yo creo que no estaríamos seguros. Hicieron muchas cosas, nos robaron” (Entrevista Victoria, ciudad de Oaxaca, noviembre de 2010).

La idea que los atacantes sean “parientes”, repetida por muchas mujeres, plantea un cambio en la territorialidad en el conflicto. Ya no es el ataque de un “enemigo”,

sino de alguien cercano, sea por vínculos de sangre o rituales, alguien de la misma comunidad. Se podría plantear que aquellos sentidos de protección dada por los miembros de la comunidad, emparentados entre sí, se quebró y dejó a las personas en una imprevisibilidad y en una desprotección mayores. En las entrevistas que realicé sobre el desplazamiento llamaba la atención la relevancia dada al robo de las cosas y la inseguridad que esta acción conlleva para la generación de certezas. Algo que podría quedar en segundo plano en relación a las pérdidas humanas del conflicto, sin embargo, el lugar que se le daba en los relatos era similar. ¿Por qué se le daba esa preponderancia al robo de las cosas? ¿De qué manera el robo se relacionaría con esa pérdida de seguridad de la que nos habla el testimonio de Victoria?

Desde que realizo trabajo de campo en comunidades triquis de la región triqui baja, una de las cosas que más llama la atención es el vínculo que tienen con los objetos materiales. A partir de que alguien regala algo a otra persona, ese objeto se esconde, sobre todo lo hacen las mujeres debajo de sus huipiles. Ellas son las personas encargadas de la circulación de mercancía, que como dones se distribuyen entre redes amplias de parentesco. En el fascinante ensayo sobre los dones entre los Maoris, Marcel Mauss argumenta que para el derecho maori, la obligación por las cosas es una obligación entre las almas. Al ser la materialidad portadora de espíritu, y al estar en comunión con las personas que las detentan, aceptar algo de alguien es aceptar parte de la esencia de su alma. El poder de las cosas que salen de las personas está dado por la magia que recae sobre la persona que lo recibe. Dice el autor, que la conservación de ese objeto sería peligrosa física y espiritualmente. De aquí que su circulación sea una condición *sine qua non* para el equilibrio y el bienestar colectivo (Mauss, 1991: 169-170).

Las fotografías fueron quizás el objeto que más distribuí entre las familias cuando, al verme con un cámara fotográfica, muchos pedían que retratara a las familias y en las fiestas. Estas fotos no podían ser vistas por nadie más. Me solicitaban que las mismas sean entregadas a las propias personas, ni a familiares, ni a personas conocidas de la comunidad. Los daños, como el mal de ojo al mirar fotografías, también resultan muy comunes entre los niños recién nacidos, a quienes no sacan

de su casa sino habiendo cumplido varios meses de vida y, cuando lo hacen, le tapan su cara totalmente con el rebozo que lo cubren. Estos daños son quizás aquellos más evidentes por el contacto directo con la mirada del otro. Con los objetos, los sucesos son más indirectos. La envidia, causa de muchos males posibles en la comunidad, podría dar una explicación al hecho de esconder los objetos de las miradas ajenas.

Pero también mostrarse o contar/mostrar lo que se tiene, es algo que se ve de manera negativa entre los triquis. Como analiza Judith Zur para el caso de la violencia entre los K'iches' en Guatemala, la envidia pareciera pertenecer a todos los órdenes de la vida diaria entre las comunidades. Se refuerza en contextos donde la escasez de recursos hace sospechar que si alguien tiene más es a expensas de otros. La fortuna es vista como una especie de robo. A la vez, la relación entre la envidia y los asesinatos, como medios justificados por las enemistades que causan la envidia y que se expresa en maldiciones, chisme y brujería, llevan a una racionalización del asesinato. Pero a su vez, es un medio de ocultar la experiencia política: al atribuir todo a la envidia, la misma se vuelve una expresión protectora de neutralidad política. Como concluye la autora *“El denominador común en todas las instancias de envidia es su relación con amenazas percibidas al balance de poder”* (Zur, 1998: 255. Traducción mía). Si bien este punto sobre el cuidado en la demostración de poder económico y político para el balance de poder, es algo que abordaré en el capítulo V sobre el liderazgo, es interesante aquí ver la relación entre el mostrar objetos, que uno sea visto en fotografías y el de-mostrar el poder político y económico entre los triquis. Los objetos se guardan siempre.

Los huipiles que cada mujer tarda tanto tiempo en tejer, es algo que sólo puede ser regalado a un familiar directo o vendido muy lejos de la comunidad. Algo usado no es posible de ser regalado o vendido. Cuando una persona muere, se le entierra con todas sus pertenencias y, como me contó una joven, “los huipiles que usamos se van con nosotras, porque sino puede ser que cuando estemos en el más allá volvamos por ellos”. La persona no descansa en paz si sus objetos siguen en el mundo de los vivos, tocados por otra persona.

En este sentido, la pérdida material que implicó el desplazamiento y como adelanté en el punto anterior, va más allá del desprendimiento con el objeto en sí. No sólo el daño puede continuar a partir de que otra persona toque ese objeto y realice una maldad con él, con todos los padecimientos que esto le puede implicar a la persona, sino también que se han perdido los espacios que utilizan los triquis para el cuidado de sí y la protección y sanación de esos males: su pueblo.

Cuando presencié una “limpia” en unas de las comunidades de la región, me comentaron que las personas que padecen de “susto” pierden parte de su alma. Un susto que se puede dar por una balacera, el pasar sobre el lugar donde alguien fue asesinado o caerse en el río, requiere ser tratado por la abuela sanadora tirando un huevo, luego de la limpia, en el mismo lugar donde ocurrió el “susto”. Perder parte del alma allí, deja a la población en un estado de tristeza muy profundo. En los niños desplazados, las enfermedades cutáneas como los brotes e hinchazón eran un rasgo bastante común entre ellos. “Si se pasa por un lugar donde asesinaron a alguien, uno se enferma”, me comentó una mamá. Para “recuperar” el alma es necesario tener acceso al lugar donde ocurrió su pérdida provocada por el susto.

Si no es posible, como en el caso de San Juan Copala, la abuela sana realizando mucha fuerza (hasta las lágrimas) y nombrando el lugar, tirando el huevo que pasa sobre el cuerpo de la persona enferma hacia la orientación donde se encuentre ese espacio, ahora inaccesible. Ese era el problema de muchos desplazados de San Juan Copala y sus padecimientos del susto. Como en otros casos, la vivencia de una situación traumática lleva a padecimientos físicos asociados al mal y los daños materiales.¹¹⁶ El hecho de perder acceso a su territorio, implicaba una imposibilidad o menor posibilidad de sanación del susto y de la recuperación del alma que se había perdido en esa situación traumática. La tristeza que muchos me manifestaron, refería a esa pérdida del alma. Alma en lengua triqui se dice igual que corazón “*Ni*

¹¹⁶ Un análisis a profundidad sobre los padecimientos del susto fue realizado por Kimberly Theidon (2004) para el caso del conflicto armado en Perú. También Judith Zur para el caso de los efectos de la guerra en Guatemala (1998). Recientemente Aída Hernández Castillo y Héctor Ortiz trabajaron este concepto entre los indígenas Mepha’a de Guerrero en un peritaje antropológico sobre un caso de violación sexual por parte del ejército. La manera en que la comunidad definió los efectos de la violación sexual de una mujer, referían a todo un sentido de espiritualidad compartida (Hernández Castillo y Ortiz Elizondo, 2012).

ma ja” (Como fuera escrito por una joven del pueblo). Muchos testimonios y en conversaciones con personas enfermas, así como los despojos donde las mujeres ponían énfasis, sobre todo el territorio y la materialidad, nos hablan de una comunión de los cuerpos con las cosas, de una vinculación entre la colectividad, territorialidad y materialidad y la formación del ser persona entre los triquis.¹¹⁷

Pero también la situación de desplazamiento implicó daños a futuro. El “robo” fue una de las situaciones a las que más hicieron referencia. Entendiendo el daño que se puede realizar utilizando el objeto de una persona, el robo de los objetos no quedaba en el robo en sí, ni podía ser reparado recuperando las cosas u obteniendo nuevas. El problema estaba en el futuro, en el incremento de la envidia y los males. Como me comentó la abuela Elvira, desplazada a una de las comunidades de la región, en una entrevista:

“Robaron todas las cosas y en mi casa cortaron todos los árboles, derrumbaron la cocina [...] y ellos van a crecer, a ellos les va a salir hierba, ellos se convertirán en piedra, en árbol. Que no me pase igual que a ellos. **La gente se puede enfermar** pero a esos hombre que les salga hierba como a las piedras” (Entrevista Elvira, comunidad X, marzo de 2011)

La posibilidad de enfermarse, como dice la abuelita Elvira, continúa. Pero el mal les llegaría también a los “ladrones”. Las explicaciones que me fueron dadas sobre el actuar de los atacantes, y que vimos al inicio de este capítulo referidas a la deshumanización de los mismos, no sólo se relacionaba con los asesinatos cometidos, sino con los robos. Para Victoria, como vimos en su relato al comienzo, esto implicaba un estado de inseguridad a futuro. Que hayan robado las cosas personales, que conozcan cada parte de su casa, implicaba una pérdida que iba más allá del desplazamiento, una pérdida de protección y de seguridad, de control sobre la propia vida.

Reflexiones

¹¹⁷ Esto ha sido analizado en otros estudio antropológicos sobre los triquis. Ver García Alcaraz (1997); Huerta Ríos (1981).

Comencé este capítulo planteando que la violencia vivida durante el desplazamiento forzado fue, a la vez que una situación que hace eco con otras experiencias de violencia hacia movimientos autonómicos indígenas en la actualidad, una manifestación de las tecnologías de seguridad dura y una continuidad de la manera en que los triquis han vivido la formación de Estado. La violencia ha sido, históricamente, la manera en que tanto la formación de Estado como las tecnologías de seguridad estatales, evidenciaron la ilegalidad en las funciones de ordenamiento estatal. La “ausencia de Estado” que algunos funcionarios plantearon en aquellos momentos, la presencia militar impidiendo el ingreso de ayuda humanitaria al pueblo y la impunidad con la que actuaron los atacantes, nos hablan de una ilegalidad en la restricción de derechos que no constituye un opuesto a la propia legalidad, sino que la contiene. Aun así, se presentaron cambios, des y re-territorialidades. Una de estas cuestiones fue la manera en cómo operaron los atacantes. Cambios de códigos que trascienden la región triqui y que nos hablan de la manera en que aquel pacto de regulación partidaria y de violencia selectiva y silenciadora, se re-territorializó involucrando otras prácticas de control político y regulación territorial, donde el despojo material y la agresión a personas “inocentes”, como el ataque a niños y mujeres, se presentaron como nuevas modalidades de instalar el terror y la desmovilización.

El terror impone nuevas geografías físicas y mentales. Lo que ocurrió durante el desplazamiento forzado, entendido por los actores como una violencia inédita en los años del conflicto, fue una des-territorialización que tuvo como efecto la demarcación de nuevos límites en el conflicto. Situaron la violencia como algo distinto, como una violencia imprevisible, deshumanizante, que ya no provenía de los caracterizados como “enemigos”, sino de las personas más cercanas. Analicé el terror vivido como un periodo de liminalidad, de despojos físicos, materiales y, por ende, de sentidos, que involucraron nuevas posiciones de los sujetos y búsquedas de demarcación de límites. Ante el desconcierto inicial, la pérdida de la capacidad de “resistencia”, vinculada por los actores a soportar el dolor, observé una modificación de los términos de esos límites. Si históricamente estaban puestos entre el “nosotros” y el “ellos”, cuyo denominador común estaba en un sentido de

humanidad, los límites que se establecieron durante el terror en 2010 fue entre un nosotros humanos y otros no-humanos, las “piedras”, “los que no tienen corazón” (sinónimo de alma en lengua triqui). Esta deshumanización del atacante refería a lo deshumanizante del ataque, y esta característica no fue dada por el ataque en sí, sino por el hecho de agraviar a cualquiera, generando una total imprevisibilidad del ser víctima. Se rompieron las lógicas de los enfrentamientos históricos, del hombre con “deudas”, del “hombre guerrero”, “valiente”, generando una situación de desconcierto que culminó con el desplazamiento forzado del 80 por ciento de la población de San Juan Copala.

La liminalidad, como despojo material pero también de entendimientos y rupturas de las categorías que daban sentido al conflicto y al “sí mismo”, generó grietas desde donde surgieron nuevas voces, las de las mujeres, soterradas en la violencia histórica en la región. De la mano de las mujeres, vinieron nuevos entendimientos sobre el conflicto. Uno de ellos, trabajado en este capítulo, fue la idea de los daños. Sin pretender antagonizar estas miradas basadas en el género, los discursos de las mujeres presentaban una idea de pérdida distinta. Los hombres apuntaban a los efectos en las pérdidas humanas, políticamente su discurso se centraba en las muertes durante el conflicto. Las mujeres, de la misma forma, apuntaban a las pérdidas humanas, pero ampliaban los sentidos del despojo. Para ellas, las pérdidas materiales significaban una menor posibilidad de control sobre el futuro. La posibilidad de enfermarse se debía al daño que se podía realizar a través de los objetos.

Una de las cuestiones que observé en este punto es el vínculo de las mujeres en la distribución de la materialidad entre los triquis. Son ellas quienes se encargan de recibir dones y distribuirlos entre personas cercanas. También quienes se vinculan a la distribución y ventas en los mercados. Sus vínculos con la materialidad, también con la sanación chamánica, definieron buena parte del sentido que le dieron a las pérdidas materiales, como una pérdida también de espiritualidad y de certezas que las mismas brindan. Pero junto con el desplazamiento, también se desplazaba el rol de las mujeres en las comunidades, se re-territorializaban las históricas relaciones

de género y emergían sus voces y acciones políticas que veremos en un próximo capítulo.

Capítulo IV “Desplazamiento forzado: re- territorializaciones y construcción de seguridad por mujeres triquis de San Juan Copala”

Introducción

Cuando vivía en San Juan Copala en 2008, Josefa, una joven de 19 años, y su abuela María, una mujer de alrededor de 85 años, eran mis vecinas. Conversaba siempre con ellas sobre el miedo, los ataques del pasado reciente y la tranquilidad que por aquel momento se vivía en el pueblo. Pasábamos tardes en su casa o en la mía, conversando, tomando café o simplemente viendo a la abuelita María tejer su telar y alimentar a sus pollos. Vivían en una esquina muy expuesta a las balaceras que se acontecieron en el 2006.¹¹⁸ La abuela tenía la idea que las balas eran “malditas” y que siempre buscaban un cuerpo para meterse. Para huir de ellas, había que esconderse bien, aunque esto no garantizara salir con vida. Dependía, más bien, de los movimientos de la bala.

Al momento de encontrarme con muchas personas de San Juan Copala durante el desplazamiento, pregunté por ellas en varias oportunidades. Todos me confirmaban que estaban en el pueblo pero ninguno podía decirme por qué, siendo dos mujeres solas, no se habían ido aún. El asedio continuaba y cada vez que volvía a casa y escribía en mi cuaderno pensaba en ellas, en cómo estarían, me las imaginaba con todo el miedo que me habían expresado, que se expresaba también en sus posturas, en sus silencios y caminatas.

En mayo de 2010, un video reportaje realizado por la Revista Contralínea, fue subido a la red de Internet.¹¹⁹ Los periodistas entraron por los montes con la colaboración de algunos hombres de otra comunidad. El video muestra escenarios de San Juan Copala y los testimonios que los periodistas lograron de algunas

¹¹⁸ Para los acontecimientos del 2006, ver capítulo II.

¹¹⁹ Revista para la cual trabajaban algunos periodistas que fueron heridos en la caravana que intentó ingresar en Abril del mismo año.

personas que contaban lo que estaban viviendo. Algunas mujeres se encontraban heridas. Hablaban todos en voz muy baja, como tratando de no ser escuchados a través las paredes del patio interno de una casa donde la gente se había reunido. Contaban que no tenían luz, nada para comer. La sensación era de un verdadero estado de guerra, un pueblo totalmente vacío, sin gente en sus calles, sin vida, gris. En este video pude por fin saber sobre Josefa y su abuelita. Visualicé el miedo del que siempre me habían hablado, potenciado por estar viviendo una nueva situación de terror. A la abuela le habían disparado en varias oportunidades. Las balas “malditas” no encontraron su cuerpo, pero el estruendo de un disparo le había arruinado su audición. Josefa hablaba en el video sobre los culpables, la abuela repetía que “tiene mucho miedo porque le están disparando a cualquiera, a veces a las señoras”.

En octubre de 2010, cuando las últimas personas lograron salir del pueblo y Uvisort, en una alianza con el MULT, tomó finalmente el control, pregunté nuevamente por ellas. “Se quedaron”, me dijeron. Pensé en cómo, por qué, bajo qué protección. Me hablaron muy desconfiados de ellas, me dijeron que Josefa era ahijada de Roberto Díaz, reconocido líder de los paramilitares. Pensé cómo estarían en el pueblo, luego de haber participado en el proyecto de autonomía por tres años; si habría habido represalias por haberse quedado en 2006; por haber culpado con nombre y apellido a los atacantes en la entrevista a la revista Contralínea.

En noviembre encontré otro video en Internet. El video comienza con la caminata hacia el interior de la casa de Josefa y su abuela. La casa tenía agujeros causados por las balas. En el interior, están sentadas las dos en sillas pequeñas de madera, más tres abuelitas. El hombre comenzó a hacer preguntas a Josefa, la única mujer que hablaba español allí. Ella respondía con sus hombros encogidos, nerviosa, sin mirar la cámara, ni al señor que le hacía preguntas con un tono elevado y, por momentos, amenazante. Aunque daba la impresión que quería hacerse pasar por periodista, por el tipo de formulación que utilizaba, no lograba construir bien sus frases en español. La abuelita encorvada, pegada al brazo de su nieta miraba desde abajo la cámara que sostenía el hombre quien las filmaba parado. Sus ojos grandes, más de lo normal y, por momentos, su mano en la cara. El video transmitía el terror

que implicaba lo que estaba ocurriendo. Mientras Josefa ponía sus manos entre las piernas, presionando fuertemente una con otra y haciendo movimientos con sus hombros, mirando al piso, igual que su abuelita, el hombre seguía haciendo otras preguntas referidas a las acusaciones que habían realizado con anterioridad. Josefa apretaba sus labios como a punto de llorar. Sin mirar a la cámara y como repitiendo un guión predeterminado por la rapidez con la que hablaba, desmintió todas las acusaciones realizadas en pleno asedio.

Para muchas mujeres del plantón de desplazados, con quienes vimos este video, claramente ellas estaban bajo amenaza: “Así actúan, así son”, “De eso escapamos”. Las mujeres plantearon que si se quedaban, quedaban en manos de quienes toman el poder y comenzaban las obligaciones y las lealtades al grupo. Esa es la condición, la única bajo la cual podían seguir en el pueblo. Esto refleja que el asedio y la amenaza, aun siendo condiciones determinantes, no fueron las únicas por la que muchos se vieron obligados a escapar. Una de las razones que muchos me han dado refería también a las implicaciones que tendría el quedarse bajo el dominio del grupo entrante, a la amenaza que supondría asumir “la protección” del grupo “vencedor” cuando ellos formaron parte, activamente o no, del proyecto autonómico.

Durante tantos años de conflicto, y al convertirse las organizaciones en disputa en paraguas de protección, como vimos en el capítulo II, la “autonomía” personal, familiar, comunitaria, quedó supeditada a manos de otros. La libertad de movimiento, de acción, dependió de las decisiones de los líderes, y de quienes detentaban el poder en un momento determinado. De esto escaparon las familias en 2010. Este capítulo se plantea como pregunta central: ¿Qué tipo de transformación en estas estructuras de poder, en estos “paraguas de protección”, y en la agencia de los sujetos ocurrió en el estado de terror y *liminalidad* que llevó al desplazamiento forzado en 2010 y cómo los efectos se diferenciaron por género?

En la región triqui, los desplazamientos por amenaza, por el asesinato de un familiar, o por las persecuciones durante el conflicto, han sido una constante en la historia reciente de la región. Estas reconfiguraciones territoriales, a lo largo de toda la república mexicana y también en los Estados Unidos, han implicado la formación

de comunidades triquis en diferentes espacios, como Nuevo San Juan Copala en Baja California, y también en los Estados Unidos, así como la formación de movimientos políticos en la ciudad de México y Oaxaca. Sea por una amenaza directa, por la decisión de las familias de enviar a sus hijos a trabajar a los Estados Unidos y así evitar que se involucraran en el conflicto armado o por la marginalidad económica que supone vivir una situación de este tipo, lo cierto es que aunque es difícil hablar de una situación de desplazamiento forzado en todos los casos, la vinculación de esta diáspora con la violencia en la región sitúa este fenómeno como parte de reasentamientos y reconfiguraciones políticas y sociales de los triquis. Los desplazamientos forzados internos históricos hacia otras comunidades triquis y aun cuando me fue difícil, sino imposible, acceder a estos testimonios, también reflejan que el desplazamiento no es nuevo entre ellos, sino que ha formado parte de una de las estrategias utilizadas para el control territorial de diferentes comunidades en la región por parte de las organizaciones en disputa.

Desde un abordaje etnográfico, que supuso el acompañamiento a diferentes familias desplazadas, este capítulo analiza el desplazamiento del 80 por ciento de la población de San Juan Copala que se dio durante diciembre de 2009 y octubre de 2010. Como analicé en el capítulo III, la condición por la cual alrededor de 150 familias que apoyaban el proyecto de autonomía se vieron obligadas a dejar sus casas, se dio en un contexto de violencia inédita en la región. El terror que se instaló en el pueblo fue planteado por sus habitantes como una situación de violencia nunca antes vivida por ellos. A su vez, el reconocimiento y apoyo de este proyecto autónomo por parte de numerosas organizaciones sociales, le dio una mayor visibilidad e inscribió este caso en el contexto actual de represión hacia aquellos pueblos que buscan construir proyectos autonómicos y defender sus derechos como indígenas en varios estados del país. El ataque a la caravana y el asesinato de la mexicana Beatriz Cariño y el finlandés Jiry Jaakkola, fue quizás el hecho crucial para que buena parte de la prensa y organizaciones nacionales e internacionales se volcaran hacia este caso, mostrando las condiciones en las que estaban viviendo los copaltecos. Por primera vez, y si bien el desplazamiento fue una estrategia histórica de reacomodos en la región, los desplazados se llamaron así mismos

como “desplazados” y fueron las mujeres, desde su rol invisibilizado en la historia del conflicto, quienes organizaron una lucha desde la ciudad de Oaxaca conformando el plantón de desplazadas y desplazados del Municipio Autónomo de San Juan Copala.

Pese a que el desplazamiento forzado en México se está dando de manera más frecuente producto, sobre todo, de conflictos armados por los cárteles de la droga y de la política de militarización y paramilitarización en varios estados, llegando a 230,000 personas desplazadas sólo en el año 2010,¹²⁰ no se encuentran aún estudios actuales que impliquen abordajes antropológicos sobre este fenómeno.¹²¹ Algunos estudios antropológicos sobre el desplazamiento forzado en diferentes lugares de Colombia, África y la India, nos muestran que las causas que tienen en común son la búsqueda de control y dominio territorial y sobre los cuerpos, sea por una materialidad puntual (como puede ser un territorio estratégico en materia de recursos naturales, o su ubicación) y/o por el dominio político-simbólico de determinados espacios. Para varios autores, uno de los efectos principales del desplazamiento, provocado por medios violentos, es el de la des-territorialización (Oslender, 2008; Pecaut, 1999; Malkii, 1995; Thiranagama, 2011).¹²² Estos autores plantean que este proceso es tanto físico, como mental. El desplazamiento forzado implica no sólo irse del lugar, sino también una pérdida de los sentidos y actividades atribuidos al espacio donde regulaban su vida. Lisa Malkii, en su trabajo etnográfico con los refugiados Hutus en Tanzania, amplía la relación del proceso de des-territorialización a la cuestión nacional. En tanto la nación, plantea la autora, se

¹²⁰ Según un informe del IDMS (Internal Displacement Monitoring System) realizado en los estados de Chihuahua y Tamaulipas, 230,000 personas se vieron obligadas a dejar sus hogares en 2010 por la situación de violencia, cifra que sitúa a este año como el de mayor desplazamiento forzado desde 1994 (año que establecen como el comienzo de los desplazamientos internos). De éstos, 115,000 personas se desplazaron internamente y el resto hacia los Estados Unidos <http://www.internal-displacement.org/publications/global-overview-2010-americas-mexico.pdf>

¹²¹ Antes de 2010 se registraron un total de 5,000 desplazados. Pese a que no existen estadísticas estatales sobre el desplazamiento forzado interno en México, el INEGI planteó que el 17% de los migrantes internos en México desde 2005 a 2010, se dieron a causa de la violencia. Parametria. Investigación estratégica y análisis de opinión y mercado. 17 de junio de 2011. Consultado de la página <http://www.internal-displacement.org/8025708F004CE90B/%28httpCountries%29/031D4DA9792CF185802570A7004CFD1A?opendocument&count=10000>

¹²² También analizados en casos de migración transnacional. Ver Besserer (2004); Castro Neira (2009); Aquino Moresqui (2009).

convierte en un aparato de territorialización que vincula identidades con el territorio en una demarcación geográfica determinada, el desplazamiento forzado tendría como efecto un proceso des-territorializante de categorías identitaria impuestas (Ver también Pecaut, 1999).

El desplazamiento forzado, dice Lisa Malkii retomando a Turner, deja a los sujetos en una “zona de polución”, en un estado de “liminalidad” donde la categorías identificantes se desploman y dónde los sujetos no son “ni una cosa, ni la otra”. Para Sanford (2004), en su interpretación de los desplazamientos forzados internos en Colombia, estos actores “marginalizados” confrontan y reconstituyen la soberanía del Estado, en tanto control territorializado. En síntesis, este espacio de liminalidad/marginalidad se convierte en una frontera porosa, fluctuante e incierta sobre lo que hasta ese momento daba orden y sentido a la propia vida.

Sin embargo, y como apunté en la introducción, pese a esta liminalidad/marginalidad, la perspectiva etnográfica del desplazamiento apunta a entender que los sujetos se reasientan (*resettlement*), como nos muestra Shakira Thiranagama en su estudio sobre desplazamiento forzado en Sri Lanka. Es decir, buscan ordenar la sociabilidad en mundos rápidamente desordenados (Thiranagama, 2011: 155). En palabras de Lisa Malkii,

“Lejos de perder su identidad colectiva-y lejos de vivir en ausencia de cultura o historia-, los refugiados Hutu en los campos localizaron sus identidades dentro del desplazamiento, extrayendo significados y poder desde la ubicación social intersticial que habitaban. Más que perder su identidad colectiva, así fue donde y como la hicieron” (Malkii, 1995:16. Traducción mía).

Como vimos en el anterior capítulo, tanto el asedio como el desplazamiento forzado de San Juan Copala fueron experiencias de des y re-territorializaciones colectivas. Sin embargo, los diferentes momentos en que cada familia encontró propicio para salir, así como las diferentes oportunidades que ayudaron a trazar sus trayectorias, reflejan una suerte de atomización como efecto del terror que vivenciaron en su pueblo. Algunas familias lograron salir completas en los comienzos del asedio; otras, a raíz de que algún miembro fue herido, salieron individualmente. Algunas fueron a vivir al plantón de desplazados y desplazadas que se organizó desde agosto de 2010 como espacio de lucha y visibilidad, otras se fueron a vivir a otras

comunidades de la región en casas prestadas. “Vivir en la calle” (en el plantón de la ciudad de Oaxaca) y “vivir en casas ajenas” son dos experiencias muy diferentes que marcan las trayectorias y sentidos que me fueron compartidos durante mi trabajo de campo en ambos espacios.

Una de las cuestiones centrales de este capítulo es analizar cómo se reconstruyeron, en este espacio *liminal* marcado por las diferentes trayectorias del desplazamiento, los sentidos de vida y de qué manera estos sentidos se correspondieron con la ubicación espacial y, por tanto social, de los sujetos. Si, como plantea Finnström, en el desplazamiento se pierde el control sobre el entorno y sobre la propia vida, quedando la agencia experimentada como estando en manos de otros (Finnström, 2008:133), me interesa en este capítulo explorar los efectos que la intervención de esos “otros” tuvieron en las significaciones sobre lo vivido, las búsquedas de sustento así como de seguridad en un contexto de asedio que no finalizó con el desplazamiento.

Analizaré, por un lado, el papel de las mujeres en ambas trayectorias, también el papel que “otros” y “otros discursos” jugaron en la construcción de significados y protección. Me interesa aquí explorar la manera en que se dieron las rupturas, transformaciones, tanto en las relaciones de poder y de género, y las acciones que encararon en la búsqueda de protección. En resumen, me interesa mostrar qué significa vivir en esta marginalidad y cómo se construyó seguridad de acuerdo a las dos trayectorias del desplazamiento.

Por otro lado, analizaré la espera. Para muchos casos de desplazamiento forzado, la espera da sentido a estas transformaciones experimentadas. El deseo de volver y el rechazo de volver a lo mismo, implica la búsqueda de soluciones externas al propio grupo. ¿Qué implica ese tiempo de espera? ¿Quién espera qué de quién? En esta espera se ponen en juego imaginarios, deseos y dependencias que ubican a los sujetos en diferentes relaciones de poder y de género. Los nuevos escenarios político-discursivos en los que se dio el desplazamiento de 2010, implicaron nuevos reacomodos-re-territorializaciones- de sentidos y prácticas políticas a las movilizaciones históricas de los setenta y ochenta. Analizaré estas rupturas, pero

también las continuidades, de los sentidos y posiciones, de los escenarios políticos de las movilizaciones y del Estado.

Trazando trayectorias: los múltiples destinos del desplazamiento

Como planteé anteriormente, el desplazamiento del 2010 se produjo por una situación de violencia inédita en la historia de la región, por el número de personas desplazadas, así como por la cantidad de asesinatos y mujeres heridas. Aunque fue una experiencia colectiva, las posibilidades de escapar que cada familia encontró, así como la decisión de quién se quedaba al cuidado del hogar y quién y cómo salía del pueblo, nos hablan de una cierta atomización de esta colectividad producto de la situación de terror que vivieron. El terror paraliza, desconcierta, divide pero también reestructura relaciones. Las familias también vivieron esta situación al interior. Casi ninguna se desplazó en bloque, sino que fueron saliendo en diferentes momentos y, en algunos casos, hacia diferentes lugares. Como un ejemplo de estas diferentes trayectorias, narraré el caso de Martina y su familia.

Martina, una mujer de 35 años, llegó al plantón en Oaxaca con su mamá y sus dos hijos. En el pueblo, ella junto con su familia tenían una tienda con artículos de librería. Trabajaban allí Martina, su mamá y su hermano menor, Juan, de 18 años. Sus dos hermanas son maestras. Una de ellas daba clases en una comunidad y vivía en San Juan Copala en la casa de su suegro, junto con sus tres hijos. Su marido había sido asesinado hacía varios años. Pertenecía al MULT y, según ella, lo asesinaron por defender las tierras ya que “él quería que todos estemos unidos y en paz”. El marido de Martina había migrado hacía muchos años a Estados Unidos y nunca más supo de él.

Me contó Martina que ni bien comenzó el asedio, su hermano Juan fue a los Estados Unidos con otro joven del pueblo. No quedaban opciones: “O se iba al norte para mandar dinero o agarraba el arma”. La opción de que se fuera a los Estados Unidos fue una decisión de toda la familia cuando comenzaron los ataques. Su otra

hermana también salió del pueblo y comenzó a dar clases en una cabecera distrital a una hora de San Juan Copala. Se quedaron “defendiendo” la casa sólo Martina, su mamá y sus dos hijos. La otra maestra daba clases en otra comunidad desde hacía mucho tiempo. La casa de su suegro, como hombre mayor respetado de la comunidad, no fue atacada pero ella decidió salir con sus hijos de allí. Se fue a vivir a otra comunidad. Su suegro formó parte de las nuevas autoridades una vez que se desplazaron todas las familias. Cuando encontré a la maestra, me contó que fue muy “feo” lo que vivieron y que, aunque su suegro no haya querido salir y ahora sea autoridad, ella no volvería a vivir allí por sus hijos.

Martina, junto con su mamá y sus hijos fueron los últimos de la familia que lograron salir del pueblo. Decidieron hacerlo cuando “no aguantaron más”, aunque los líderes del movimiento por la autonomía les pedían que “resistan por sus casas”.

“Cuando salí tenía miedo, no quería morir y abandoné mi casa, dejé mis cosas porque me importa más mi vida y la de mis hijos [...] Cuando salí con mi mamá, salí en la vereda [montes] pero cuando me vieron me dispararon. Ya casi nos tiraron, pero gracias a Dios que logré salir. Estaban tirando del cuartel, y salí del lado del río y me vieron y balacearon mucho. Mi mamá venía atrás de mi y casi le tocaban las balas que venía atrás de mi cabeza. Ella se tiró. Salí caminando por donde están los ríos, no sé cómo me vieron. Era en la mañana, como a las cinco. Mis hijos también. Gracias a Dios, no nos pasó nada. Nos salimos así, por cualquier lugar, no sabíamos porque nunca salíamos a caminar así, nada más por el problema. Como era de madrugada no se veía bien y agarramos cualquier rumbo. Después ya no quise regresar [...] Nos venimos acá al plantón porque no teníamos a donde irnos y nos quedamos aquí y aquí tenemos como 6 meses. Aquí estamos peleando con el frío, con el hambre, no es lo que mismo que estar en casa, pero pues como estamos vivos pues aquí estamos, aunque pasemos frío, porque allá donde estábamos en el pueblo entre balazos andábamos” (Entrevista Martina, ciudad de Oaxaca, diciembre de 2010).

La decisión de Martina de salir, fue principalmente por los niños. Ella quería que sus hijos estudien y “crezcan viendo otra cosa y no la guerra. Eso no es nada bueno para los niños”. Se preguntaba “¿Cómo podemos esperar que los niños hagan otra cosa si vieron guerra, si vivieron entre balaceras, si vieron muerte?” Se preocupaba por lo niños huérfanos porque “cuando crezcan van a querer hacer algo por su padre y esto no termina más. Cuando la violencia se hace costumbre, ya no se para”.

Martina se fue a vivir al plantón de desplazados con sus hijos. Allí, encontró un lugar propicio también para el sustento de su familia con la venta de artesanías que compró con ayuda de su hermano desde los Estados Unidos. Su mamá se fue a vivir a casa de una tía que vivía en la ciudad de Oaxaca hacía muchos años. Finalmente, Martina se fue del plantón a principios de 2011 a vivir a otro estado de la república.

Si como vemos en el caso de Martina, los destinos de desplazamiento para una misma familia fueron variados, fueron aún más diversos para el resto de las aproximadamente 150 familias desplazadas de San Juan Copala. También, en estas familias, algunos miembros fueron a Estados Unidos. Algunas se desplazaron hacia comunidades de la región triqui; otras se desplazaron hacia ciudades cercanas como Juchitán, Tlaxiaco y Putla; otras hacia la ciudad de Oaxaca y México, algunas de las cuales se sumaron a los dos plantones de desplazados que se instalaron en agosto de 2010 en ambas capitales.¹²³ Otras familias se fueron hacia otros estados de la república, también hacia los Estados Unidos.

Ante las diversas trayectorias encaradas por los copaltecos, me interesaría situar dos espacios que tuve la posibilidad de recorrer durante mi trabajo de campo. El desplazamiento hacia otras comunidades, y hacia el plantón de desplazados de la ciudad de Oaxaca, analizando también la importancia política que tuvo el plantón de desplazados en el zócalo de la ciudad de México. Durante mi trabajo de campo registré testimonios, algunos de los cuales tuve la posibilidad de documentar en video. Acompañé en la organización del plantón en la ciudad de Oaxaca por varios meses. En las comunidades, y por lo riesgoso de la movilidad en toda la región, viví en total seis meses durante 2010 y 2011.

¹²³ El plantón de la ciudad de México lo instaló la organización MAIZ en mayo de 2010, luego del ataque a la primer caravana en abril.

El desplazamiento hacia las comunidades

Los destinos del desplazamiento hacia las comunidades dependieron de muchos factores que me gustaría señalar en esta parte. Uno de ellos tuvo que ver con las posibilidades de conseguir otras tierras o de conseguir otras casas donde vivir. Ambas posibilidades estaban dadas por su pertenencia a una familia determinada dentro de la estructura de parentesco entre los triquis y también a su participación histórica en el conflicto y en el asedio del 2010. El otro punto importante fueron las condiciones de marginalidad económica de algunas mujeres viudas con hijos. Lo importante aquí es que, pese a estos factores que determinaron la ubicación de los sujetos en diferentes lugares y el hecho de vivir diferentes experiencias, en la situación de desplazamiento hacia las comunidades fueron las redes de parentesco las determinantes de su destino. Algunas tuvieron la posibilidad de “comenzar de cero”, al construir una casa en algún terreno cedido por algún familiar. Otras vivieron en casas prestadas por algún rol puntual que tuvieron durante el asedio o por la situación de marginalidad de algunas mujeres viudas durante el conflicto.

“Comenzar de cero”

En Febrero de 2010 recibí un llamado telefónico de Carla, una joven de 24 años, quien se encontraba en el centro de la ciudad de México junto con su hija de tres años. Habíamos compartido buena parte de mis días en San Juan Copala cuando realizaba trabajo de campo en el 2008. Sabía que, desde que se había instalado el cerco en el pueblo en diciembre de 2009, algunas familias se habían ido. Al perder comunicación con ellas, me había alegrado de sobremanera saber que las podría ver en la ciudad de México. En ese momento, ella se encontraba en uno de los edificios que les fuera otorgado a la organización MULT por parte del gobierno del Distrito Federal para la venta de artesanías.¹²⁴ El edificio, sobre la calle López del

¹²⁴ El Instituto Federal de la Vivienda, en conjunto con la CDI, del Distrito Federal otorgó en diferentes oportunidades viviendas a los indígenas triquis en la ciudad de México. Muchas de estas concesiones se dieron por la demanda de organizaciones como el MULT y MAIZ.

Centro Histórico, estaba totalmente destruido, con serias grietas al interior. Sobre la entrada, varias mujeres vendían artesanías. En el interior, Carla compartía un cuarto con unos familiares de ella. Allí, dormían alrededor de ocho personas.

Hablamos muy poco sobre lo que estaba aconteciendo en San Juan Copala. Me llamó la atención que Carla, perteneciente al Municipio Autónomo, estuviera en un edificio de la organización MULT, acusada junto con Ubisort de haber organizado el cerco. Preferí no preguntar a menos que ella quisiera hablar sobre lo que estaban viviendo. Me dijo que salió del pueblo con su hija y que las cosas “no estaban bien”. Salió a ver qué pasaba, “¿Escuchaste que murió Patricio? ¿Tú sabes algo?”. Patricio era el alcalde municipal y chaman protector del líder por la autonomía, Timoteo. Su muerte y los rumores sobre su muerte tenían en ese contexto un sentido de pérdida importante de protección para el líder y, en extensión, para las familias del Municipio Autónomo. Patricio murió finalmente en mayo de 2011, dos días antes del levantamiento de la cruz del líder Timoteo, asesinado junto a su esposa un año antes, en mayo de 2010. Durante todo el asedio, estuvo “desaparecido” y padeciendo una enfermedad muy grave que nadie supo de qué se trataba.

Fuimos a dar una vuelta con Carla por la Alameda. Allí, ella se encontró con otra joven de San Juan Copala, hermana de uno de los finalmente acusados como miembro activo entre los agresores en ese momento. Carla me contó que ella junto con su hija, su mamá María, el marido de su mamá y sus dos hermanas, estaban todos en casa de su hermana mayor, fallecida en octubre del año anterior por caerse de un barranco en otra comunidad. Allí, el viudo Pablo, los había recibido en su casa donde vivían con sus cinco hijos. Su hermano Carlos, con su esposa Marta y sus tres hijos, se desplazaron en abril de 2010. Les encargaron buscar a los periodistas desaparecidos que huyeron por los montes el 27 de abril, cuando la primer caravana de ayuda humanitaria de alrededor de 56 activistas y periodistas fue emboscada. Algunos de ellos, que habían logrado huir por los montes, se encontraban desaparecidos. Carlos, carpintero de alrededor de 40 años, fue encargado de salir con la camioneta a buscarlos. Salió con toda la familia, su

esposa Marta y sus tres hijos de catorce, doce y nueve años, y a partir de ese día nunca más volvieron al pueblo.

En la visita a la región de Copala que realicé en julio de 2010, me dirigí hacia una de las comunidades en búsqueda de esta familia. Me enviaron a la casa de Carlos, un cuarto hecho de madera, al costado de la ruta en la comunidad. Carlos seguía cortando maderas para ampliar su casa mientras Carla, junto con sus dos hermanas, ayudaban a Marta. Marta me mostró el cuarto y la pequeña cocina de dos metros cuadrados hecha de tablas de madera y techo y puerta de nylon negro. Sabía que estaba en la región y me esperaban para salir en familia a recorrer su “nuevo” pueblo, donde familiares les habían otorgado una parcela muy pequeña de tierra en una zona de barrancos al costado de la ruta. Llegamos a la punta de un cerro donde nos esperaba María, la mamá de Carla, quien estaba viviendo en casa de su hermana Libertad. Con ella vivía su marido, sus tres hijas y su nieta, hija de Carla. Pero no siempre tenían esta distribución. Por momentos todos juntos vivían en casa de la hermana de María, una casita-cocina de un solo cuarto, hecha de madera y adobe, una de las más históricas de la comunidad. En otros momentos, la hija soltera mayor de María, vivía en casa de Pablo, su cuñado viudo, ayudándolo en la manutención del hogar y en el cuidado de los niños en otra comunidad. Allí también iban a visitarla el resto de la familia, quedándose varios días.

En nuestro recorrido de ese día, María me contó que había nacido en esa comunidad donde se encontraban, hasta casarse con un dirigente quien fuera asesinado mucho tiempo atrás. Su padre, un gran cafetalero y jefe de una familia importante, había sido dueño de esas tierras. María tenía la idea de que todas esas tierras eran de ella y de su hermana, en tanto sus dos hermanos habían sido asesinados como militantes del MULT en la década de 1980. Sin embargo, el padre había dado tierras para que allí se formara el pueblo. Mientras caminábamos ese día con toda la familia hacia la punta más alta de los cerros y, desde allí, tener una vista más bonita, muchos saludaban a María y su familia. Casada, María formó su familia en San Juan Copala allá por la década de 1970. Fue ni bien comenzaron los ataques al pueblo que María y sus tres hijas salieron.

Carlos y su familia me comentaron que toda su casa, sus herramientas de carpintería, como los instrumentos de música (ya que él era uno de los dirigentes de una de las bandas de música), fueron robados. A diferencia de la familia de María, que planeó la salida en diciembre de 2009 y pudieron llevarse algunas cosas, la salida de Carlos y su familia fue más sorpresiva y en un momento donde los ataques se estaban recrudeciendo más. Cuando ocurrió lo de la caravana, Marta se encontraba en la agencia municipal esperando la ayuda que traería al pueblo. Fue en ese momento que empezaron a balacear. Se puso en la pared, porque fue el único lugar seguro que encontró, hasta que ya no aguantó y salió corriendo a su casa. Luego de un rato, de balaceras y desconcierto, a Carlos le encargaron ir en búsqueda de los periodistas desaparecidos. Fue su oportunidad para escapar. Salieron con lo puesto y ahora estaban “comenzando de cero”.

Ubicar a los miembros de esta familia, sobre todo a María y sus hijas siempre era muy difícil al comienzo. Estaban, en un principio y durante varios meses, sin casa, parando siempre en la de otros parientes cercanos. Me encontraba seguido a Carla con una bolsa esperando el transporte colectivo. Se iba de una comunidad a otra, y a veces a casa de otra hermana en la Triqui Alta. Me alojaban siempre con una familia diferente: la de Pablo o la de su hija, y también en la comunidad de la otra hermana. Estos reacomodos iniciales implicaban movilidades por las redes de solidaridad del parentesco. Con el tiempo, la hija soltera más grande se instaló en casa de Alfonso y María construyó una casita pequeña en el terreno de su hermana. Carla formó pareja con un joven mixteco y la hija más joven consiguió trabajo como cocinera en una escuela. Vivía en el albergue.

“Vivir en casas prestadas” fue otra experiencia común entre los desplazados hacia las comunidades. En el “pueblo antiguo” de una de las comunidades más cercana a San Juan Copala, y por donde cruzaba la gente en busca de alimentos durante el asedio, visité varias familias desplazadas. Las casas habían sido otorgadas por el líder de la comunidad y pertenecían a gente que ya no vivía más allí por la “migración” como me fuera dicho.¹²⁵ Varias casitas de barro, una al lado de la otra,

¹²⁵ Estas prácticas de habitar casas deshabitadas producto de la migración y los desplazamientos forzados, han sido prácticas continuas durante el conflicto. También se habían realizado en San Juan Copala durante el

estaban habitadas por los desplazados, siendo alrededor de siete familias las que vivían allí.

En una comida a la que fui invitada se encontraban Sol, una joven vocera en un principio del plantón de desplazados de Oaxaca, su mamá, su hermana y su abuela Teresa. Llegaron luego dos hombres, hermanos, a comer también. Uno de ellos venía de buscar leña para las mujeres. Llegó con sus perros, que se habían venido con él desde San Juan Copala. Uno de los hermanos tenía una gran herida en su pierna a raíz de una caída, mientras escapaba. El otro había llegado de los Estados Unidos tiempo antes que comenzaran los ataques al pueblo. Mientras comíamos sentados en el piso de barro de la pequeña cocina, uno de ellos me contó que él tenía muchas monedas y dinero antiguo mexicano que desde joven iba a buscar al viejo panteón, donde se sepultaban a los “guerreros” u “hombres valientes”, sólo hombres asesinados. Con el tiempo, ese panteón dejó de funcionar y los “hombres valientes” comenzaron a ser sepultados junto con las mujeres, los niños y otros hombres que morían de causa natural, pero en la cima más alta.¹²⁶ Como entre los triquis, a las personas se las sepulta con sus pertenencias, contó que estos panteones estaban llenos de dinero. Él tenía dinero de escarbar el panteón de los “hombres valientes”. Aunque era dinero antiguo, “de ese que se lava y no se rompe, no como los de ahorita”, él calculaba una pérdida de 40,000 pesos. Sus perros los había traído desde los Estados Unidos. A los pocos días de escapar de San Juan Copala y llegar a esta comunidad, llegaron los perros, uno de ellos herido.

La vida de las familias desplazadas en esta comunidad daba una sensación de continuidad. Poco a poco las mujeres comenzaron a participar en el Programa Oportunidades. En la parte “nueva” del pueblo y cuando tenían reunión de este programa de asistencia social, llegaban las “mujeres de Copala”, como las reconocían. No había mucha interacción con las de la comunidad, sino que siempre estaban en un grupo aparte. En las fiestas, también participaban algunas de ellas,

proyecto de autonomía, cuando varias familias desalojaron sus casas y se fueron a comunidades del MULT al no querer ser parte del proyecto autonómico. Varias de ellas retornaron luego del desplazamiento forzado de 2010.

¹²⁶ El panteón en San Juan Copala está dividido en tres alturas diferentes: Más abajo se sepultan a los niños y las mujeres, un poco más arriba a los hombres muertos por enfermedad y en la cima a los hombres asesinados por el conflicto.

bailaban y tomaban. Los hombres no bajaban a las fiestas. Era habitual, cada vez que iba a la otra parte de la comunidad, verlos reunidos con otros hombres.

Varias veces visité a Sol y su hermana. Realizábamos juntas entrevistas a las familias desplazadas en este pueblo, mientras me compartían cómo vivían en otra casa. Sol me decía que se sentía mal tocando cosas que no eran de ellas. Las ollas, los platos, el comal. Nada era de ellas. No me podían explicar la tristeza que les causaba vivir en la casa de otra persona, pero era la sensación que las cosas cobraran vida a partir de cada cuchara, olla, plato que agarraran de la “nueva” casa. La vida de su dueño. “No es tuyo, no se siente bien uno. Uno no está a gusto así”. Cuando su abuela Teresa se puso ropa de otra persona, lloró: “Pensé en la virgencita y lloré mucho”. La tristeza que implica tocar cosas de otro, se relaciona también por lo que implica que otra persona toque las cosas de uno, como vimos en el capítulo anterior.

La marginalidad económica que vivían y la dependencia que tenían de la ayuda de familiares, era otra gran preocupación para los desplazados. Elvira, una mujer viuda de alrededor de 70 años, era de San Juan Copala y vivía allí con su hijo, su nuera y sus seis nietos. La hermana de su nuera vivía en otra comunidad desde que se había casado. En octubre de 2010, una camioneta donde viajaban su hijo, su nuera y sus nietos, fue emboscada. Su nuera, con cinco meses de embarazo, fue asesinada, una de sus nietas fue herida, al igual que su hijo a quien le dieron un disparo en la cabeza y se encontraba muy grave. El marido de Elvira había sido asesinado cuando su hijo tenía siete meses. Tiempo después, su hermano y su sobrino correrían la misma suerte. Elvira salió de San Juan Copala antes de la emboscada.

“yo sufrí mucho. Adelgacé tanto que se me torció el brazo. [Cuando salimos] nos encontraron y nos corrieron. Nos decían que no teníamos que vivir ahí. Ellos hablan muy feo. Ellos la asesinaron [a su nuera]. Yo pensé que se había salvado pero no [...] Y ahorita que se murió estoy triste, muy triste y no hay cómo conseguir dinero para comer. Ni dinero para que los niños coman. Si sus papás estuvieran bien y yo también, saldría para conseguir dinero. Solamente los víveres que nos dieron. Solamente hay frijol y maíz que nos trajeron [de la segunda caravana], pero se llenaron de bichos y se acabó. Ella cuidaba a sus hijos, les hablaba bien y a mí también” (Entrevista Elvira, comunidad de X, marzo de 2011).

Elvira depende de la familia de su nuera para subsistir con las nuevas responsabilidades de su hijo convaleciente y sus nietos. La hermana de su nuera, aun no siendo de San Juan Copala, se fue a vivir al plantón de desplazados de la ciudad de México. Allí, instaló un puesto de reventa de artesanías para la subsistencia de la familia de Elvira. Como veremos más adelante, los plantones instalados en la ciudad de Oaxaca y México fueron espacios importantes de lucha política, pero también de subsistencia económica.

La protección más cercana: Redes de parentesco-información

El control de los caminos y la presencia de atacantes en algunos municipios, como Juxtlahuaca, hacían que mis desplazamientos fueran desde otras ciudades, como Tlaxiaco, caminos que implicaban más horas de viaje. Las recomendaciones de que no me vieran en Juxtlahuaca para tener mayor protección, las tomé al pie de la letra. Para llegar a la región, realizaba un viaje desde la ciudad de Oaxaca hasta Tlaxiaco. Desde allí, tomaba una camioneta hacia el pueblo Carrizal, viaje de tres horas por los caminos sinuosos de la Triqui Alta, y allí tomaba un taxi desde esta comunidad hasta otras. En Carrizal, conversaba con varias mujeres que tenían tiendas allí. Siempre me preguntaban qué hacía y dónde trabajaba. Me conocían por mis visitas a las familias de Copala que se encontraban en esta comunidad, así como en otras.

Un día me senté en la puerta de una de las tiendas, mientras su dueña estaba al lado mío. Esperando la camioneta para volver a Tlaxiaco, la señora conversaba sobre una fiesta que se había realizado días antes en el pueblo. En un momento, se quedó en silencio y miró hacia la carretera. Del otro lado, alguien saludaba. Un hombre, relativamente joven y robusto, nos sonreía. Lo saludé sin poder identificar quién era y le pregunté a la señora. Su semblante había cambiado completamente y se encontraba muy seria. “Es de Copala”, me dijo. “¿Y vive ahora en Copala?”. “Sí”. Sospeché que sería o uno de los culpables de los asesinatos que se habían cometido, o alguien cercano. Volví a verlo y seguía sonriendo parado frente a

nosotras, pero del otro lado de la carretera. Justo en ese momento, llegó la *suburban*.

Las redes de información y vigilancia entre las comunidades es un punto por demás sobresaliente durante todo este periodo. Me encontraba con jóvenes en el chat muy seguido y en momentos centrales de acciones políticas (el ingreso de la segunda caravana, manifestaciones, etc). Jóvenes desde los pueblos, Estados Unidos y otros estados, que se sumaban a las redes de Internet para subir información en los numerosos blogs que existían, y que me preguntaban cuestiones del pueblo, si sabía algo. Conté aproximadamente cinco blogs construidos en ese periodo, así como una cantidad importante de perfiles de Facebook y canales de Youtube donde subían videos.

La re-territorialización de la información, ampliada a redes de información virtual, implicaron nuevas formas de vigilancia y control. En las comunidades se daba la presencia de atacantes u hombres vinculados a ellos en puntos inesperados, como el relato que conté de la comunidad Carrizal; en los espacios virtuales, la emergencia de numerosos blogs y cuentas de youtube que mostraban videos con acusaciones de todos los grupos políticos en la región, imágenes de las comunidades, montadas con corridos, y fotos bajadas de Internet, no exclusivamente de la región, de armas AK47 y AR15, asesinados y plantaciones de marihuana. Las redes de información y parentesco cumplían el rol de informar, distorsionar los sucesos, controlar y también proteger.

Como vemos en estos relatos sobre el desplazamiento hacia las comunidades, la ayuda a los desplazados quedó en manos de los lazos de parentesco más amplios. Familiares directos ayudaron a las víctimas del desplazamiento y los ubicaron, en algunos casos, en diferentes actividades comunitarias. No obstante la atomización y disgregación familiar, producto del terror, el apoyo de familiares fue clave en la subsistencia de algunas familias. Como plantean varios autores, las relaciones de parentesco empoderan, a la vez que diferencian y limitan (ver Strathern, 1992; Collier y Yaganisako, 1992). Se dan, como plantea Shakira Thiranagama (2011),

relaciones de solidaridad, protección y traición. Estos elementos surgen claramente en las observaciones y testimonios recogidos en trabajo de campo.

Con respecto a la solidaridad, la posibilidad que algunos tuvieron de vivir en otras casas de familiares, como el caso que narré en el punto anterior, así como el caso de vivir en casas prestadas en otras comunidades, fue dada a partir de las redes de parentesco que funcionaron como claves para que estas familias tuvieran un hogar y encontraran formas de subsistencia. Al menos en los comienzos del desplazamiento y hasta que tuvieron la posibilidad de involucrarse en alguna actividad económica. Sin embargo, no todos tuvieron la oportunidad de ubicarse en las comunidades. La mayoría mostraba esta “ventaja” en el hecho de venir de familias con dinero, como el caso de María, cuyo padre había sido dueño de las tierras donde se asienta la actual comunidad donde se desplazaron. El tener acceso a la tierra generó en esta familia estabilidad y seguridad. Pero esta posibilidad no estuvo al alcance de todos y muchos se vieron obligados a buscar otros recursos fuera de las comunidades, como los que se fueron al plantón de desplazados en la ciudad de Oaxaca y que veremos a continuación. De alguna manera, el acogerse a un discurso de derechos y el buscar en la manifestación política una forma de garantizar protección y supervivencia, estuvo definido por las pocas o nulas posibilidades que muchas familias tuvieron de quedarse en la región.

Pero también, esta solidaridad se expresó a nivel de las comunidades, en tanto algunas familias, sobre todas aquellas mujeres viudas con hijos, o personas que habían participado muy activamente durante el asedio, fueron recibidas por las autoridades de una de las comunidades del Movimiento por la Autonomía y les fueron prestadas casas abandonadas del pueblo. A su vez, tuvieron la posibilidad de continuar cobrando el programa oportunidades a partir de que las autoridades del pueblo firmaban sus planillas y permitían que las mujeres realizaran sus contraprestaciones en el pueblo.

En el caso de otras comunidades “ajenas” al conflicto, la posibilidad que las familias tuvieron de recibir a familiares desplazados, fue también con consentimiento de las autoridades. Fueron “integrados” a la vida de la comunidad receptora pero también,

como me comentó una mujer, restringidos por las autoridades: “El líder de la comunidad, no nos deja que andemos de acá para allá [refiriéndose a las actividades políticas del movimiento]”. La protección que la comunidad receptora estaba dando a estas familias implicó, a su vez, una restricción en los movimientos de los desplazados. Para el caso de una de estas, que se consideraba “neutral” al conflicto político de la región, estas restricciones tenían que ver con la posibilidad de continuar siéndolo.

Las mujeres en el desplazamiento hacia las comunidades

En otros estudios sobre desplazamientos, se ha planteado de manera específica el rol de las mujeres y los cambios en las relaciones de género como un rasgo particular de las transformaciones que se dan en estas situaciones (Thaniaragana, 2011; Stolen, 2007; Malkii, 1995). La importancia de enfocarse en las mujeres en las situaciones de desplazamiento forzado está vinculada, por parte de estos análisis, al rol protector que cumplen las familias, a la reproducción de la misma, pero sobre todo a los roles que las mujeres comienzan a ejercer, muchos de ellos vinculados con la reproducción económica. A su vez, como planteé, retomando a Malkii (1995), las categorías identitarias se ven trastocadas por el abandono de la comunidad. Si bien la autora lo plantea dentro del marco de las categorías identitarias nacionales, lo que se descubre en el análisis de la situación de desplazamiento forzado entre los triquis es que las mujeres no sólo cumplieron un rol importante durante el asedio, en la circulación de bienes e información, sino también un nuevo rol político fuera de la comunidad, sobre todo con la instalación del plantón de desplazados y con las actividades económicas que asumieron para la subsistencia de sus familias. Estos cambios nos hablan de la re-territorialización física y de imaginarios, pero también de roles que se dan en situaciones de desplazamiento forzado (Oslender, 2008; Pecaut, 1999).

Varios puntos me gustaría retomar de los relatos narrados anteriormente. En principio, y como vimos en el capítulo anterior, las mujeres durante el asedio

continuaron ejerciendo su rol dentro de la dinámica familiar, por ejemplo, en el abastecimiento de alimentos. Esto les permitía salidas y entradas hacia la comunidad, a la vez que las exponía a los ataques. Con estas movi­lidades, las mujeres se convertían en sujetos importantes de la circulación de información y la vigilancia. Cuando me encontré con Carla, enviada por su familia a la ciudad de México, me pregunté qué hacía en una de las viviendas del MULT. Claramente, ella se encontraba en un lugar propicio para enterarse qué estaba sucediendo y cuáles podrían ser los reacomodos políticos de la región. Como vimos en el capítulo II, la migración-exilio histórico llevó a la formación de importantes enclaves políticos en las ciudades capitales de Oaxaca y México. Esto explica conexiones y también la manera en que se dinamiza políticamente la región desde estos espacios. Esta “libertad” de movimiento que les permite la ciudad, lejos de las miradas amenazantes de las comunidades, convierte estos espacios en lugares propicios para las estrategias políticas con otros actores y movimientos.

Aunque la circulación de información entre las mujeres en pleno asedio le dio a esta actividad una mayor importancia, es central en la vida de las comunidades sin asedio. Por eso hablo de continuidades. Las visitas que mujeres realizan a otras familias, como encargadas de la distribución de regalos (dones), les permite una mayor comunicación. El espacio de la cocina se convierte en el lugar propicio donde las risas, los rumores y la información circulan. La ruptura de alianzas entre las comunidades y la continuidad del parentesco entre las familias, sobre todo por matrimonios, permite saber los “pasos” del enemigo a través de la información que, muchas veces, brindan las mujeres.

A su vez, durante el asedio, se visibilizaron rupturas en las actividades económicas, en tanto muchas mujeres tuvieron que salir rápidamente en búsqueda de dinero para la subsistencia de las familias, ya sea por la muerte o por el estado de gravedad de algunos hombres. En el caso de la hermana de la mujer asesinada en una emboscada, quien recibió en su comunidad a toda la familia, ella comenzó a hacerse cargo de la misma. Le dieron la posibilidad de poner un puesto para la reventa de artesanías en el plantón de desplazados en la ciudad de México. Dejó a los hijos con su marido y se fue a vivir como una desplazada más en el plantón. Con

ese dinero, ella mantenía a la familia de su hermana. Se convirtió en la continuidad de lo que quizás su hermana hubiera realizado en vida. Como una desplazada más, participaba de todas las manifestaciones y actos políticos que se realizaban.

Vivir en un plantón: las mujeres y las acciones políticas en la ciudad de Oaxaca

Mis primeros acercamientos con las familias desplazadas hacia la ciudad de Oaxaca se dieron de manera azarosa. La primera persona que me contactó telefónicamente fue Roberto, un maestro jubilado con quien habíamos compartido muchas conversaciones en San Juan Copala tiempo antes. Roberto, su esposa y su nieta de seis años salieron del pueblo el cinco de marzo de 2010. Se encontraban viviendo en una pequeña casa en un plan habitacional de una ciudad cercana a la ciudad de Oaxaca, que tiempo antes había logrado comprar con un crédito para maestros jubilados. Aunque aún la seguía pagando, se sentía muy afortunado de tener un lugar donde refugiarse. La primera vez nos encontramos en un café en el centro de la ciudad de Oaxaca. Roberto estaba con una boina, anteojos y bastante más delgado de la última vez que nos habíamos visto en octubre del año anterior. Casi irreconocible, se acercó a saludarme y me propuso reunirnos en el interior, lo más seguro que encontramos, de una cafetería. Me comentó que había mucha gente del MULT vendiendo artesanías en el zócalo y que si lo veían podría traerle problemas. Con el contraste de una ciudad turística y con la música de las marimbas que animaban los paseos por la colorida plaza de Oaxaca, comenzó a contarme todo lo que había vivido.

En las fechas en que él y su familia salieron, se estaba celebrando la feria del santo Tata Chu. Según Roberto, en ese momento y por respeto al santo, Ubisort y MULT “dieron una tregua”. Su esposa estaba enferma y Roberto, un hombre mayor, tampoco se encontraba bien. Su malestar lo relaciona a la “tristeza” del encierro y las balaceras de día y de noche que asediaban su pueblo. “¡Mi nieta ya se estaba acostumbrando a las balas!”, me comentó preocupado. Decidieron irse, hablando

antes con Timoteo, líder por la autonomía. Timoteo, quien se encontraba en una comunidad lindera cuna del movimiento por la autonomía, les dijo que si se sentían mal no podrían seguir “resistiendo”. Salieron con lo puesto un día en plena celebración del santo.

Al poco tiempo, Roberto se enteró, por gente del pueblo, que su casa había sido saqueada. Le robaron todas sus cosas, ropas, televisor, una computadora vieja, dejaron todo revuelto: sus papeles y cuadernos donde él escribía diariamente los acontecimientos del pueblo. Perdió todo. La tristeza y el desconcierto de Roberto de no saber quiénes habían entrado a su casa, el por qué del saqueo de sus pertenencias, lo reparaba en sus sueños. Me contó que soñaba diariamente con San Juan Copala, con las fiestas, con su tienda y que, en los sueños, se encontraba bailando y feliz. Pero luego despertaba en una ciudad que no era su pueblo y volvía su tristeza. El costo de vida en la ciudad era otra preocupación. “Uno en su pueblo no gasta, tiene agua limpiécita, la milpa, uno no gasta, pero aquí ¡Hasta el agua se compra!”.

Despedí a Roberto y salí caminando por una de las calles del zócalo donde se encontraban varios artesanos. Desde una vereda, alguien me saludó. Era Ana, una mujer de San Juan Copala, a la que también me costó reconocerla por su extrema delgadez. Estaba vendiendo blusas tejidas en un paño sobre la vereda. Ella salió en marzo con su marido y sus dos hijas. Ana y su marido tenían una fonda en San Juan Copala, al costado de la casa de su papá y de sus tres hermanas. Frente a su fonda, vivía su hermano Anastacio. Cuando me encontré con Ana, sus hermanas también habían llegado a Oaxaca y vendían artesanías junto con sus hijos. Su hermana mayor, Luz, tenía una hija de 15 años. Era mamá soltera. Su otra hermana tenía dos hijas de seis y dos años y su marido vivía en la región mixe dando clases de música. Su hermana menor, Teresa, tenía un niño de tres años. Su marido había sido asesinado cuando ella estaba embarazada. Los padres de Ana se encontraban en el pueblo, junto con su hermano Anastacio, su cuñada y sus dos hijos de dos y un año.

Ana me contó que salió del pueblo en marzo porque estaba embarazada. Su tercer hijo había nacido en abril. Vivían con mucho miedo y salir en búsqueda de comida, caminando de noche por lo montes, era tan riesgoso que ella temía por su embarazo. La única fuente de ingresos de la familia que se encontraba en el pueblo eran las tres hermanas que vendían artesanías. Pidieron a la organización “Antorcha Campesina”,¹²⁷ que se encontraban realizando un plantón desde hacía tiempo, que les dieran un espacio para vender en la puerta del palacio de gobierno. Volví a verlas y a compartir tardes con ellas durante los primeros días de agosto. Me comentaron que se realizaría una marcha con todos los que se encontraban desplazados de manera dispersa en la ciudad de Oaxaca el 11 de agosto. Saldría del parque El Llano.

Fui ese día a acompañar la marcha. Me encontré con Sol, una joven de 20 años, que había conocido por la prensa y que aún vivía en el pueblo. Los periodistas la rodeaban. Los organizadores de la marcha, pertenecían a algunas organizaciones de la APPO. Fue la familia de Roberto también y otras personas que no había visto todavía en la ciudad. Ana y sus dos hermanas, junto con todos sus hijos, se encontraban en la vereda frente al parque. Lentamente, se fueron acercando aunque muchos de los que organizaban la marcha las acusaban de “no ser autónomas” ya que vendían en el plantón de “Antorcha Campesina”, organización vinculada al PRI.

En la marcha de diez cuadras, las consignas eran “Justicia”, “Fuera los paramilitares del MULT y Ubisort de San Juan Copala” y “Retorno a los desplazados”. Muchas de las mujeres tenían su rostro tapado con pañuelos y rebozos. Varias de ellas estaban llorando, como la esposa de Roberto, quien comenzó a llorar desconsoladamente luego de una corta entrevista con un periodista. Me acerqué a acompañarla y en ese momento me dijo: “Cada vez que me preguntan por mi casa, me pongo así. Yo no me acostumbro acá, no quiero estar acá, soy de allá, del pueblo”. Sus hijos le decían que se acostumbre a la ciudad, pero ella no podía. Tampoco creía que se le fuera a pasar esa gran tristeza que sentía al recordar su casa.

¹²⁷ Antorcha Campesina es un movimiento nacional vinculado al Partido Revolucionario Institucional acusado de numerosos conflictos en las comunidades y de prácticas paramilitares (Stephen, 1999).

La marcha culminó con la instalación de una carpa frente al palacio de gobierno. A partir de esa noche, esa carpa de toldo blanco -y luego dos arcos del palacio de gobierno- serían la vivienda de alrededor de 70 personas, por más de 34 meses.¹²⁸

La organización de la vida en el plantón de familias desplazadas

“Aquí, en parte uno se siente libre porque puede andar de acá pa’ allá, estás más tranquila, echas relajo y está más tranquilo, pero en el corazón estás.... Es preocupación porque los demás se quedaron. Estamos bien, pero preocupadas, tristes. No tratamos mucho que se note, pero a veces en el alma sí lo siente uno [...] A la vez uno está bien, pero no es lo mismo estar en tu casa que estar viviendo aquí, en la calle” (Entrevista a Victoria, septiembre de 2010)

Victoria, una joven soltera de alrededor de 24 años, cuyos padres aún estaban en el pueblo, había salido con una herida de bala en su brazo y había llegado al plantón luego de ser atendida en el hospital de Juchitán. En agosto, a los pocos días de llegar, se encontró con su hermana, unos años menor que ella, quien vivía en otro estado de la república vendiendo artesanías y también era soltera. Llegó a instalarse al plantón para estar con su hermana y saber de sus padres que se encontraban “resistiendo” por su casa.

Este espacio de “libertad”, en el que se había transformado el plantón para Victoria, estaba conformado, en un inicio, por una carpa de cinco metros cuadrados, sostenida por cuatro caños y ubicada frente al palacio del gobierno de Oaxaca. Allí, una subdivisión hecha con nylons separaba la parte central de la cocina: una garrafa y un pequeño anafe donde cocinaban el alimento que las organizaciones les acercaban.¹²⁹ Durante los primeros días del plantón, alrededor de 15 mujeres,

¹²⁸ Durante el tiempo del plantón, el número de personas fue variable. Al inicio se encontraban alrededor de 30 mujeres, número que se incrementó con la presencia de más mujeres y hombres en octubre, llegando alrededor de 70 personas. El plantón continuó hasta la fecha (junio de 2013), aunque las personas y dirigencias fueron cambiando (Ver en conclusiones).

¹²⁹ Las organizaciones sociales que colaboraban en el plantón fueron cambiando. Algunas de estas en un comienzo fueron una parte de la Sección 22 de maestros de Oaxaca, la Casota (Casa Autónoma Oaxaqueña Solidaria Oaxaqueña de Trabajo Autogestivo), Vocal (Voces Oaxaqueñas Construyendo Autonomía y Libertad) e integrantes de la Otra Campaña. Luego se fueron vinculando con la organización finlandesa Jiry Jaakkola (conformada luego del asesinato del finlandés Jiry Jaakkola en San Juan Copala) y en Octubre de 2010 se conformó una Mesa por la Verdad y la Justicia del Municipio Autónomo de San Juan Copala conformada por dirigentes del Municipio, activistas, abogados y defensores de derechos humanos. Otras organizaciones como

algunas solteras, otras viudas y otras junto a sus hijos se encontraban allí. Las mujeres iban y venían al pueblo, turnándose cada 15 días. El único hombre que se encontraba allí era el marido de Ana. Por las noches, en ese mismo espacio tiraban sus cobijas y dormían algunas, ya que se turnaban para velar el plantón. Durante el día, con una bocina y unos folletos sobre la mesa, manifestaban qué estaban haciendo. El marido de Ana era quien más hablaba con la gente que pasaba y se encargaba de organizar la difusión. A veces, lograban conseguir un televisor para transmitir un documental sobre la autonomía en San Juan Copala.¹³⁰ También, pasaban música triqui de violín que logramos bajar de Internet junto con algunos cuentos contados por Don Vázquez, un abuelo que seguía en el pueblo.

Algunas mujeres habían podido comprar artesanías que revendían durante el día. No podían tejer, ya que sus telares habían quedado en el pueblo, pero hacían pulseras para lo cual bastaba un dedo de su pie para sostener el hilo. El espacio que ocupaban sus pequeños puestos llegaba desde la mitad de la cuadra hasta la esquina. Las negociaciones con quienes venían a pedirles permiso para vender, así como aquellos que aprovechaban la situación para instalarse allí, llevaban a que sobre todo Luz, una de las mujeres más grandes del plantón que manejaba bien el español, se dirigiera a dialogar con ellos.

Cactus de la región mixteca y Asociación Nacional de abogados Democráticos (ANAD), así como varias organizaciones pertenecientes a la otra campaña, que habían acompañado el proyecto de autonomía, apoyaban durante el proceso del plantón. En la organización Casota, en su edificio en el centro de Oaxaca, se alojaron muchas personas heridas de San Juan Copala y desde allí se gestionaban los recursos para sus intervenciones si era necesario. También colaboraban en conseguir alimentos, gas para la cocina, con equipo de sonido para la difusión y actividades que realizaron durante el plantón, como manifestaciones. Estas organizaciones, participantes de la APPO, la conformaban principalmente jóvenes cuyas referencias políticas tenían que ver con la autonomía y la autogestión de sus organizaciones. Estas eran las organizaciones con más presencia en la región. También se crearon otras como el Comité por la Defensa y Justicia del Municipio Autónomo de San Juan Copala, conformada por un número extenso de organización de todo el país (ver <http://cdefensayjusticiamasjc.blogspot.mx>). También se sumaban, a título personal, diferentes activistas, como de la organización Nuestra América, adherente también de la otra campaña, una fotógrafa, un médico de la Sección 22, entre otros. También la organización Educa y, en algunos momentos, Francisco Wilfrido Mayrén Peláez, más conocido como el padre Uvi de la Comisión Diocesana de Justicia y Paz. Este último fue quien al inicio estuvo vinculado al plantón. Propuso una mesa de diálogo para todas las partes del conflicto, la cual fue rechazada por los desplazados de San Juan Copala y que veremos al final de este capítulo. También colaboraban organizaciones vinculadas a Jiry Jakkola, finlandés asesinado en abril de 2010.

¹³⁰ El video documental “San Juan Copala “Chuman á” Autónomo” fue realizado por los directores Karina Rodríguez y Noe Rojas. Su producción estuvo a cargo de Francisco López Bárcenas. Se realizó con el apoyo de la Fundación Rosa Luxemburgo: Habitat International Coalition en el año 2009.

El plantón representaba no sólo un espacio de difusión, sino también la manera que habían encontrado para sostenerse económicamente y para llevar alimentos a sus familias en el pueblo y desplazadas en otras comunidades. Al principio, por la condición coyuntural que las había llevado ahí, no pensaban que la venta podría convertirse en una fuente de sustento. Con el paso del tiempo, los puestos fueron más grandes, mucho más surtidos. Las posibilidades de sustento económico que daba el plantón, como la manera en que ocupando un espacio público podían hacer uso de la venta callejera, se convirtió en un objetivo de la presencia de estas mujeres allí. Sin embargo, el plantón no se limitaba a esta actividad, aunque urgente para muchas familias.

Era Sol, la joven de 20 años, la vocera del plantón en un principio. Su función era atender a todos los que llegaban de la prensa. Sin embargo, no estaba a diario. Realizaba viajes al pueblo invitando a la gente que se estaba desplazando a unirse al plantón y ayudaba a sacar a las mujeres heridas que, por miedo o desconocimiento, no querían salir de San Juan Copala. También, organizaba el dinero que llegaba de organizaciones solidarias, sobre todo internacionales.

Con el paso del tiempo, y al ver que las promesas de retorno no se iban a cumplir, que el asedio se recrudecía más junto con los desplazamientos y que los “autónomos” estaban perdiendo cada vez más el control de la agencia, Luz se posicionó en una asamblea diciendo que, si las cosas seguían así, del plantón no se irían hasta que no volvieran a su pueblo. Sol dejó de asistir al plantón y se quedó en una casa que le fue otorgada a su familia en una de las comunidades. Al mes de instalado el plantón, Luz se convirtió en un referente para muchas mujeres y para todos los que se acercaban.

“Nadie me eligió, ni yo tampoco pensé estar en esto cuando me vine de San Juan Copala. Cuando se cumplieron los 15 días, yo iba a regresar. Pero cuando llegué aquí no estaba la compañera Sol, no había nadie, ni otra que hablara, entonces fue cuando yo empecé a hablar poco a poquito y así fui aprendiendo. Y ya, cuando ella tuvo otras cosas que hacer, salió y ya me dejó sola y ahí fue cuando a otras compañeras les daba pena, les daba miedo y pues yo ... no me quedaba de otra que enfrentarme en esto. Pues así poco a poquito me fui metiendo, cuando me di cuenta, ya estaba yo bien metida (risas)” (Entrevista Luz, ciudad de Oaxaca, abril de 2011)

Relató Luz, en esta entrevista, las dificultades iniciales que enfrentaron las mujeres. Una de ellas era el miedo a “ponerse nerviosa al hablar” delante de mucha gente. El miedo a la exposición no refería solamente a la exposición en sí, sino a lo que esto implicaba en el proceso político de por sí muy complejo y riesgoso que estaban viviendo. Para ella, el valor que tuvieron fue lo que les permitió enfrentar ese miedo que sentían: “¿Qué tal si hablo, si digo cosas que comprometan a todo el proyecto? ¿Qué tal si sale mal? Entonces esto es un riego de vida, no nada más de la mía, sino que de vida [de todos]”

Lo otro era el hecho de que por ser mujeres no tenían la experiencia política de los hombres. Nunca habían participado en lo que Luz denominaba “política”. Me compartió que fue más difícil para ellas por no saber hablar en estos términos, por no entender qué se decía en las reuniones con organizaciones.

“Son los hombres los que andan y nosotras no sabíamos ni hablar, tampoco hablar delante de mucha gente, ni mucho menos hablar cosas políticas. Entonces, cuando llegamos aquí, a los dos días empezaron a venir los periodistas entonces empezamos a sacar todo lo que teníamos. Porque experiencia de la política no teníamos, pero sí empezamos a contar lo que nos estaba pasando, lo que nos hacían allá en Copala, lo que queríamos [...] decíamos lo que sentíamos por dentro porque nadie nos dijo qué era lo que íbamos a decir”. (Entrevista Luz, ciudad de Oaxaca, abril de 2011).

La tercera dificultad que me narró se refería a que por más que los hombres del movimiento les habían dado a las mujeres la posibilidad de poder participar en el plantón, ellas sentían que los hombres no les tenían confianza en que lo podían lograr.

El plantón de la ciudad de Oaxaca, fue el segundo plantón instalado. El primero fue el de la ciudad de México en mayo de 2010, donde gran parte de las personas eran de la organización MAIZ y algunos de ellos desplazados de San Juan Copala.¹³¹ Ambos plantones trabajaron de manera coordinada y llevaron a cabo acciones conjuntas, como manifestaciones políticas, reuniones y caravanas por varios estados de la república y que veremos al final de este capítulo. Las líneas políticas de cada plantón fueron profundizándose con el tiempo y variaron de acuerdo a los

¹³¹ Organización de triquis en la ciudad de México, muchos de ellos pertenecientes a Yosoyuxi, formada en 1996. Esta organización fue el origen de la organización que logra independizarse del MULT en 2006 y que fue descrito en el capítulo II.

recursos y las acciones que encararon. Claramente, la trayectoria política de los triquis en la ciudad de México estaba más consolidada, por el exilio histórico al DF de líderes del MULT durante los ochenta, comparado con la iniciación política de las mujeres en el plantón de Oaxaca.

La postura independentista de antaño de la organización MAIZ, conformada por desplazados de la comunidad de Yosoyuxi y la histórica tendencia partidaria de la familia de Luz que se encontraba liderando el plantón en Oaxaca establecían diferencias que, muchas veces, llevaban a desconfiar sobre la posibilidad que las mujeres en Oaxaca tendrían de encarar una lucha política. El plantón de la ciudad de México, por ejemplo, tenía lazos más estrechos con activistas de organizaciones independientes que realizaban trabajos políticos con ellos. En el plantón de Oaxaca, la desconfianza hacia aquellos que se acercaban y la necesidad de un pronto retorno a las comunidades, hacían difícil la puesta en marcha de acciones más duraderas.

Sin embargo, el plantón de Oaxaca no sólo estaba siendo liderado exclusivamente por mujeres, sino que también era donde más llegaban las personas a vivir, sin tener otras opciones. Era, más bien, una vivienda y muchos de los que se encontraba allí buscaban respuestas inmediatas más que incluirse en una lucha política de más largo plazo aunque, finalmente, terminó siéndolo.

Para las mujeres del plantón, al comienzo, todo era incertidumbre. Tenían comunicación con sus familias cuando alguien lograba salir del pueblo y comunicarse con ellas. El plantón era un espacio de información con sus familias. Cada tanto, algún llamado les devolvía la esperanza de volver a su pueblo, otros llamados que avisaban sobre cortes de luz, asesinatos o mujeres heridas, llevaban a acciones desesperadas de las mujeres, como fue la huelga de hambre iniciada el 21 de septiembre de 2010 a la cual incorporaron a los niños.¹³² Había días que me

¹³² Una de ellas fue la huelga de hambre que comenzaron con sus niños el 21 de septiembre y que duró 72 horas. Según me comenta Luz, la decisión de entrar en una huelga de hambre fue en contra de muchas recomendaciones de las personas solidarias que se acercaban al plantón, sobre todo por su decisión de incorporar a 9 niños y niñas. Tiempo después Luz me cuenta, “Nos pusimos en huelga de hambre para que así el gobierno viera, le diéramos nosotros una presión al gobierno a ver si podía hacer algo para rescatar a nuestros compañeros, para poder sacarlos de la población vivos. Aunque estuvimos 72 horas haciendo huelga de hambre

encontraba con las mujeres llorando porque se habían enterado que un nuevo ataque se había llevado la vida de alguien o que había mujeres heridas en el pueblo. Esta incertidumbre y la experiencia traumática del terror vivido en su pueblo, se sumaba a las dificultades lógicas que implica organizar tanta gente en un espacio tan pequeño:

“Al principio con las compañeras fue muy difícil también porque no estamos acostumbrados a vivir juntos entre tanta gente. Los niños se peleaban mucho, nosotros, las mismas señoras discutían. El problema era de cómo alimentarse, de cómo ver por ellos para que comieran, tuvieran la comida para comer. Al principio tuvimos que darle duro al boteo [agarrar un botecito e ir a pedir dinero]. Empezábamos por ese lado para obtener dinero para comer y porque al principio no teníamos nada, entonces recolectábamos ese dinero y de ahí comprar lo de cocina o lo más sencillo que nos alcanzara para comer todos los días. Éramos como 60 personas entre grandes y niños, entonces es un poco difícil mantener a tanta gente. Pues sí había problemas, había diferencias” (Entrevista Luz, ciudad de Oaxaca, abril de 2011).

También vivieron varios desalojos en la ciudad. Para las fiestas patrias, los “desplazaban” hacia otro lugar que era, casi siempre, al costado de alguna Iglesia céntrica. Estos procedimientos implicaban una tensión muy grande entre las mujeres por la cantidad de efectivos policiales y civiles que utilizaban para estos “avisos”. Llegaban de noche hombres armados, algunas veces vestidos de civil. Una red de alertas telefónicas avisaba, en cualquier momento de la noche, una posibilidad de desalojo y muchos activistas se acercaban con sus cámaras para documentar los sucesos. Las mujeres nunca se resistieron a una reubicación.

También se enfrentaban a situaciones de mucha tensión cuando recibían amenazas de gente del MULT que se encontraban en Oaxaca. Las mujeres tenían miedo de dormirse en la noche. Miedo a ser atacadas por estos hombres que, cuando pasaban, amenazaban en su lengua a alguna de ellas. La vulnerabilidad de vivir en la calle, el miedo que las mujeres sentían a que “entre cualquier hombre y nos viole

tanto niños como señoras, nadie nos hizo caso. Ahí podíamos quedarnos y morirnos si así era nuestra decisión [...] entonces, después de 3 días se comunicaron uno de ellos con nosotros que sí habían logrado salir todos y que sí estaban con vida [...] otra vez nosotras mismas [decidimos] que teníamos que teníamos que seguir con esta lucha, y para seguir con esta lucha tenías que ser fuertes y ya no teníamos por qué seguir en huelga de hambre porque nuestros compañeros estaban bien” (Entrevista Luz, ciudad de Oaxaca, abril de 2011).

o haga algo a nuestros hijos”, como me contaban, llevó a que la red de alertas entre activistas y periodistas solidarios fuera un mecanismo importante de protección.

A partir de octubre, dos arcos del palacio de gobierno se convirtieron en su hogar. Una cocina con una estufa más grande y algo más equipada con platos y vasos y un mayor espacio para dormir, le dieron a este lugar un carácter diferente a la carpa del inicio. Dividían el espacio, mucho más amplio, con nylons colgados sobre numerosos hilos que lo atravesaban. En divisiones de dos metros cuadrados dormían familias enteras de tres y cuatro personas. A principios de este mes, alrededor de 70 personas, incluyendo varios hombres, vivían en el plantón. La presencia de los hombres dio otro ambiente. Con la salida de las últimas personas con vida de San Juan Copala, las mujeres respiraban. Ya no se las encontraba llorando como al principio, ni desesperadas ante los ataques. Las organizaciones solidarias equiparon con alimentos para recibir a la gente que se iba incorporando.

Las mujeres se despertaban temprano, mientras los hombres tendían los puestos con estructuras de madera cada vez más sofisticadas. Una vez terminados los puestos, las mujeres ya habían preparado la comida para almorzar. Era común llegar y encontrar a grupos de mujeres cocinando, otras conversando, otras durmiendo por haber velado el plantón en la noche. Los hombres, cuya actividad se limitaba a preparar los toldos, se encontraban sentados y muy pocas veces ayudando a las mujeres en las ventas. Conversaban, caminaban un poco, se sentaban.

Cuando la comida estaba lista, se acercaban por familias a comer y comían en diferentes momentos, casi siempre arroz con salsa y frijoles y, muy pocas veces, con alguna pequeña presa de pollo. Los niños corrían por todos lados, jugaban y también se entretenían con algún que otro evento en el zócalo capitalino. Casi todos estaban resfriados permanentemente por las lluvias y el frío invernal de Oaxaca. Un médico, perteneciente a la APPO, llegaba diario al plantón para ver la evolución de las heridas de algunos hombres y mujeres. Algunas veces requería internación y una movilidad de activistas lograba ubicarlo en algún hospital. También atendía a

las mujeres heridas de bala y, de paso, otras tantas consultas que se le realizaban por las gripes de los niños.

El edificio de una organización llamada “Casota” ubicaba a personas que estaban gravemente heridos y debían atenderse en Oaxaca, como el caso de Víctor, quien tenía una parte del brazo totalmente destruida por la perforación de una bala y necesitaba ser reconstruido con una prótesis para no perder el resto del brazo. Para este tipo de operaciones costosas y de cuidados especiales, las organizaciones se movilizaban y conseguían dinero y vivienda mientras duraba su tratamiento. Por las tardes, estas personas de las comunidades visitaban el plantón y las mujeres me solicitaban registrar su testimonio.¹³³

Con las últimas personas saliendo de San Juan Copala, la desesperación por volver ya no se sentía, ni era comunicada en el plantón. Más bien, la vida en familia, las comidas juntos comenzaron a darle un ambiente más familiar. La presencia de los hombres daba cierto sentido de seguridad para las mujeres. Algunas veces estaban reunidos, consumiendo refrescos, como acostumbran en el pueblo para realizar sus reuniones. Que la familia completa, en algunos casos, esté ahí y bien significaba un gran alivio para muchas de ellas. Pero también la llegada de sus familiares y el haber dejado el pueblo, los distanciaba de la posibilidad de volver. Hicieron del plantón una vivienda más estable, aumentaron sus puestos de ventas y se organizaron cada vez mejor con los víveres y la preparación de los alimentos, cuestión que había sido algo caótica al comienzo. A principios de 2011, el cumpleaños de una niña ya se estaba celebrando. Luz me contó que el espacio del plantón había cambiado.

“Ahorita es como si fuéramos una familia, nada más que una familia bien grande. Cuando hay un cumpleaños y así. A la gente se le olvidó un poco de su tristeza con la que llegamos al principio, ahorita cuando hay un cumpleaños ya entre todos convivimos. Ahorita cada quien se compra de comer, ya es diferente a cuando nosotros llegamos. Cuando llegamos hacíamos una sola comida para todas y comisionábamos a las que cocinaban diario. Para muchos fue vergonzoso lo que

¹³³ Los testimonios recogidos fueron trabajados junto con las mujeres en la edición de un material audiovisual y escrito que formaron parte de las acciones de la Comisión por la Verdad y la Justicia de San Juan Copala. Estos testimonios fueron evidencias para la presentación del caso ante instancias nacionales e internacionales, como la CIDH.

tuvimos que pasar pero realmente a nosotras no nos costó mucho porque teníamos el problema más grande en San Juan Copala y sabíamos por todo lo que tuvimos que pasar” (Entrevista Luz, ciudad de Oaxaca, abril de 2011).

Las acciones políticas y la continuidad de las apelaciones al Estado: Entre realidades e imaginarios

Tres cuerpos de hombres asesinados, pertenecientes al Movimiento por la Autonomía, fueron velados el día 7 de agosto de 2011 en la puerta del palacio de gobierno de la ciudad de Oaxaca. Desde el plantón de desplazados de Oaxaca y cuando se enteraron del ataque en el que Álvaro Cruz, Francisco Ramírez y José Ramírez, tres hombres entre los 20 y 40 años, habían sido asesinados, decidieron llevar los cuerpos y velarlos allí mismo. “Mostrar que no mentimos, que el gobernador dice que seguimos en paz y que nos siguen asesinando. Acá están, no mentimos”, me comenta Luz nerviosa por la decisión que habían tomado y mientras conversaba seguido por celular esperaba el arribo de los cuerpos. Les habían avisado que su decisión podría traer problemas legales, sobre todo porque está prohibido por ley trasladar cuerpos por parte de individuales, lo mismo que estén en la vía pública. Los familiares habrían decidido llevarlos y así fue que luego de siete horas de viaje y sin ser interrumpidos en el camino por ninguna fuerza pública llegaron al palacio de gobierno.

A las dos de la mañana, en una camioneta roja de redilas, de las que usualmente se utilizan como transporte de pasajeros en la región, bajaron los ataúdes. Los llevaron uno a uno mientras familiares de los asesinados y otras familias de la comunidad bajaban de otros transportes. Las mujeres viudas se encontraban junto con sus hijos. Saludé a muchos de ellos, lloraban al ver la escena, me preguntaban cómo veía lo que estaban haciendo. “¡No damos más!”, me comentó una mujer de la comunidad.

En media hora, los tres cuerpos estaban puestos frente a la gran puerta antigua de fierro del palacio de gobierno, el cual el gobernador Gabino Cué había reconstruido

para ejercer su cargo allí. Rápidamente las mujeres del plantón montaron un escenario. En la cabecera de los tres cuerpos se pararon sus familias, a los costados pusieron tortillas de las más pequeñas que venden en el mercado de Oaxaca, veladoras y ramos de flores. No había cigarrillos, ni cerveza como acostumbran en las comunidades. Tampoco música, ni baile. El silencio, el llanto y los disparos de cámaras fotográficas, daban a este velorio otro sentido de despedida. Una demanda de justicia mediante carteles se iba haciendo visible a medida que los pegaban frente a los ataúdes, en las columnas del palacio, en español y en inglés.

Las mujeres del plantón habían preparado comida para todos los que nos acercábamos, como se realiza en los pueblos. Los primeros platos fueron puestos al costado de los ataúdes. Luego sirvieron a los presentes. Algunas mujeres se acercaban con copal y con movimientos circulares esparcían su humo al costado de los cuerpos y a los familiares. Abrieron la ventanita de los ataúdes, desde donde se podían ver los rostros desechos por el impacto de bala en la cabeza. Sus bocas abiertas por la muerte violenta, las mantas blancas de encaje manchadas de sangre seca. Cada uno de los jóvenes, en un cajón igual pero de diferente color, se habían convertido esa mañana de domingo en una curiosidad para los turistas y oaxaqueños que realizaban sus paseos de esa ciudad colorida, con el sonido de marimbas y diferentes lenguas.

Esa mañana llegaron más camionetas con hombres, mujeres y niños de las comunidades de la región. Se encontraban allí alrededor de 100 personas, sumado a una cantidad importante de periodistas y turistas que se acercaron al lugar. Algunos preguntaban por qué los estaban velando allí, tomaban fotografías y se quedaban perplejos al ver los cuerpos sobre el piso frío del palacio de gobierno, con sus rostros destruidos, el olor de las flores, del copal y de la comida que llevaba más de doce horas allí. Detrás de los ataúdes, las cruces con los nombres de mujeres y hombres asesinados. Más de 20 cruces se desplegaban sobre las puertas del palacio y un silencio generalizado entre todos los presentes, con algunas expresiones de horror de quienes se acercaban curiosos a ver qué pasaba.

La muerte allí en la puerta del palacio municipal llamó inmediatamente la atención de funcionarios de salubridad de Oaxaca. Sin acercarse al lugar, llamaron a la responsable Luz para obligarla a que sacaran los cuerpos de allí por las epidemias que esto podría ocasionar y por la “ilegalidad” de este acto en la vía pública. Nos acercamos varios a este encuentro. Luz les decía a los funcionarios que estos campesinos habían sido asesinados, que el gobierno decía que estaban en paz en San Juan Copala y que querían mostrar que no era cierto. Que si se preocupaban por la salubridad, ellas hacía un año que estaban viviendo allí sin poder volver a sus hogares y nadie se había acercado para ver las condiciones en las que se encontraban. Los funcionarios se quedaron sin palabras y con la promesa de Luz que a las dos de la tarde sacarían a los cuerpos (Según Luz no dejarían los cuerpos putrefactos por respeto a los difuntos, no por las indicaciones de los funcionarios), se marcharon del lugar.

Así fue que a las dos de la tarde diferentes hombres de las comunidades, entre gritos de justicia y paz para la región triqui, cargaron los cuerpos hasta la camioneta estacionada a media cuadra del palacio. Al volver, las mujeres del plantón, todas juntas exigiendo justicia con cruces y flores en sus manos, fueron interceptadas por un grupo de hombres de contextura física grande, muchos de ellos de más de 1,70m, vestidos de civil. No las dejaban volver al plantón. Ellas estaban en frente, muchas con sus hijos en brazos, el resto acompañábamos detrás. Había también una valla más extensa de policías estatales. Algunas mujeres resultaron heridas y una niña de cuatro años fue agarrada de sus orejas por uno de los hombres resultando rasguñada. Luego del forcejeo de unos cinco minutos, los hombres les dieron paso pero algunas mujeres se quedaron gritando a los policías: “¡Nos están matando!”, “¡Ya basta!”, “¡Queremos justicia!”.

Me encontré con Aurelia, quien estaba llorando en uno de las columnas del palacio donde hacía casi un año vivían ella y su familia. Indignada, con una rabia que se le notaba en su mirada, en sus puños apretados, en su llanto atragantado, me decía: “¡Me quiero morir acá y que mi cuerpo se pudra en este lugar! Así sabrán lo que es el olor a muerte que sentimos nosotros todo el tiempo”.

Estas acciones políticas, como los plantones y los velatorios públicos, me recordaron las manifestaciones del MULT, sus plantones, sus formas de presionar para la visibilidad en la década de los ochenta. También, la exposición de los cuerpos de militantes asesinados, envueltos en petates, en el primer encuentro contra la represión llevado a cabo en San Juan Copala en 1982. Las movilizaciones implicaban una apelación al Estado, como vimos en el capítulo II. Estas acciones también se realizaron durante la APPO en 2006 (ver Stephen, 2011a). Me interesa aquí trazar estas continuidades de la lucha política de las mujeres triquis, también los cambios en estas modalidades de acción y de apelación al Estado. Así como lo analicé para el caso de los ochenta, en el capítulo II, los discursos entre el “Estado represor” y el “garante de derechos” manifestaban realidades e imaginarios de Estado, como “máquina generadora de deseos” (Nujten, 2003. También Abrams, 2006; Nelson, 2006).

Lo que observé en el plantón fue una continuidad de estas realidades e imaginarios de parte, esta vez, de las mujeres. Pero también hubo rupturas. En principio, el tema de la protección de las organizaciones políticas y de derechos humanos en Oaxaca fueron centrales para las mujeres. Traían aparejados otros discursos, provenientes de la APPO sobre la autonomía, que diferían de los contextos de movilizaciones de izquierda de los ochenta. El posicionarse como “desplazados” fue algo nuevo de estas manifestaciones. También, la demanda de “seguridad” para el retorno a su pueblo y las “reparaciones” de los daños.

El por entonces gobernador Ulises Ruiz, que había permaneció en el poder hasta fines de diciembre de 2010, no había brindado ninguna respuesta. Se había rehusado a atender las demandas de los desplazados, como también las citas que eurodiputados buscaban para plantear el esclarecimiento del caso del finlandés asesinado en la caravana a Copala en abril de 2010, Jiry Jaakkola. De parte del gobierno, todo era silencio. De parte del plantón de familias desplazadas, había cansancio y resignación. El plantón tomaba, cada vez más, forma de vivienda, manifestando la normalidad de la espera. ¿Qué hacía que estas personas sigan allí

esperando una solución por tanto tiempo, algo de un poder que ellos mismos vinculaban con los líderes que los habían expulsado? Si como declaraban, el gobierno nunca los había atendido, nunca brindaría justicia, nunca encarcelaría a los atacantes ¿Por qué estaban allí esperando?.

“Hacer esperar” a otros implica una forma de dominación entre quien hace esperar y quien espera. Pero también esta espera refiere a imaginarios del Estado, sobre funciones que no cumple, sobre recursos que no otorga, sobre soberanía que al parecer no tiene en su pueblo (Auyero, 2012). Las modalidades en las que se expresaba la espera y el deseo del retorno eran diferentes: las personas desplazadas hacia las comunidades dependían de las acciones políticas del plantón. La información acerca de lo que allí ocurría me era solicitada en los encuentros con ellos, muchas veces ante un silencio de su parte a mis respuestas. La espera generaba dependencias de poder, en las comunidades se buscaban las resoluciones en el plantón; las mujeres del plantón buscaban las resoluciones del gobierno, de un gobierno que identificaban como responsable de su situación.

Ante la total omisión del gobierno de Oaxaca a las exigencias de este grupo, una de las estrategias fue apelar a la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) y a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) para lograr medidas cautelares y presionar al gobierno internacionalmente. En el caso de las medidas cautelares para los desplazados que exigieron ambas comisiones de Derechos Humanos al estado de Oaxaca, las mismas fueron gestionadas por el Comité por la Defensa y Justicia del Municipio Autónomo de San Juan Copala que se conformó junto con los plantones de desplazados y abogados defensores de derechos humanos.¹³⁴ Parte de las acciones de este comité fue llevar el caso a las oficinas de la CIDH, la cual en octubre de 2010 otorgó medidas cautelares para todos los

¹³⁴ El comité por la defensa y justicia del Municipio Autónomo de San Juan Copala, se conformó, en septiembre de 2010, por numerosas organizaciones, entre las que se encuentran: Municipio Autónomo de San Juan Copala, Frente de Pueblos del Anáhuac, Mujeres Indígenas de Tláhuac, Lesbianas Feministas Comunistas, Foro Permanente por la Comisión de la Verdad, La Otra Huasteca-Totonacapan, Frente Magisterial Independiente Nacional, Colectivo Rincón Rupestre, Integrantes del Sector de Trabajadores de la Otra Campaña (Región Centro), Adherentes a la VI Declaración de la Selva Lacandona y a la Otra Campaña en lo individual. Para más información sobre acciones ver <http://cdefensayjusticiamasjc.blogspot.mx>

desplazados.¹³⁵ En poco tiempo, desplazados y desplazadas estaban realizando viajes a Washington DC, Finlandia y Alemania, donde eran invitados por diferentes organizaciones y por la CIDH, para exponer su caso.

Exigir la encarcelación de los culpables y las garantías de seguridad al gobierno se convertían en demandas diferentes a que “le salgan hierbas” a los atacantes convertidos en “piedras”. Diferentes sentidos que implicaron necesariamente diferentes formas de protegerse del mal encarnado en el “enemigo”, como analicé en el capítulo anterior. Pero también, como se puede observar en los relatos, y al igual que lo analizado para el caso de los desplazamientos hacia las comunidades, en el plantón los lazos de parentesco eran una red clara de protección. No había nadie “solo”, sino que era posible detectar los parentescos y hasta las divisiones entre familias luego de un tiempo. La presencia del resto de las familias le daba a las mujeres la posibilidad de sentirse más protegidas en la situación de extrema vulnerabilidad que supone vivir en la calle, expuestas a cualquier eventualidad.

Sin embargo, a diferencia de las redes de solidaridad y la estabilidad que para los desplazados hacia las comunidades estaba en la tierra cedida o en la casa prestada y en la continuidad que implica vivir en la misma región, en el plantón estaban en manos de, por un lado, la ayuda económica internacional que recibían y la posibilidad que tenían de vender artesanías y, por otro, la solidaridad de las organizaciones políticas mediante los recursos que conseguían. La red de alerta en caso de amenazas de desalojo, así como una cámara de fotos y filmación que las mujeres recibieron para poder documentar cualquier amenaza e intimidación, conformaron una red de protección para estas mujeres, sobre todo al comienzo, cuando no había hombres. A su vez, las organizaciones colaboraban en la difusión así como en el equipo necesario para transmitir videos y mensajes a la ciudadanía. También algunos médicos formaban parte de esta red de protección para atender

¹³⁵ Resolución MS 197/10 de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos del 7 de octubre de 2010. Disponible en <http://www.cidh.oas.org/medidas/2010.sp.htm> (último acceso mayo de 2013). También ver recomendaciones emitidas por la CNDH hacia las diferentes instancias de gobierno, emitidas en mayo de 2011. Disponible en http://www.cndh.org.mx/sites/all/fuentes/documentos/Recomendaciones/2011/REC_2011_026.pdf. Último acceso mayo de 2013.

cualquier enfermedad. Siempre había gente “externa” realizando alguna actividad o, simplemente, acompañando a las mujeres.

En enero de 2011, cuando asumía el nuevo gobernador Gabino Cué en el estado de Oaxaca, como parte de una alianza PRD, PAN y PT, que ponía fin a 81 años de hegemonía priista en el estado de Oaxaca, se reactivó un deseo por parte de los desplazados de ser escuchados. Estas expectativas circulaban no sólo en el plantón triqui, también en otros círculos de activistas en Oaxaca, como aquellos afectados por violaciones de derechos humanos durante la APPO. En la región, los atacantes que habían tomado el control del pueblo, hacían la invitación de regresar a que aquellos que se habían “ido”. Con discursos basados en la pacificación y cuando se renovaron las autoridades en San Juan Copala, decidían “reconstruir el pueblo” con el retorno de los desplazados.

El lema de casi todas las declaraciones que realizaron a la prensa rondaban en tres expresiones: ya estaban en paz, sin ataques al pueblo, que allí los esperaban. Dirigentes de la Ubisort planteaban, por ejemplo, que en San Juan Copala había tranquilidad y que deberían negociar tanto el MULT como el MULTI para “para que **platicuen como hermanos y se decida acabar con este odio** que ha traído consecuencias graves y más pobreza en las comunidades triquis” (destacado mío).¹³⁶ Claramente, la invitación fue rechazada por la gente del plantón y de las comunidades. En principio, porque sabían que las decisiones no estaban pasando por las nuevas autoridades, como los señores mayores respetables del pueblo, sino por los propios atacantes. En segundo lugar, por que la falta de respuesta estatal, sobre todo hasta el cambio de gobierno en enero de 2011 que veremos más adelante, implicaba una falta de garantías y seguridad para pensar su regreso. En tercer lugar, porque volver implicaría someterse a las decisiones políticas del grupo en el poder y con esto una pérdida de lo construido con la autonomía.

¹³⁶ Portal Noticias: “Llama Ubisort a MULTI y MULT a dialogar” , 09 de enero de 2011. Disponible en <http://www.noticiasnet.mx/portal/principal/llama-ubisort-multi-mult-dialogar>. Último acceso mayo de 2013. También ver: El universal “San Juan Copala renueva autoridades” 05 de diciembre de 2010. Disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/notas/728242.html>. Último acceso mayo de 2013.

“Ahorita hay gente armada dentro de la casa, dicen que están cuidando ahí, nos están esperando a nosotras. Nos quieren matar, creo. Sí, es lo que están diciendo, que nos están esperando para agarrarnos. Quieren que uno regrese ahí pero no, nos van a agarrar, ellos mismos nos van a hacer daño y le van a echar la culpa a nuestros compañeros, ya conocemos a esas personas, cómo son ellos” (Entrevista Martina, ciudad de Oaxaca, diciembre de 2010).

A muchos les aterraba pensar sobre la posibilidad de quedar bajo el mando del grupo que los había atacado. Comenzaban a circular rumores de estos “malos líderes”, como que casaban a las niñas con personas mayores que quisieran una mujer, que no dejaban a los jóvenes andar de novios, que tenían que ir a actos políticos obligados y sino les cobraban multa, que eran asesinos. Si volvían sería sólo si el gobierno les brindaba seguridad, luego de que los atacantes fueran procesados. Esta era la búsqueda para muchos en el plantón, que el gobierno les brindara protección, como nos cuenta Pedro.

“La gente de nosotros no podemos ir ahí, no podemos regresar, aunque nos hacen la invitación de regresar, tenemos miedo y **estamos esperando la solución del gobierno, que haga justicia para poder regresar a nuestro pueblo, a nuestra casa.** Aquí estamos pero no es nuestra casa, nada más estamos aquí en el plantón **para ver qué es lo que va a decir el gobierno,** ver si va a hacer justicia para que nosotros regresemos a nuestro pueblo, o igual que intenten aprehender a esos paramilitares para que después ya no haya problema” (Entrevista Pedro, ciudad de Oaxaca, noviembre de 2010)

Para la gente del plantón, la asunción del nuevo gobernador daba una luz de esperanza. El caso de San Juan Copala, era uno de los tantos que requería una resolución pronta. Fue Arturo Peimbert, defensor de Derechos Humanos del gobierno de Oaxaca, quien se encargó del caso de los desplazados del plantón y se realizaron diferentes reuniones con Gabino Cué.¹³⁷ Mientras tanto, el MULT-PUP comenzó en abril con manifestaciones masivas por el esclarecimiento del asesinato de Heriberto Pazos.¹³⁸ Las preocupaciones del gobernador sobre las movilizaciones

¹³⁷ Portal Noticias.net “Caso Copala; gobierno crea comisiones” 16 de enero de 2011. Disponible en <http://www.noticiasnet.mx/portal/principal/caso-copala-gobierno-crea-comisiones>. Último acceso mayo de 2013.

¹³⁸ Heriberto Pazos Ortiz, líder del MULT-PUP, fue asesinado en la ciudad de Oaxaca el 23 de octubre de 2010. El detenido como responsable por su muerte fue presentado como un porro de la Uabjo. Ver <http://www.noticiasnet.mx/portal/principal/44246-detienen-presunto-homicida-heriberto-pazos>. Último acceso mayo de 2013.

del MULT y su declaración “Yo soy uno más del MULT”,¹³⁹ manifestaban, para los desplazados, que su atención estaba puesta en dichas movilizaciones y en el esclarecimiento de ciertos asesinatos más que en sus demandas, cuestión que llevó a los desplazados a romper el diálogo con el gobierno en mayo de 2011. Mientras tanto, el gobernador era llamado a comparecer ante la CIDH por el conflicto triqui y se comprometía a esclarecer el caso del activista finlandés en reuniones con eurodiputados en Oaxaca.¹⁴⁰ Ante el rompimiento del diálogo con el gobierno por parte de los desplazados, días después fue encarcelado Rufino, líder de la Ubisort el 12 de mayo de 2011.¹⁴¹

Entre algunas reuniones, rompimiento de diálogos, manifestaciones del MULT y exigencias de organismos internacionales, se definían los vaivenes políticos que se articulaban con movimientos estratégicos, como detenciones claves en algunos momentos. Cuando fue arrestado el líder de la Ubisort se había hecho público un intento de retorno de los desplazados a San Juan Copala. A fines de mayo, se realizó el primer intento. La caravana llamada “El color de la sangre”, partió de las comunidades triquis, llegó a la ciudad de Oaxaca, y desde allí, con otros desplazados y organizaciones sociales, principalmente la Otra Campaña, que venían de la ciudad de México, se realizaría un recorrido de seis días hacia otros puntos del país y donde serían recibidos por distintas organizaciones.¹⁴² La caravana desde las comunidades fue acompañada por funcionarios de la CNDH y por la fuerza pública del estado de Oaxaca, quienes brindaron seguridad. Alrededor de seis buses con 50 personas cada uno, realizaron todo el recorrido. Llegando a la

¹³⁹ Ver Portal de Noticias.net “Yo soy uno más del MULT: Cué Monteagudo”, 10 de abril de 2011. Disponible en <http://www.noticiasnet.mx/portal/principal/yo-soy-uno-mas-del-mult-cue-monteagudo>. Último acceso mayo de 2013.

¹⁴⁰ El Universal “Se reúne Cué con eurodiputado por caso de finlandés”, 21 de febrero de 2011. Disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/notas/746653.html>. Último acceso mayo de 2013.

¹⁴¹ Revista Proceso “Celebra Amnistía Internacional la detención del líder de la Ubisort”, 19 de mayo de 2011.

¹⁴² En Chila de las Flores, pueblo cercano a Huajuapán de León en la Mixteca Alta, visitaron el Panteón donde descansan los restos de Beatriz Cariño; en el Zócalo de la ciudad de Puebla fueron recibidos por varias organizaciones; lo mismo que en la Universidad de Chapingo, en San Salvador Atenco y en el Frente Amplio opositor a la Supervía en la Delegación Magdalena Contreras en la ciudad de México. Allí, luego de haber sido recibidos en la UNAM, realizaron una manifestación desde el Ángel de la Independencia para partir hacia San Juan Copala.

ciudad de México, el gobernador reunió (interceptó, como me comentaron) a la dirigencia del Consejo Autónomo (como fue denominado desde Abril de ese año), para que postpusieran el retorno ya que no se habían reunido las condiciones para que sea de manera pacífica. El día 27 de Mayo, la caravana que ingresaría a San Juan Copala, con desplazados y militantes de diversas organizaciones vinculadas a la Otra Campaña, llegaron al plantón de desplazadas en la ciudad de Oaxaca. Allí finalizó la caravana.

El plantón continuó durante todo el 2011 entre diálogos, rupturas, intenciones del gobierno de reubicar a los desplazados triquis, el rechazo de los desplazados y, en otros momentos, exigencias a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) para que les fueran otorgados predios y viviendas. En agosto de 2011, decidieron velar en las puertas del palacio de gobierno a tres triquis asesinados en la región, relato con el que comencé este punto, mostrando que el “gobierno del cambio” (como se conoció a los inicios la administración del gobernador Gabino Cúe) no era tal.

En enero de 2012, se dieron varios sucesos importantes. Luego que los desplazados del plantón manifestaran que intentarían un nuevo ingreso a San Juan Copala a fines de ese mes, el gobernador declaró el 23 de enero que destinaría once millones de pesos mexicanos como indemnización para los desplazados.¹⁴³ Lo que siguió a esta declaración fue la firma del “Acuerdo de Paz y Concordia Triqui”, pacto en el que participaron líderes y autoridades de todas las organizaciones de la región (MULT, Consejo Autónomo y Ubisort) y de las tres regiones triquis (Alta, Media y Baja). 38 autoridades triquis se encontraban allí, sumado a una representante del ACNUR y una comisionada del Alto Comisionado de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, así como funcionarios estatales. Ante las manifestaciones públicas del retorno de los desplazados y cuando el pacto definía que el retorno se daría de a una familia cada 15 días a partir de marzo, los

¹⁴³ Proceso “Destina Cué 11mdp para indemnizar a familias triquis desplazadas”, 23 de enero de 2012. Disponible en <http://www.proceso.com.mx/?p=295775>. Último acceso mayo de 2013. Estas indemnizaciones se concretaron en el otorgamiento de 150 mil pesos mexicanos para cada familia incluida en las medidas cautelares, cuestión que llevó a la fractura de las familias desplazadas en 2013.

desplazados se negaron a firmar, firmando el pacto el 90 % de las autoridades restantes.¹⁴⁴ En un mitin junto con San Salvador Atenco y la Otra Campaña, decidieron el retorno para el día 28 de enero.

En fotos publicadas por el diario La Jornada el día 28 de enero, aparece el coordinador del gobierno estatal, Víctor Raúl Martínez, acostado en la ruta con sus brazos abiertos y algunas mujeres triquis mirándolo. La nota al pie dice: “El coordinador de asesores del gobierno estatal, Víctor Raúl Martínez, se tiró al suelo y demandó a los indígenas pasar sobre él si querían continuar su viaje”.¹⁴⁵ Varios funcionarios de la Defensoría, con una fila de alrededor de 200 efectivos policiales, se acercaron a dialogar con los desplazados para impedir el retorno.¹⁴⁶ Aun con estos impedimentos, pudieron llegar a San Juan Copala el domingo 29 de enero un grupo comisionado de diez desplazados a una reunión con las autoridades del pueblo. A la misma asistieron oficiales del gobierno estatal.

Celestina, una joven del plantón de la ciudad de México, me comentó que en la reunión las autoridades de San Juan Copala, reconocidos como los atacantes al pueblo y los responsables del desplazamiento forzado, manifestaron que les permitirían volver pero sólo dos familias por semana, ateniéndose al pacto firmado. Lo que más llamaba la atención de la reunión era que, por primera vez los desplazados se encontraban con los atacantes. Celestina concluyó indignada: “Estaban como si nada hubiera pasado ¿Te imaginas encontrarte con quien te atacó, te hirió, te violó? Como lo hacían encapuchados, ahora eran otras personas” (Conversación con Celestina, ciudad de México, marzo de 2012).

Las mujeres desplazadas sabían que quienes lideraban el pueblo eran los mismos atacantes; los diálogos no garantizarían la seguridad necesaria para volver en un

¹⁴⁴ Para una síntesis de esta reunión ver Noticias.net “Firman acuerdo para paz y concordia triqui”, 26 de enero de 2012. Disponible en <http://www.noticiasnet.mx/portal/principal/81367-firman-acuerdo-para-paz-concordia-triqui>. Último acceso mayo de 2013.

¹⁴⁵ La jornada “Policías Oaxaqueños impiden retorno de triquis a San Juan Copala”, 28 de Enero. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2012/01/28/estados/029n1est>. Último acceso mayo de 2013.

¹⁴⁶ Entre los funcionarios se encontraban: Eréndira Cruz Villegas Fuentes, comisionada de Derechos Humanos del gobierno estatal; Víctor Raúl Martínez Vásquez, coordinador de asesores de la gubernatura, Dagoberto Carreño Gopar, subsecretario de Asuntos Jurídicos y Derechos Humanos de la Secretaría de Gobierno, Jesús Martínez Álvarez, secretario de Gobierno, y Adelfo Regino Montes, titular de Asuntos Indígenas.

contexto de impunidad como el de la región. El rechazo a vivir bajo el mando de líderes que consideraban asesinos, le otorgaba al caso una dimensión más profunda y compleja a los establecidos en los diálogos que se buscaron “entre hermanos”, como planteaban los dirigentes de la Udisort. Esto nos habla de continuidades sobre la manera en que se ha tratado la situación de violencia en la región triqui: encarcelamientos estratégicos de ciertos dirigentes, control de movilizaciones, otorgamiento de recursos en momentos específicos. Pero también, como planteé al inicio, de rupturas. El desplazamiento forzado de 2010 y el plantón de desplazados se inscribió en otro contexto. Un gobierno con una alianza partidaria distinta, con nuevos actores en las intermediaciones, así como una movilización cuyos referentes discursivos fueron distintos a los de las décadas de los setenta y ochenta. En este nuevo escenario político y de Estado, se des-reterritorializaron sentidos y relaciones que veremos en los próximos puntos.

Los sentidos de los agravios

El caso triqui se convirtió, por la extrema violencia vivida y por el ataque hacia personas externas a los triquis (como el asesinato de los activistas en la primer caravana), en uno de los casos de violencia en regiones indígenas de mayor resonancia a lo largo del país y también internacionalmente. Sobre todo, el ataque hacia las mujeres y los niños conmocionaron a muchos sectores.

Lo que me interesa en este punto es ver la manera en que el desplazamiento y la lucha del plantón re-territorializaron sentidos, acciones y relaciones por la circulación de discursos que venía de la mano de las organizaciones que se solidarizaron. Me interesa, específicamente, analizar la manera en que la presencia de los discursos de las organizaciones de Oaxaca, contruidos durante la lucha en la APPO, dieron a las mujeres explicaciones políticas contextuales que comenzaron a circular en el plantón.

Para Luz, en esta lucha se dieron cuenta que la autonomía no era algo “chiquito”, restringido al pueblo, sino que era una lucha más amplia de muchos pueblos de México y que había mucho más que aprender.

“Cuando apenas empezaron de que la autonomía y no sé qué, yo decía ¿Qué será la autonomía? ¿Para qué nos va a servir la autonomía? Y los compañeros decían que la autonomía quería decir que no vamos a trabajar con el gobierno, tampoco el gobierno va a trabajar con nosotros, entonces nosotros tenemos que hacer las cosas que nosotros queremos y si queremos obtener dinero tenemos que organizarnos nosotros. Pero todo siguió normal. Igual. Si nos damos cuenta el gobierno antes no nos daba dinero. Todo siguió igual pero en más tranquilidad y sin estar pendientes de cuándo recibir órdenes del gobierno. **Ahora me estoy dando cuenta que la autonomía es más grande que eso, no nada más estar en nuestro pueblo y hacer lo poquito que se puede hacer, sino que hay mucho de que aprender** y yo creo que de lo poquito que estoy aprendiendo yo creo que hay más, hay mucha más cosas para trabajar” (Entrevista Luz, ciudad de Oaxaca, abril de 2011).

Aprendieron sobre su autonomía a partir de las experiencias de otras organizaciones solidarias y de otras experiencias de autonomía de varios estados de la república mexicana. El discurso sobre “lo político”, al que tenían miedo las mujeres al comienzo por no conocer y saber hablar en esos términos, comenzó a circular mediante carteles, la prensa y folletos que otorgaban activistas y en reuniones en las que participaban. Esto reconfiguró sus propios discursos. Las explicaciones que daba la prensa y que daban las organizaciones sobre lo que se vivía en la región triqui, comenzaron a ser reapropiadas por estas mujeres. Por ejemplo, la nota publicada por el profesor investigador de la UNAM Andrés Barreda sobre la posible presencia de minas de uranio en las cercanías de San Juan Copala, comenzó a ser parte también de las declaraciones públicas de los desplazados, aun cuando en la región la gente negaba la presencia de exploraciones mineras.¹⁴⁷

Las mujeres que organizaron el plantón hicieron cada vez más referencias a otros actores y situaciones. Situaban, por ejemplo, el caso de San Juan Copala dentro de un dominio político más amplio, visibilizando las redes caciquiles y clientelares de las que habían sido objeto. Ubicaron su caso junto con otros casos de otras comunidades indígenas bajo asedio. Caracterizaron a los atacantes como

¹⁴⁷ Andrés Barreda (2010) “Avaricia minera: transfondo en San Juan Copala”. Revista Ojarasca, La Jornada. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2010/10/09/oja162-copala.html>. Último acceso abril de 2013.

“paramilitares” al servicio de la política partidista del estado de Oaxaca. Todo este sentido “político” de las denuncias fue, según Luz, aprendido poco a poco.

“Siguen libres ¿Por qué? Porque estos **paramilitares** eran enviados especialmente del gobierno para hacernos esto ¿Por qué? Porque estamos pagando por querer ser libres. Querer ser autónomos, independizarnos del municipio de Juxtlahuaca. Porque anteriormente éramos manejados del municipio de Santiago Juxtlahuaca [gobernado desde 2008 por el Partido de Unidad Popular-PUP]. Entonces, estos **caciques** de Juxtlahuaxaca, de Putla y de Tlaxiaco lo que nos hacían era tenernos al mando de ellos. Lo que nos decían ellos nosotros teníamos que hacerlo. Si ellos decían ‘votamos por uno’, pues teníamos que hacerlo. Si ellos decían ‘Vamos a ir a hacer tal cosa’, pues teníamos que hacerlo. Por querer hacernos libres e independizarnos de ellos, hemos pagado con muchas vidas [...] Ellos quieren que nosotros ataquemos a nuestros compañeros, a nuestros hermanos triquis, pero el que ha hecho todo **esto es el gobierno, no vamos a culpar a nuestros compañeros** tampoco” (Entrevista Luz, ciudad de Oaxaca, diciembre de 2010).

La utilización por Luz en este fragmento, como en otros, de conceptos como el “mal gobierno”, el “paramilitarismo”, el caciquismo, la represión, la culpabilización al gobierno, la autonomía, referían a sus aprendizajes durante el tiempo de lucha en el plantón.

“Me fui muy difícil aprender porque iba yo a las reuniones con otras organizaciones y las primeras dos reuniones me quedaba dormida porque la verdad que no entendía yo para nada lo que hablaban de estas cosas políticas, me daba sueño, nomás iba a aburrirme. Pero, poco a poco, tampoco me desanimé, porque si me fue mal en una reunión, en la otra, en la otra, ya después fui entendiendo alguna que otra palabra y poco a poco fue que le agarré a esto y pues ahora ya en las reuniones que voy ya le entiendo. Aunque es muy difícil no hay que desanimarse, no hay que decir “ya me cansé”, “ya me aburrí” o “no sirvo para esto”, siempre hay que decir que sí puede uno y siempre hay que intentar hacerlo porque sí con el tiempo si se aprende. Porque no todos nacimos para esto, pero sí se va a aprendiendo” (Entrevista Luz, ciudad de Oaxaca, abril de 2011).

Las explicaciones que fue aprendiendo en estas reuniones dentro del movimiento y con otras organizaciones, como también organismos de derechos humanos, eran compartidas por las mujeres del plantón quienes también situaban lo acontecido en otros términos diferentes a las explicaciones dadas por la gente de las comunidades. Las referencias sobre los “males”, se movían hacia la violencia estructural y estatal de la mano de redes partidarias en el pueblo. Por esta ubicación en un contexto político más amplio de poder del Estado en relación con los pueblos

indígenas, en el plantón todos los que se encontraban allí se sentían perseguidos. El peligro y, a la vez, los mecanismos de seguridad construidos estaban dados por su visibilidad y por haberse convertido en “actores públicos”. Al situar este caso en un contexto político más amplio, daba una cierta idea de homogenización: allí todos se sentían víctimas inocentes de redes de poder más amplias.

La re-territorialización de las relaciones de poder y género

*“Ya se nos fue el miedo de que somos mujeres y no lo podemos hacer
o que nada más la opinión de los hombres cuenta,
se nos olvidó eso” (Luz)*

Las voces de las mujeres se convirtieron en un referente para muchos de los que circulaban por el plantón; por primera vez, y aun siendo víctimas directas en la historia del conflicto, sus percepciones y deseos circulaban por los medios de comunicación y los espacios políticos. Sin embargo, las mujeres eran vistas como víctimas, llegándose a establecer, en algunos casos, protecciones pater y maternalistas por parte de muchos activistas. Sin embargo, la protección y la contención eran muy importante para ellas, sobre todo al comienzo por encontrarse en una situación de desconcierto, traumadas por el terror padecido y sin saber moverse por la ciudad, ni cómo organizar el plantón.

Luz consideraba que la cuestión más importante del plantón fue que las mujeres “rompieran el silencio” y esta acción llevó a que el ataque de las mujeres fuera más común sobre todo porque, mientras ellas perdían el miedo a hablar, los “enemigos”, manifestaban temor por lo que la participación de las mujeres podría implicar: “Más que nada el miedo para ellos es que hay un peligro para ellos que las mujeres también pueden hacer lo que ellos nunca esperaron”. Lo que nunca esperaron fue

que se organizaran y que sus voces hicieran tanto eco nacional e internacionalmente.

La participación de las mujeres fue importante porque fue una voz más, históricamente no considerada en el conflicto. Pese a la desconfianza que presentaron los hombres hacia las mujeres en sus posibilidades de llevar adelante una lucha política como el plantón, luego de un tiempo las mujeres se sintieron orgullosas por haber demostrado que sí era posible. Ese aire de orgullo se notaba claramente al año. Las mujeres se manejaban perfectamente. Luz, andaba de aquí para allá en reuniones. Hablaba a la prensa de una forma más fluida. Me contó que en las reuniones del movimiento opinaba mucho más que antes, cuando no entendía de qué hablaban.

Esta experiencia es compartida en los deseos e imaginarios que circulan en el plantón. Sabían que había mucho trabajo que hacer con otras mujeres y que por más que su participación haya nacido fuera de las comunidades, en el ámbito de la ciudad, la falta de participación de las mujeres tiene relación con una concepción negativa de sí mismas:

“Yo le platico mucho a las compañeras de aquí que la opinión de nosotras cuenta mucha. No nos hagamos de mensas a nosotras mismas sino que nos demos el valor a nosotras mismas de que valemos muchísimo. Igual que los hombres valen muchísimo. Nosotras platicamos mucho de que si llegamos a volver a nuestro pueblo, lo primero que haríamos y lo que nos gustaría es involucrar a muchas mujeres, darles la orientación que nosotras sí podemos participar y hacerles abrir la cabeza más a la gente, a nuestras compañeras de la región también. Muchas que entienden el español y muchas que no entienden el español. Pero también nos gustaría que ellas en su idioma también participen que se quitaran esa idea de que ellas no pueden participar porque “que tal si dicen una cosa mal o que te tal si no hablan bien”. Eso nos gustaría muchísimo. Si algún día llegáramos a regresar lo primero que haríamos es empezar a orientar a nuestras compañeras” (Entrevista Luz, ciudad de Oaxaca, abril de 2011)

Para Victoria, el vivir en la ciudad de Oaxaca se había convertido en un espacio de “libertad”. Si bien su expresión en ese momento se podría asociar con el encierro y el terror que habían vivido en el pueblo, sin poder movilizarse libremente ni hacer sus actividades habituales, me gustaría en este punto extender este sentido de libertad y esta “pérdida de miedo”.

Lisa Malki, en su estudio sobre el desplazamiento de los Hutus, nos habla también de “libertad”. La autora dice: “La habilidad de ‘perder’ la propia identidad y de moverse a través de categorías fue para muchos una forma de libertad social e incluso de seguridad” (Malkii, 1995:17. Traducción mía). Se podría plantear para el caso triqui que, si bien la des-territorialización y el despojo, implicó una restructuración de la formas de subjetividad por las configuraciones sociales en las cuales se insertaron, esta pérdida no supuso una des-subjetivación de categorías identitarias o mayor libertad de moverse entre categorías. La autora basa su expresión en la pérdida de categorías nacionales por el desplazamiento internacional y la manera en que los Hutus se encontraron con la posibilidad de moverse en diferentes categorías identitarias. En el caso triqui, aunque no podríamos hablar de la esta posibilidad de elección, se presentó una re-territorialización de significados a lo vivido, como vimos en el punto anterior, y también, junto con las explicaciones, se re-estructuraron relaciones.

Conocía a Victoria desde mi estancia de trabajo de campo de la maestría en 2008 que realicé en San Juan Copala. Casi nunca salía de la casa. Atendía la tienda que tenía con su mamá y su papá y allí tejía y pasaba el día. Sólo su papá iba a las fiestas del pueblo. Tampoco ella participa de los bailes con grandes bandas que se organizaban. Victoria llegó al plantón con una profunda herida en su brazo. Luego llegó su hermana, también soltera. En el plantón era una de las que más hablaba sobre lo que había acontecido. De hecho fue la primer joven en ser entrevistada cuando comenzamos a registrar los testimonios, en organizar los testimonios grupales y traducirlos. Se quedó más tranquila cuando su mamá, quien había sido herida en el pie en septiembre, llegó al plantón junto con su marido. Allí, Victoria y su hermana se encargaban de atenderlos, de hacer la comida y de accionar ante dolores de su mamá por la herida.

Cuando volví en 2011 al plantón, luego de una estadía extensa en las comunidades, Victoria había comenzado a aprender a escribir español junto con su hermana ayudadas por una activista que pasaba tardes enteras con ellos. Por más que las dos sabían hablar bastante fluido, me comentaban que les desesperaba no poder leer lo que decían las mantas que tapaban los arcos del palacio de gobierno donde

vivían. Victoria andaba siempre con su hermana para todos lados, al mercado en búsqueda de tortillas, a los baños públicos para bañarse. Conversaba más con la gente que se acercaba a comprar en su puesto y querían regatearle los precios. Bromeaba más con estas situaciones y con sus despistes en la venta.

Cuando la vi enfrentándose con la policía, luego de haber dejado los cuerpos de los tres triquis asesinados en agosto de 2011, gritando en las manifestaciones y protagonizando muchas de ellas, entendí lo que Victoria me quería decir con esta experiencia de “libertad” que sentía. Por primera vez, aquella Victoria tímida y reservada que conocí en San Juan Copala expresaba su dolor, su rabia y su angustia por todo lo que había vivido. La relación con su padre se notaba diferente. Su papá, un hombre de 60 años, no hablaba español. No podía vender en el puesto, aunque siempre estaba allí sentado junto con su esposa. Victoria y su hermana se turnaban en la venta y eran las encargadas de esta actividad. Su papá rara vez interactuaba, aunque sí participaba de las manifestaciones pero siempre caminando en silencio.

El rol político más protagónico que las mujeres tenían en el plantón en contraste con la total ausencia de mujeres en las reuniones políticas en el pueblo, es uno de los puntos más sobresalientes en los cambios de las relaciones de género que se visualizaban en ese espacio. Fue quizás Luz, por ser la lidereza, quien demostró y me compartió algunas miradas suyas sobre la importancia de las mujeres en la organización, pero también en el proyecto autonómico que seguían sosteniendo. En una entrevista, Luz me contó que las mujeres en el pueblo nunca participaban en espacios políticos y que “por ser mujeres” no tenían, ni sentían, “derecho a hablar”. A su vez, aunque el proyecto de autonomía les había dado más oportunidades para participar, como la radio “La voz que rompe el silencio”, no lo hacían:

“yo creo que no teníamos interés en esto porque desde que empezó el proyecto autonómico sí los hombres nos daban oportunidades para participar, nos daban importancia de la opinión de la mujer pero, como nosotras mismas no estábamos acostumbradas a eso, nos daba miedo participar, éramos un poco más tímidas” (Entrevista Luz, ciudad de Oaxaca, abril de 2011).

El miedo también se había sentido luego del asesinato de las dos locutoras de la radio. Según Luz, fue el tener el “problema encima” lo que las “obligó” a la

participación. Para muchas mujeres del plantón, esta situación las ubicó de manera diferente porque allí llegaron solas, pero Luz dejó en claro en la entrevista que aunque hayan llegado solas, nunca vieron por ellas mismas, sino por todas y todos. Esa es la relación que ella establece entre la participación y la “obligación”. Ubicar su trauma personal dentro de un problema colectivo, implicó una mayor legitimidad por parte de los hombres hacia su participación: “Tomamos muchas decisiones por nuestra cuenta y lo bueno es que nunca nos lo rechazaron porque no tenían que ver con cosas personales para nosotros, sino que nosotras entendimos más bien cómo estaba el problema y supimos defender lo que es de todos” (Entrevista Luz, ciudad de Oaxaca, diciembre de 2010).

Si bien encontraron la manera de colaborar políticamente, Luz dejaba en claro que esto fue gracias al espacio que los hombres le otorgaron y que, por más que las opiniones de las mujeres sean ahora importantes, esto no significaba un enfrentamiento con los hombres sino una suma de esfuerzos en donde todas las opiniones contaban. Como vimos en un inicio del relato del plantón, la participación de las mujeres enfrentaba varios retos. En primer lugar, el miedo a participar, el miedo a hablar en público y no saber hablar “bien” y el miedo a que por no hablar “bien” se expusiera la vida de mucha gente. Finalmente, no era sólo su vida la que tenían que defender, sino que también tenían la responsabilidad de cuidar por la vida de muchos en el pueblo y en el resto de las comunidades.

Por otro lado, se enfrentaban a los retos de una participación política que nunca habían tenido. Como relató Luz, sólo los hombres eran los que salían a las reuniones “políticas” y sabían moverse y hablar. La manera en que las mujeres hablaban en un principio era desde el “coraje” de lo que habían vivido, sacaron su dolor en cada entrevista. Para Luz, esto no era un lenguaje “político”. También, y aunque el proyecto de autonomía les había dado la oportunidad, se enfrentaban a desconfianzas por parte de los hombres del movimiento. Desconfiaban que las mujeres pudieran enfrentar algo “tan grande” como la organización del plantón y, en algunas oportunidades, me fue comentada la crítica por parte de los hombres del movimiento que ellas habían convertido el plantón en un mercado.

Lo cierto es que, pese a todas estas cuestiones que vieron como serias dificultades, como rumores y chismes, las mujeres se convirtieron no sólo en la “cara visible” del conflicto y en importantes actoras políticas de la lucha por seguridad y justicia, sino también en principales proveedoras económicas de sus familias por ser el plantón, a su vez, un espacio de venta. Esta reconfiguración de los roles de género, generó una ruptura en las relaciones entre las mujeres y los hombres y también dentro del movimiento por la autonomía. Si bien se establecieron cambios y se visualizaron mayores espacios de participación política de las mujeres, la gran mayoría eran solteras o viudas.¹⁴⁸ Esto nos habla de una cuestión central y son las barreras que las mujeres casadas enfrentan para su participación.

La presencia de los hombres a partir de octubre, no obstante muchos de ellos eran dirigentes del movimiento, no modificó la dirigencia del plantón. Como en el caso del papá de Victoria, su presencia no tuvo efectos en la hija quien se mostró mucho más suelta en las declaraciones y en la interacción con externos al plantón. Los hombres parecían no encontrar un espacio allí. Si bien colaboraban con el armado de puestos y con lo necesario en infraestructura para las manifestaciones, la dirigencia política era protagonizada por las mujeres, y los activistas y periodistas que se acercaban hablaban principalmente con ellas. Las mujeres seguían cocinando y atendiendo la limpieza y organización del plantón.

También la venta de sus puestos estaba en mano de ellas. Los hombres no tenían muchas actividades allí. Aquellos hombres, jefes de familias, muchos de los cuales no hablaban español, parecían haber perdido la importancia que en sus comunidades tenían como hombres. Sacados de su contexto, aquellos hombres se habían convertido en indígenas en la ciudad, viviendo en un plantón y sin posibilidades siquiera de hablar por la limitante con el español. Algunos de ellos autoridades autónomas en el pueblo, estaban la mayoría de las veces sentados y en silencio. La venta de los mercados en la región es llevada a cabo por las mujeres, mientras que los hombres se ocupan de las actividades políticas y de organización en las comunidades, como las mayordomías y los cargos civiles, las salidas a

¹⁴⁸ Es amplia la literatura que habla de la participación de la mujer fomentada en casos de viudez y por ser solteras. Para el caso del post-conflicto en Guatemala y el papel activo de la viuda en la lucha por justicia ver, por ejemplo, Green (1999); Zur (1998).

reuniones, entre otras. Cuando llegaron al plantón, muchos hombres no tenían actividades designadas, en tanto las mujeres ocupaban ambos espacios: la del mercado y la política. Con el tiempo, era posible ver algunos hombres, sobre todo aquellos más jóvenes que manejaban el español, vendiendo en los puestos, recibiendo a los activistas que se acercaban u organizando algunas acciones con ellos. Mis impresiones en aquellos momentos, hasta que terminé mi trabajo de campo en julio de 2011, era que mientras los roles de las mujeres, sus sentidos de participación y su visión de ellas mismas, se habían re-territorializado políticamente, los hombres vivían un despojo de los suyos, de sus acciones políticas y no encontraban un espacio para “manifestarse” en ese contexto.

Reflexiones

En este capítulo analicé las nuevas territorialidades que se dieron con el desplazamiento forzado. Junto con las diferentes trayectorias del desplazamiento, producto de la atomización del terror impuesto en el pueblo, se reactivaron redes de solidaridad y protección y, junto con estas, diversos entendimientos sobre lo vivido.

Analicé dos trayectorias del desplazamiento, el que se dio a las comunidades y el que se dio a la ciudad de Oaxaca, donde las mujeres formaron el plantón de desplazados de San Juan Copala. Las redes de solidaridad, que definieron el desplazamiento a las comunidades, implicaron relaciones diferenciales de poder, de acuerdo a las relaciones de parentesco y alianzas de las familias, así como su papel durante el desplazamiento. Las posibilidades de contar con el apoyo de otros familiares, con un espacio para construir una vivienda, por ejemplo, descubrió las diferencias entre las familias del pueblo y una historia de distribución desigual de las tierras y de poder entre los triquis. Otros de los destinos fue el vivir en casas prestadas por el líder de la comunidad receptora, por el rol de ciertas familias durante el desplazamiento, o las amenazas que recaían sobre ciertas personas, así como la vulnerabilidad de mujeres solas y/o viudas con hijos. Por otro lado, las

mujeres del plantón encararon una movilización inédita, por ser encabezada principalmente por mujeres.

En las comunidades se vivían re-territorializaciones físicas del conflicto, un cambio en los puntos de la vigilancia, de aquellos vinculados en los ataques, así como la pérdida de control de caminos por parte del grupo al que pertenecían las familias desplazadas. Las redes de parentesco funcionaron como redes de protección y las comunidades receptoras brindaron posibilidades pero también limitaron otras. Muchos, por ejemplo, vieron negada su participación política por el control del nuevo líder de la comunidad receptora. Otros, que se encontraban en las comunidades pertenecientes al movimiento por la autonomía en la región, tuvieron más obligaciones en la participación política, por ejemplo en la colaboración con el plantón que se sostenía en la ciudad de Oaxaca. El “comenzar de cero”, construyendo otra vivienda, no estuvo al alcance de todos. Aquí se reactivaron historias de mayor poderío económico de algunas familias y posibilidades de obtener tierras por diferentes alianzas de las mismas.

Aunque el desplazamiento fue una forma histórica de control por medio del terror en el conflicto, por primera vez los triquis se llamaron a sí mismos como “desplazados” y fueron las mujeres las que protagonizaron una lucha política desde la ciudad de Oaxaca. El contexto de movilizaciones en el estado fue un punto crucial en estas posibilidades de visibilización y denuncia. Las redes de protección estaban dadas por organizaciones políticas y, junto con ellas, se dieron nuevos sentidos a los agravios históricos. Ubicar su caso en otros casos de despojos territoriales que se estaban dando en varios estados, y la importancia de la autonomía en la defensa territorial y política de los pueblos indígenas, dieron a los testimonios de las mujeres del plantón un rasgo particular. Las apelaciones al Estado como represor, pero también como garante de derechos, implicó una continuidad en los imaginarios sobre el papel del Estado en la región desde las organizaciones disidentes de los setenta. Sin embargo, aparecieron nuevas voces, las de las mujeres, que ubicaron sus cuerpos dentro de relaciones de poder y de género altamente desiguales construidas a lo largo del conflicto.

Una de las cuestiones centrales del desplazamiento era que el mismo no sólo fue una respuesta al terror, sino evitar quedar al mando del grupo que finalmente lo tomó. En estas reflexiones, aparecía una defensa de la autonomía y, principalmente para las mujeres, una defensa hacia un tipo de relaciones de poder construidas con el proyecto, centrado en un tipo de ejercicio de liderazgo y masculinidad, diferente al que caracterizó la historia del conflicto.

Capítulo V “La masculinización de la seguridad: Perspectivas de las mujeres sobre el liderazgo”

Introducción

En abril de 2011 comenzamos un trabajo con mujeres triquis sobre narrativas históricas en el pueblo de Yosoyuxi, cuna de los movimientos independientes y de la autonomía en la región.¹⁴⁹ La primera reflexión que surgió en estos espacios giró en torno a la importancia de Timoteo Ramírez, líder del proyecto de autonomía asesinado el 20 de mayo de 2010 en ese pueblo. Las mujeres enfatizaron sobre la importancia de este líder por la promoción para la participación de las mujeres en el movimiento y por la protección que él mismo brindaba hacia ellas, basada en un discurso construido en torno a la paz en la región. Los relatos iban desde el cuidado que este líder brindó a mujeres viudas o solas de la comunidad, algunas de ellas quienes conformaban los espacios de trabajo, y al apoyo que dio a las jóvenes para que continuaran estudiando o que pudieran ejercer como maestras en el pueblo durante el tiempo que fue líder.

Casi todas las jóvenes habían podido seguir estudiando por su ayuda; algunas de ellas fueron impulsadas para participar con otros jóvenes de la comunidad en la APPO. Manifestaban que Timoteo fue el primer líder en decir a las mujeres que ellas tenían los mismos derechos que los hombres. Hablaba “con todos y todas” y prestaba atención a sus problemas de la misma manera. La relevancia que las mujeres daban a la construcción de un “buen líder” y la importancia que asume Yosoyuxi en la emergencia de liderazgos por la autonomía en toda la región desde finales de 1970, fue uno de los puntos sustanciales de estos encuentros con ellas.

¹⁴⁹ El trabajo colaborativo que comenzamos junto a mujeres triquis se realizó con el apoyo de los proyectos de investigación entre el CIESAS (México) y el CMI (Noruega): “*Poverty Reduction and Gender Justice in Contexts of Complex Legal Pluralism (experiences from Latin America and Africa)*” coordinado por la Dra. Rachel Sieder y el Dr. John McNeish y “*Mujeres y Derecho en América Latina: Justicia, Seguridad y Pluralismo Legal*”, coordinado por la Dra. Rachel Sieder.

Así como en capítulos anteriores planteé la re-territorialización de las relaciones de género durante el desplazamiento forzado de 2010, me interesa ver cuáles han sido los elementos que permitan hablar de re-territorialización de la masculinidad, teniendo como eje el análisis del liderazgo desde las perspectivas de las mujeres. La preocupación sobre el tipo de liderazgo construido a lo largo del conflicto, fue central para las mujeres durante el desplazamiento forzado, cuestión que se confirmó durante los trabajos en la comunidad.

Este capítulo analiza la manera en que los procesos de movilización indígena en torno al derecho de autonomía involucraron reflexiones sobre formas de autorregulación de justicia y seguridad desde cosmologías propias. La pregunta aquí es de qué manera el contexto de reivindicaciones indígenas y las reflexiones sobre formas propias de ejercicio de justicia y seguridad han llevado a la búsqueda de alternativas locales ante el contexto de creciente violencia e inseguridad que viven los pueblos indígenas. Me interesa ver la manera en que estas formas locales de protección y seguridad implican visiones sobre ellos mismos y sobre la sociedad (Telle, 2010), las cuales involucran, a su vez, una forma específica de masculinidad y de formación e imaginarios de Estado (Venema, 2010; Bertelsen, 2007; Sierra, 2010; Speed, 2008).

En este capítulo, así como a lo largo de toda la tesis, parto de entender que las mujeres, invisibilizadas y silenciadas a lo largo del conflicto, vinieron a dar otras miradas a la violencia en la región durante el Movimiento por la Autonomía. Analizo aquí las miradas de las mujeres acerca del tipo de masculinidad construida durante el conflicto y representada en la figura del liderazgo triqui, a la vez que apuntaré a las posibilidades que el contexto de reivindicaciones de derechos indígenas otorgaron para la construcción de otro tipo de masculinidad. En contextos de extrema violencia y conflicto armado, como el que se da en la región triqui, la situación de marginalidad que enfrentan las mujeres se agrava aún más por la violencia política y simbólica y por la importancia que adquiere la defensa armada en estos contextos. Es por esto que sus reflexiones sobre el liderazgo se vuelven centrales en sus discursos.

Como sostengo a lo largo de este trabajo la seguridad, basada en el control de los cuerpos y el ordenamiento de la sociedad en un momento dado, más que ser exclusiva de la soberanía estatal, representa prácticas culturales y localmente situadas (Telle, 2010; Kent, 2006). El crecimiento de la militarización en nombre de la seguridad y el desarrollo en los últimos años, ampliamente analizado por diferentes autores (Comaroff y Comaroff, 2009; McNeish and Lie, 2010; Bertelsen, 2007; Buur, Jensen y Stepputat, 2007, entre otros), ha configurado una “zona gris” donde la interrelación de actores no-estatales, y los ejercicios legales e ilegales de prácticas y actores se mueven en los crecientes “escenarios del miedo” (Telle, 2010). En este contexto, que algunos autores han planteado como “Estados y/o espacios de excepción”, citando los desarrollos teóricos de Agamben (2007), el tema de la protección y la supervivencia se han vuelto claves en el análisis de formas alternativas de construcción de seguridad a nivel local. Sin embargo, y aunque estas prácticas locales de construcción de seguridad y justicia se hayan presentado como formas novedosas, desde cosmologías propias, para frenar los avances modernos del desarrollo con la violencia que éstos conllevan, es importante entender que estos espacios han sido también violentamente transformados a lo largo de la historia a partir de la formación de Estado (Bertelsen, 2007).

Este capítulo intentará dar cuenta de la complejidad que asumen los procesos de reivindicación autonómicas y de seguridad propia en contextos donde la violencia ha sido parte central de la construcción de gobernabilidad desde el Estado, pero también dentro de la configuración de poderes locales. Para esto, el liderazgo triqui, como autoridad legitimada localmente, se convierte en un microcosmos para el análisis del poder, la “tradición” y la formación de Estado.

Partiré, en este capítulo, situando la relevancia del líder triqui dentro del contexto de reivindicaciones indígenas, pero también analizándolo históricamente. Este primer punto representa un acercamiento etnográfico sobre cómo se construye el liderazgo triqui y por qué resulta fundamental para el entendimiento del poder, la legitimidad y la construcción de seguridad. Me interesa aquí explorar las maneras en que las mujeres legitiman el poder de ciertos líderes, rechazan a otros y se convierten en actores importantes para la construcción del liderazgo, apuntando a la manera en

que ellas están en diálogo con ambas formas de ejercicios de poder, no excluyentes, sino interrelacionadas. En tanto la seguridad armada se vuelve prioritaria en estos contextos, el tipo de masculinidad construida se convierte en un tema central para comprender que, al igual que en otros contextos de violencia extrema, la marginalidad de las mujeres triquis se ha profundizado por el contexto de conflicto armado (Sieder y Sierra, 2010; Hernández Castillo, 2010b; Seifert, 1994, Cockburn, 2004, entre otras). A partir de sus relatos, intentaré por un lado analizar la situación de las mujeres y sus aspiraciones pacíficas, desde de la importancia que le dieron a la construcción de un tipo de liderazgo diferente al presente en la historia del conflicto.

Construcción de poder y seguridad: una aproximación analítica al Xing'a mu xi'a (Líder)

Una distinción necesaria: el líder y el sistema de cargos

Son numerosos los estudios que analizan la organización de poder entre los indígenas a partir del sistema de cargos y que asumen categorías de representación entre los mismos como parte de la articulación entre los cargos civiles (presidente, principal, síndico, etc.) y los religiosos (mayordomía). El "principal" sería aquel que, habiendo pasado por cargos civiles y religiosos, es nombrado "principal", una figura moral que detenta mayor importancia en su pueblo (Velázquez, 2000). 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; otros, por el contrario, plantean que el sistema de cargos fue una creación del sistema colonial a fin de extraer riquezas (ver Castro Neira, 2009) y, por último, otro debate que refiere a la interacción de ambas (Greenberg, 1989; Castro Neira, 2009), como una forma de mantener una cierta independencia de los lazos del Estado, pero que se ha ido erosionando por la consolidación de las relaciones de clases a partir de los setenta,

como fuera analizado por Stephen para el caso de los zapotecos del Istmo (Stephen, 1998: 223).

Entre los triquis también hay una estructura similar, dada por un sistema de cargos compuesto por el Agente Municipal, los Síndicos, el Alcalde, los Topiles, entre otros. Sin embargo, su estructura dista mucho de ser un sistema legitimado por ellos encontrándose ausencia de personas que ejerzan los cargos (como el de bienes comunales),¹⁵⁰ aun cuando por obligación haya un nombre registrado en el mismo. Las autoridades, sobre todo el Agente y el Suplente del Agente, se dedican a la firma de documentos administrativos, a la coordinación con programas sociales y a las visitas institucionales que realizan en las cabeceras municipales. Resuelven, para mucha gente de las comunidades, problemas menores como firmas de documentos, búsqueda de recursos para el entierro de las personas, entre otros. Si bien el ejercicio de estos cargos otorga cierto status, en ellos no reside, ni se concentra el poder del pueblo. Las autoridades en los pueblos son elegidas en asambleas de hombres, pero confirmados y elegidos por una figura central de poder y este es el líder de cada pueblo.

A diferencia de algunos estudios actuales sobre liderazgos indígenas, tampoco el líder triqui cumple la función de “cultural broker” o de “intermediario étnico” (Wolf, 1967), más bien su figura es custodiada por la comunidad y él no se expone en el exterior de la región. En la gran mayoría de los casos, los líderes triquis no hablan español. Para esto hay otros seguidores que, como cuadros políticos, se mueven por espacios más amplios. Varios jóvenes que tuve la oportunidad de conocer en la comunidad están formados para moverse en estos espacios. Según mis observaciones, las relaciones que establece el líder son esencialmente locales, con otros líderes de las comunidades. El líder actual de una de las comunidades, por ejemplo, no habla español y se esconde continuamente de las figuras externas a la comunidad. De hecho, es difícil identificarlo a menos que sea mencionado por alguien del pueblo.

¹⁵⁰ La figura del presidente de bienes comunales no existe en la actualidad entre los triquis. Supuestamente existe una persona que tiene el sello y algunos documentos de la tenencia de tierras, pero el mismo se encuentra escondido por el conflicto. Para mayores referencias sobre el conflicto de tierras, ver capítulo II.

Al “xing'a mu xi'a”, a veces le dicen “líder natural” que significa, como veremos, aquel que es del lugar y tiene sus ancestros allí. Representa el contacto principal con la tradición y sabiduría triqui, pero también surge de los requerimientos de las comunidades en un momento dado. En el contexto de violencia que se vive en la región, la protección armada se vuelve un requisito fundamental de supervivencia entre las personas. Es quizás este punto donde se asentaron observaciones de otros académicos sobre la particularidad que adquiere el líder entre los triquis, llegando algunos estudios a plantearlo como un “jefe de guerra”, encargado de velar por la seguridad y justicia en la región y ejercerla frente a las amenazas externas, sea vengando las muertes de su comunidad o generando procesos de paz (Parra y Hernández, 1994; García Alcaráz, 1997). Como bien señalan Parra y Hernández (1994), analizar la diferenciación entre el líder y las autoridades resulta fundamental en tanto en estas figuras se depositan las decisiones, la seguridad y son estos hombres, por lo general jóvenes y valientes los que velan por la vida del pueblo (Parra y Hernández, 1994: 86).

“Cada comunidad tiene su **líder natural** [que] nace por ser líder. Lo que hacen los líderes pues es convivir con todo el mundo, estar con ellos, platicar con ellos. Si viene gente a estar con ellos lo que hacen es dar de tomar, de comer y así jala a la gente y poco a poco va jalando a la gente por naturaleza podríamos decir, la verdad. Porque a los líderes, líderes, no los nombran así, digamos en una reunión, sino que ellos mismos apoyan a la gente, ellos mismos, por sus ideas, por formas de ser, por todo eso pues llegan ser líder de cada barrio. Todos los barrios tienen su líder natural, a parte de las autoridades como el agente municipal o agente de policía, pero esos son provisionales que están un año o dos años ahí, pero los líderes naturales **están hasta morir**” (Entrevista Roberto, Ciudad de Oaxaca, agosto de 2010).

Dos cuestiones surgen aquí: en primer lugar, el liderazgo como “natural”, que analizaré en el siguiente punto; y, en segundo lugar, el líder como jefe máximo de cada comunidad. En cada una de las comunidades se encuentra un líder surgido, no cómo parte del escalafón del sistema de cargos -como fueron caracterizados en otras comunidades indígenas- sino desde otras tecnologías de poder. En varios estudios sobre los triquis se confundieron estas categorías. Laura Nader (1969), al igual que Carmen Cordero Avendaño (1995), plantearon que los líderes son los “principales” del sistema de autoridad indígena. Sin embargo, la diferencia entre el

rol del líder y el sistema de cargos resulta evidente hoy en la cotidianidad de los triquis de Copala, pero también en la historia.

La relación entre el sistema patrilineal basado en linajes, conformados por grupos corporados (clanes) y la tenencia de tierras es un tema que fue tratado por varios antropólogos en la región (ver Lewin, 1999; Ríos Huerta, 1981). La relación entre la jefatura de los linajes, la tenencia de la tierra y los líderes (triada que fuera analizada por estos antropólogos) resulta algo más difusa y conflictiva hoy en día, como veremos más adelante. Las condiciones de violencia, desplazamientos forzados y la propia formación de Estado implicó la concentración territorial, así como la formación de organizaciones políticas más amplias con vínculos externos. Este proceso de territorialidad, como vimos en el capítulo II, llevó a que las relaciones de parentesco y alianzas, que en otro momento podía visualizarse más nítidamente, se hayan transformado. No obstante, es importante ver que hay continuidades. Una de ellas es el liderazgo triqui.

Las características se distinguen y las distinguen continuamente los habitantes de las comunidades: las autoridades no se convierten en referentes morales como el líder, no dan consejos, ni resuelven conflictos entre familias. Se encargan de resolver problemas administrativos y su corta duración en el cargo (un año) no les otorga el prestigio para ser líder. Se convierten más bien en colaboradores del líder, son controlados por él. El liderazgo no es un cargo comunitario, en tanto éstos se renuevan anualmente, sino que el liderazgo se ejerce hasta su muerte o desplazamiento: “Están hasta morir”.¹⁵¹

Si bien, en algunos casos como Timoteo, el líder puede ejercer cargos en la comunidad, tanto civiles (agente, alcalde, regidor, etc) como religiosos (mayordomía), no necesariamente hay una relación directa entre estos cargos y el ser líder como tal. La relación de aquellos que sí ejercieron cargos comunitarios puede estar dada más bien por el acceso al capital económico como tierras. Vale decir, y como veremos a continuación, el hecho de que Timoteo viniera de una “familia pobre”, como me fuera expresado, puede que se relacione con la manera en

¹⁵¹ En la historia de Yosoyuxi, por ejemplo, desde mediados de 1976, cinco líderes fueron asesinados y uno se fue de la comunidad y nunca más regresó.

que Timoteo logró legitimidad y poder político en las comunidades, pero también las condiciones políticas del contexto que lo pusieron como líder. Se podría sostener que el capital social y económico necesario para su ejercicio, características centrales analizadas para otros casos como los Siau de la Melanesia (Douglas, 1955), puede relacionarse con ciertas obligaciones comunitarias que el líder está dispuesto y puede cumplir.

“Es él quien resuelve todo, un problema, cualquier problema, sean pleitos entre familia, problemas entre familias, de matrimonio, todo, todo con él, la autoridad no interviene mucho, **él interviene en todo**. La autoridad interviene en cualquier problemita sencillo en la comunidad de ellos, en tequios, algunas salidas, todo eso pues el agente lo ve, pero ya problemas difíciles ya no se mete el agente, directamente con Timo [el líder], **él es el que resuelve todo** y con las autoridades de otros pueblos donde hay problemas, todos se reúnen, platican cómo fue, qué pasó, todo eso, de esa manera él resuelve el problema” (Entrevista Roberto, ciudad de Oaxaca, agosto de 2010).

Este testimonio nos revela que el rol de las autoridades, si bien importante, no representa el eje de ejercicio de poder entre los triquis. Más bien, es el líder el que interviene en todo, el que resuelve todo. No sólo se encarga de mediar entre conflictos al interior de las comunidades, sino también encarcelar a quien comente un delito menor, ejecutar el cobro de multas en la comunidad, tomar decisiones en relación a enfrentamientos con otras comunidades, controlar el desempeño de las instituciones en el lugar, mediar entre las alianzas dadas por el matrimonio y los trasposos de mayordomías, elegir a las autoridades municipales y a los encargados de las instituciones como la escuela, el albergue, etc; y, principalmente, dar consejos. Pero estas funciones no las cumple sólo. Un grupo de hombres colabora en su desempeño como líder, lo custodia, le consulta permanentemente sobre problemas en el pueblo y le brinda protección. De este grupo de hombres, emparentados entre sí,¹⁵² posiblemente surja el nuevo líder pero quedando a criterio de la comunidad. También, dentro de este grupo de hombres, hay quienes salen de la comunidad, aquellos más escolarizados, y realizan las intermediaciones con el contexto político mayor. Dentro del grupo de hombres, se encuentra el

¹⁵² Cada comunidad en la triqui se conforma con personas que están emparentadas entre sí, sea por lazos sanguíneos como por lazos rituales o alianzas (padrinazgo de niños, bodas, etc.). Es por esto que el matrimonio siempre se da entre familias de diferentes comunidades.

chaman del líder quien lo protegerá de las malas intenciones y podrá prevenirlo en su futuro.¹⁵³

Es amplia la literatura que analiza el poder de las llamadas “comunidades tribales” concentrándose en los “jefes” (Clastres 2004, 2008; Levi Strauss, 1993; Young, 1971, Fallers, 1955; entre otros). Estos autores proponen algunas características para el análisis del poder. Pierre Clastres, para el caso Guaraní, nombra tres: ser “hacedor de paz”, ser “generoso” y ser “buen orador” (2008: 27-28). Michael Young (1971) plantea la riqueza, el renombre, el apoyo personal con el que cuenta (capital social) y el conocimiento sobre brujería en el caso de las tribus de Melanesia. La poligamia, reservada a los líderes para la ampliación de posibles descendientes, es algo que también plantean ambos autores.

Existe otra amplia literatura que analiza características menos “insulares” en la construcción del poder y que vincula la formación de estos líderes con el contexto político colonial y post-colonial. Dentro de esta perspectiva podríamos situar a Fallers (1955), quien retoma otras dimensiones más vinculadas al contexto, insertando a los líderes de Uganda dentro de una integración del parentesco patrilineal con el clientelismo de la administración británica. Plantea, por ejemplo, que las habilidades que debe adquirir el líder de acuerdo a los requerimientos de las administraciones coloniales, van transformando los valores puestos en el liderazgo. Finalmente, se convierten según el autor, en hombres entre valores divergentes: los contruidos colectivamente por la propia sociedad y los creados e impuestos a partir del asentamiento de la administración británica. Un análisis similar se encuentra en el análisis de White and Lindstrom (1997) quienes plantean a los “chiefs” de la costa pacífica como sujetos de transformación y contestación, especialmente dentro de los Estados post-coloniales, donde los sistemas políticos heredados están siendo continuamente repensados y reiventados.

La relación con la construcción violenta de Estado en la región triqui, así como la formación de comunidades centralizadas y de organizaciones políticas más amplias, le imprime al análisis del parentesco y alianzas una complejidad mayor a las que se

¹⁵³ Algunos estudios vinculan el liderazgo con la brujería pero como un atributo personal del líder (Ver por ejemplo Michael Young, 1971, para el caso de la Melanesia).

centran en características personales y de ejercicio político en condiciones de “aislamiento”. Me interesa en el siguiente punto analizar cuáles son las características de estos líderes vinculadas a la estructura de poder triqui, pero también ver qué transformaciones a lo largo de la historia han llevado a la construcción de un tipo de liderazgo diferenciado.

La “naturaleza” dada por los ancestros y lo construido en el liderazgo triqui

“Líder natural”, como lo nombran los triquis en español, se diferencia de “líder”, a secas, por la cuestión de si la persona proviene del pueblo o no. Esta diferenciación tiene raíces en las diferentes comunidades que se fueron conformando a partir de la década de los setenta y a raíz, principalmente, de los desplazamientos históricos y los requerimientos de seguridad (protección física, conseguir una vivienda, recursos). Un día, en una conversación con Félix, un joven de la comunidad de Yosoyuxi, mencioné que un antropólogo por la década de los ochenta planteó la conexión entre el *Xing’a mu xi’a* y los linajes importantes entre los triquis.¹⁵⁴ Me preguntó: “¿Qué es un linaje?”. Traté de responder con el análisis de este antropólogo (Huerta Ríos, 1981) y me dijo: “¡No! Nada que ver acá. El líder no tiene nada que ver con ninguna familia importante. Timoteo se hizo líder porque era

¹⁵⁴ El único abordaje sobre el parentesco triqui fue presentado por el antropólogo César Huerta Ríos en 1981. Su estancia en campo de casi un año le permitió realizar un estudio detallado de una de las cuestiones más sobresalientes y menos abordada entre los triquis: la prevalencia de fuertes vínculos de parentesco en la organización social. Desde una comprensión clásica y estructuralista de las categorías principales del parentesco, el autor llega a plantear las formas de organización de las comunidades y del poder entre los triquis desde dos dimensiones principales: el clan y el linaje. Según el autor, el clan es definido como un grupo corporado que incluye varios linajes. Es decir, dentro de la estructura de clanes se encuentran sus jefes que representan la cúspide de poder y lideran los linajes que se encuentran en ellos. Cada linaje también está constituido por varios clanes dispersos en las diferentes comunidades, formadas a su vez por clanes constituidos por varios linajes diferentes, sobre todo por las alianzas matrimoniales entre los mismos. Dentro de cada linaje hay un jefe del mismo, aquel encargado de mantener el control de tierras y de mantener los diálogos entre los diferentes clanes. Cada clan también tiene su propio jefe. El nombre que Huerta Ríos reconoce en triqui para estos jefes de linajes es *Xi’a* que durante mi investigación me nombraron como los “líderes naturales” y que en el idioma triqui significa grande. La estructura jerárquica quedaría así constituida en una línea patrilineal de clanes (con sus respectivas jefaturas) y los linajes (también con sus jefes), todos ellos hombres que se encuentran en la cúspide de la pirámide que se forma entre la elite (los jefes), los mandos medios y la gente común.

bueno y se llevaba bien con todos. De hecho él era el menor [de sus hermanos] y su familia no tenía dinero”.

El trabajo del antropólogo Huerta Ríos (1981), si bien abarca las tres regiones triquis, planteó la estructura de parentesco basándose en la genealogía de una familia de la Triqui Alta. Allí, los líderes son llamados *yi' dugumi ñaj hio'oo* que significa el jefe de socios (que conforman una unidad agraria) que cuida los papeles de tierras (Lewin y Sandoval Cruz, 2007:23). Para estos autores, la región Alta mantiene una relación más directa entre los clanes y linajes y las estructuras agrarias, definiendo al líder como el jefe de la unidad. En la región triqui de Copala hubo una transformación de estas lógicas del liderazgo y la tenencia de tierras y el parentesco, llevando al liderazgo a depender de otros tipos de capitales y característica por el contexto de conflicto y las dinámicas políticas en relación al Estado y las organizaciones externas (Lewin y Sandoval Cruz, 2007: 41-42).

“Todos somos iguales”; “No hay familias más importantes que otras”; “Todos somos hermanos, familia”. Estas eran algunas de las respuestas que recibía cuando intentaba realizar alguna conexión entre los líderes y las estructuras patri-lineales del pueblo. En algún sentido, tenía la sensación que mis preguntas ofendían la igualdad en la que ellos basan su sentido de comunidad. Independientemente del “tabú” de hablar sobre el parentesco, que visualicé en mi tesis de maestría, a raíz de la desconfianza que genera declararse parte de determinada familia sobre todo por las venganzas y problemas entre las mismas, la condición de “igualdad” aparece durante este proceso de investigación como un nuevo dato.

El liderazgo se basa, más bien en cualidades, aunque requiera de determinado acceso a bienes y tierras, sobre todo por la generosidad necesaria para ser líder y por la cantidad de obligaciones que asume. Pero, si bien estas condiciones no las tienen todas las familias, la fuerza que dan las personas al liderazgo se basa más bien en sus cualidades y no tanto por un estatus determinado en la estructura de parentesco. Michael Young, en su trabajo con los Kaluana en Melanesia, visualizó esto mismo para los “Big men”. Dice el autor que, aunque tenga una connotación de rango en una sociedad igualitaria: “no es un status fijo, pero sí un atributo de ciertas

personas en una cierta situación social-usualmente ceremonial” (Young, 1971: 76. Traducción mía). Y continúa planteando que, aun sin poseer este status, el liderazgo lo simboliza y efectiviza.

Si bien Young plantea esta interesante crítica sobre los análisis del liderazgo como un status determinado en la estructura de parentesco, es muy usual encontrar en varios análisis una relación directa entre esta estructura y los “big men” o “jefes tribales”, de hecho ha sido una de las líneas más exploradas en la antropología.¹⁵⁵ Huerta Ríos (1981) fue el único antropólogo que atendió a la estructura de parentesco entre los triquis y a la herencia de los liderazgos vinculados a clanes que concentran linajes importantes en tanto su vinculación con lo sagrado.

Aunque la identificación de los clanes y linajes no es algo posible/accesible de explorar en el contexto actual entre los triquis, por lo que ya planteé, me interesaría aquí analizar otra explicación más vinculada a lo planteado por Young entre los Kaluana de la Melanesia. Me interesa mostrar que, sea porque antes se vinculaban directamente con ciertas familias poderosas, o en la actualidad se prioricen otras características (el capital social, la riqueza, las conexiones políticas y habilidades personales para la paz o la guerra), no por esto la organización basada en el parentesco deja de ser relevante. Al contrario, sigue siendo central en la distribución del poder local triqui en particular y, en general, la manera en que las sociedades regulan sus derechos y responsabilidades (Falk Moore, 1973). A su vez, si hablamos de características de los líderes como su bondad, ser buen orador y hacedor de paz, criterios planteados por Pierre Clastres para la construcción de liderazgos guaraníes y similares a otros estudios de África y las islas de Oceanía (Young, 1971; Douglas, 1955; White y Lindstrom, 1997), la relación entre estos atributos y el capital económico de estos líderes depende estrechamente de la posición económica de la familia, cuestión diferencial entre los triquis.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Desde el estudio clásico de Morgan y la revisión hecha por Fortes, pasando por los textos clásicos de Levi Strauss, se han establecido un sinnúmero de estudios que analizaban el parentesco y el poder. En África, algunos estudios se centraron en la figura del “big men” como un hombre reconocido dentro de la estructura de linajes y las relaciones entre éstos y la administración británica (Fallers, 1955; Evans Pritchard, 1984; Gluckman, 1978).

¹⁵⁶ Las diferencias de recursos de cada familia es algo visible en la actualidad, cuestión dada por la producción de café en la década de 1940 y, actualmente, por la migración, sobre todo hacia Estados Unidos. De hecho

En muchas conversaciones, la gente se refería a las familias que vivían en la cima de algunos cerros de la comunidad, antes que la misma se concentrara en una tierra baja a partir de los planes de vivienda y de la inseguridad que representaba vivir aislado en el conflicto. La construcción de Estado en la región, a partir de la década de 1970, llevó a la concentración de familias y, con esto, al cambio de las estrategias de seguridad para la garantía de la vida. Surgió, como planteé en el capítulo II, la construcción de panópticos triquis como parte de la concentración que implicó la formación de Estado en la región, espacios de vigilancia para la seguridad en pleno conflicto armado.

La distribución espacial de las comunidades triquis plantea una organización interesante en este sentido: en San Juan Copala, la distribución sobre la única calle que atraviesa el pueblo de decenas de tiendas, hasta con poca o sin mercadería, pero donde todo el tiempo se encuentran personas en su interior, me permitió hablar de un ejercicio de la vigilancia principalmente llevada a cabo por mujeres; en otra comunidad, al estar dividida en tres partes, la vigilancia se organiza de otra manera. Se trata de aglomeraciones de casas, distribuidas de manera tal que permite este ejercicio de control como eje central de la seguridad. Como plantea Foucault (2005), este dispositivo automatiza y des-individualiza el poder ya que tiene su principio, no en una persona sino en una distribución de los cuerpos, de las miradas. En la comunidad dividida en tres partes, por ejemplo, no hay manera de llegar a sin que nadie se percate de tu ingreso. La información parece volar por los intersticios de las redes que actúan como nudos centrales del poder entre los triquis.

La historia de conflictos y desplazamientos en la región, por más que llevó a re-configuraciones de poder -desde aquellas observaciones de varios antropólogos entre las décadas de los cuarenta y setenta- y siendo hoy negada la relación directa del líder con los linajes importantes de las comunidades, las relaciones de parentesco y alianzas continúan definiendo las prácticas de autorregulación. A partir del análisis del liderazgo actual, se puede observar que las formas de legalidad oficial no son, en muchos casos, tan fuertes como sus propias lógicas de poder

varios autores sostienen que fue la producción de café lo que produjo mayores disputas entre las familias por la posición diferencial respecto de la tierra y de los contactos con caciques externos (García Alcaráz, 1997; Montes, 1963; Parra y Hernández, 1994; López Bárcenas, 2009). Para mayores referencias ver capítulo I.

(esto se podría expresar en el poder que líder ejerce sobre el resto de las autoridades, sí reconocidas por el Estado).

Sin embargo, estas “costumbres” hechas ley no son algo estático en el tiempo, sino una reinterpretación local de los cambios sociales generados a partir de la legislación estatal, los cuales entran en un campo de lucha que, a su vez, genera nuevos valores y reglas. Como ha sido ampliamente abordado dentro de las nuevas corrientes de la antropología jurídica, es interesante ver que, más que formas locales estáticas de “costumbre indígena”, nos encontramos con múltiples expresiones históricas y de reinterpretaciones actuales dentro de lo cual se construyen nuevos valores (Ver Sierra, 2004; Falk Moore, 1973).

Los datos recogidos en campo, muchos de los cuales niegan la relación directa entre el ser líder como herencia de familias importantes, nos permiten visualizar que la estructura de parentesco, no obstante siendo central en la conformación de las comunidades y en la distribución de bienes e información, no es una estructura fija y estática, sino que se produjeron transformaciones a partir de los valores instalados por el conflicto armado, así como por la conformación de organizaciones políticas más amplias. Con estas transformaciones, las cualidades requeridas para los liderazgos también fueron cambiando. Dos cuestiones me gustaría dejar planteadas para analizar en siguientes puntos: por un lado, los valores construidos en torno al liderazgo, sean éstos por las características que se buscan para la paz o la guerra, pero siempre en términos de protección de la comunidad; y, por último, la cuestión central del capital político y económico y de alianzas de parentesco que estos líderes detentan.

No se trataría entonces de una relación directa (apriorística de los lazos de parentesco) entre los linajes vinculados a lo sagrado de los que nos habla Huerta Ríos, pero sí que por más que muchos tengan estas habilidades como líderes, sólo aquellos que detentan poder económico pueden ejercerlo. Esto nos remonta a una estructura económica desigual, principalmente por la producción cafetalera, entre los triquis, y quizás son éstas las herencias que continúen vigentes en el pueblo. Sin embargo, el café no es hoy un elemento de riqueza y no lo es desde la caída de su

precio en la década de los setenta. Esto nos obliga a ver otros elementos generadores de capital económico: la migración hacia Estados Unidos que realizan los hombres que ocupan cargos comunitarios y mayordomías, y las alianzas políticas partidarias o no que establecen, lo que se suma a los ingresos que desde los procesos de descentralización municipal se dieron a mediados de la década de los noventa. Estas cuestiones, que analicé en el capítulo II, también se entrelazan con dos fuentes de poder y riqueza. Por un lado, las filiaciones de sangre y las alianzas rituales y, por otro lado, la historia agraria de la región. Comenzaré por el primer punto.

Las fuentes de poder: parentesco, alianzas, tierras y poder económico

La poligamia y las alianzas políticas inter-comunitarias

La generación de alianzas de parentesco y rituales, como los compadrazgos, es un aspecto por demás importante en la conformación de alianzas políticas. Como me fuera compartido, sólo los líderes, pero también los hombres con suficiente poder económico, pueden tener varias esposas. La poligamia entre los triquis ha sido poco explorada en los trabajos antropológicos en la región pero también en otros pueblos de la región mixteca, siendo una práctica común entre ciertos hombres. Entre las mujeres es una plática constante. Las jóvenes temen que las “pidan” hombres casados porque ser la “segunda” o la “tercera” es menos importante ya que sólo con la primera pueden casarse por iglesia. Cuando son las primeras esposas, de hombres con tres o cuatro, es algo que distinguen en su discurso. La segunda puede ser aceptada, en algunos casos, en la propia casa. Casi siempre llegan a establecer una relación de mucha solidaridad en la crianza de los hijos y se oponen cuando aparece una tercera esposa. En estos casos, la brecha generacional siempre es más grande y los hombres deciden tenerla en otra casa. Hasta en dos mujeres es común ver convivencia. Si hay más de dos, la tercera, por lo general, vive en otra casa.

La poligamia tiene una relación con la importancia de la reproducción económica y biológica, en tanto el poder se mide por las tierras que posee así como por la cantidad de hijos que logran tener. Hay casos donde la primeras esposas de los hombres polígamos no pueden dar a luz muchos hijos y eso lleva a incorporar otras mujeres, casi siempre mucho más jóvenes. La dote de las mujeres más jóvenes es mucho más alta, oscilando entre los 100,000 y 150,000 pesos mexicanos y esto se debe al extenso periodo fértil que tiene por delante. También depende de la pertenencia de esa joven y de la dote estipulada por la familia. Aunque hay prohibiciones en las edades para el matrimonio, como me comentaron, no pudiendo ser menores de 18 años, muchas veces estas jóvenes no llegaron a cumplir sus 15 años. Timoteo era uno de los líderes que aconsejaba que no casaran a las niñas, sin embargo muchas de estas decisiones pasaban por la familia.

Aunque es una práctica común entre algunos pocos hombres triquis, tener varias esposas no está muy bien visto por todos. En principio, por el descuido que realizan de las primeras que quedan casi siempre alejadas de su solar más importante que es el actual. Por otro lado, porque casi nunca terminan siendo relaciones armónicas. Se corría el rumor entre las mujeres de casos de envenenamiento de los hijos de una por parte de la otra, o casos de celos y conflictos entre ellas. Por último, que las mujeres me compartieran su negación a esta práctica refería también a dar por sentado el valor de la monogamia, impuesto por la iglesia, la cual se niega a casar varias veces a una misma persona.

Conocí casos donde la aceptación de la segunda mujer por parte de la primera se había logrado luego de muchos años. Ambas se ocupan de la atención del hombre y de los hijos. Si la segunda mujer no pudo darle hijos, valor fundamental del ser femenino, la aceptación de la primera mujer sobre la presencia de la otra, resultaba mucho más fácil. También, su unión en caso de aparecer una tercera. Los cuidados entre ambas y hacia sus hijos, en los casos donde se logra, es una convivencia de mucha solidaridad, donde se apoyan en caso de maltrato del hombre hacia una de ellas.

Algunos autores plantean que la poligamia tiene una relación importante con las comunidades que viven en guerra. De hecho, plantean en la poligamia un factor estratégico para la ampliación de la familia. La relación que Clastres realiza en torno a la relación de la patriarcalidad, la poligamia y el poder de los líderes, está en su exclusiva posibilidad de matrimonios plurales. Esta distinción, que sería imposible extenderse al resto de la población, refuerza aún más la distinción entre quién es y quién no es líder. Genera así, un ciclo de retroalimentación en tanto el líder contará con una familia amplia del cual habrá más posibilidades de fortalecer su poder político y económico por medio de los hijos varones (Clastres, 2004: 32. Ver también Stone, 1998; Wolf, 2002).

Pero también se pueden tejer relaciones entre la poligamia y las alianzas políticas por matrimonios estratégicos que le dan la posibilidad de establecer comunicaciones con otras comunidades y así acrecentar el poder político. Los casos de matrimonios entre comunidades históricamente enemigas, pero que al momento de realizarse la alianza no lo eran, resulta fundamental para que ciertos hombres alcancen vínculos con esa comunidad y así mayores relaciones entre las mismas. Por ejemplo, uno de los líderes históricos tenía tres esposas de diferentes comunidades que en algún momento dejaron de ser enemigas. Eso permitió lograr alianzas políticas en el futuro por los lazo que establece el matrimonio.¹⁵⁷

La poligamia y la dote, en elevadas sumas de dinero, que presentan para las familias una manera de salir de su situación marginal pero que implican matrimonios de niñas (de 15 años o menos), han generado gran repercusión de parte de externos por ser una práctica asociada a las “costumbres” de buena parte de la región mixteca.¹⁵⁸ Se ha planteado, para el caso de los triquis, una relación entre

¹⁵⁷ Aunque no lo analice en esta tesis, el matrimonio entre los triquis es un ritual de alianza. Luego de que la familia va tres veces a pedir la mano de la hija para su hijo, por medio de un intermediario, quien es quien conoce las palabras de “convencimiento”, se llega a un acuerdo. El día que se consumará el matrimonio, junto con la banda, los toros pactados y la cantidad de dinero, llega buena parte de la comunidad del novio a la de la novia, quién es “entregada” una vez que se terminó el pacto y que la familia recibió el dinero. Allí comienza un convivio entre los dos grupos, que al saludo de “comadre” y “compadre” festejarán durante todo el día, hasta que la familia del novio se lleve a su esposa al solar familiar del hombre.

¹⁵⁸ Ver por ejemplo el caso de Martín Peras en la Mixteca y la manera en que las denuncias de poligamia y “venta” de mujeres se catalogan como “usos y costumbres”: El universal “Poligamia y venta de mujeres, una realidad oculta”, 23 de julio de 2007. Disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/152712.html>.

esta práctica y su “derecho consuetudinario” (Durand Alcántara, 1996). Como vimos a lo largo de este punto -y más allá de diferir con aquellos esquemas donde se quieren ubicar las prácticas indígenas dentro de un carácter estático de “usos y costumbres”- la poligamia no puede ser entendida por fuera de las condiciones que permiten y refuerzan su existencia y que generan que se convierta en una práctica socialmente tolerada. Las masculinidades violentas al interior de las comunidades, tampoco pueden ser vistas por fuera de la construcción histórica de la violencia en la región, que llevó a reforzar y legitimar una masculinidad protectora y guerrera y la utilización de alianzas matrimoniales para lograr acumulación de poder político. A esto me referiré en próximos puntos.

“Como su padre fue líder tiene dinero y, porque tienen dinero, su hijo será el nuevo líder”: Los líderes y el capital económico

Vinculado a las alianzas políticas y la poligamia reservada a los líderes y otros hombres con dinero, también aparece la importancia de la historia agraria en la región y de las fuentes de poder económico en la actualidad. Un líder no puede carecer de recursos, en tanto su generosidad tiene que ser demostrada con apoyos económicos a la comunidad, en la mayordomía de fiestas que puede costear, en el apoyo a familias cuyo jefe se ha muerto, en el padrino de niños, entre otras. Pero, a su vez, su desempeño como líder le otorga la posibilidad de recibir dinero. En casos en los cuales el jefe de familia se encuentra fuera de la comunidad (sobre todo en Estados Unidos), le queda al líder la responsabilidad por el cuidado y la protección de la misma. En estos casos, migrantes en Estados Unidos, como en otras partes de México, le colaboran al líder con altas sumas de dinero por la protección que brinda a su familia en su ausencia. A su vez, el pueblo colabora con el líder para la defensa y los gastos de la comunidad.

(Último acceso mayo de 2013). También el caso del inmigrante triqui ilegal en Estados Unidos, trabajador en los campos del Greenfield, arrestado bajo la carátula de “vender a su hija por dinero, carne y cerveza”, CNN “Police: man sold teen into marriage for cash, beer, meat”, 13 de enero de 2009. Disponible en <http://edition.cnn.com/2009/CRIME/01/13/daughter.for.sale/> (Último acceso mayo de 2013).

Más importante aún, el líder recibe dinero de acuerdo a sus conexiones con los partidos políticos, de programa sociales que distribuye o no, dependiendo del tipo de liderazgo del que se trate. También de los montos que recibe la administración local (Agencia de Policía Municipal).¹⁵⁹ Las colaboraciones que realizan los migrantes hacia las organizaciones en la región es otra de las fuentes de ingreso, debido a lo elevado del número de migrantes hacia los Estados Unidos y otros estados de la república.

A su vez, la tenencia de grandes extensiones de tierras de algunas familias triquis, dato que podría vincularse con los linajes importantes de los que nos habla Huerta Ríos en la década de 1970, le otorgó a ciertos clanes la posibilidad de donar sus tierras para la construcción de nuevas comunidades. El dar acceso a tierras, fue otro punto importante del poder que adquirieron algunas familias. Si el líder no sólo contaba con la extensión de la tierra, sino también con vínculos que le permitían acceder a planes de vivienda estatal para su comunidad, esto le daba aún más poder dentro de las mismas.

Como vimos en el capítulo II, lo que hoy se conoce como comunidades en la región, son producto de la aglomeración de casas y de planes de vivienda estatales que relacioné con la formación de Estado. Anteriormente a la década de 1970, prevalecía la dispersión de solares clánicos en los cerros de la región. Las familias eran conocidas por el nombre del cerro que ocupaban, o el cerro por el nombre dado al jefe del solar, casi siempre por alguna característica física particular (como Oreja Mochada). Producto del conflicto y la inseguridad en la que vivían estas familias, las mismas se fueron concentrando en tierras bajas, en comunidades que formaron los panópticos triquis como eje central de la construcción de seguridad y vigilancia. En este proceso, al que se sumaron los desplazamientos de familias que se dieron a lo largo del conflicto, algunos clanes donaron sus tierras para la conformación de las comunidades. En la mayoría de los casos, los hombres que donaban estas tierras se convertían en los líderes de la nueva comunidad en

¹⁵⁹ Ver capítulo II.

formación y el poder se concentraba en espacios reducidos bajo el control de esa familia.¹⁶⁰

De los casos conocidos durante mi trabajo de campo, el más claro en este punto fue el de la comunidad Llanos de Aguacates, conformada en 1970 por la donación de tierras de quien luego sería el líder del pueblo por 40 años. Luis llamó a las familias que se encontraban perseguidas en otras comunidades por diferencias con sus líderes o por ser objeto de persecuciones políticas y/o venganzas, a poblar un extenso territorio que le pertenecía. José, un hombre que hoy tiene alrededor de 70 años y quien era originario de una de esas comunidades, fue perseguido por fuerzas militares aceptando la oferta de Luis. En búsqueda de un lugar pacífico para vivir, varias familias se unieron al proyecto quedando él como el líder de todos los que llegaban a vivir allí.

Luis ejerció el liderazgo de esta comunidad por cerca de 40 años, hasta 2010 cuando murió de una enfermedad. Lo que caracterizó a este líder fue para mucha gente del pueblo la “neutralidad” política, es decir, su desvinculación con las organizaciones políticas de la región. José nos cuenta la manera en que el desplazamiento de su antigua comunidad y los problemas y persecuciones que allí vivió, le permitieron valorar la paz que este líder quería para su pueblo y, de esta manera, asumirlo como su nuevo líder.

“es lo que decía Luis, que no nos peleáramos, que viviéramos bien. Él decía que nos preocupáramos por hacer las casas, comprar el carro, que viviéramos bien. Que no tomemos los malos consejos de otros. Que nos lleváramos bien y que hablemos bien con la gente. Así hacemos. Pues hasta el momento no pasa nada, ni me gustaría que pase algo mal. Yo ya he vivido lo que es esa situación, pero no me gustaría que se vuelva a vivir. No se puede ni comer tranquilo. Luis, así lo decía y yo también quiero paz y no estar peleando. Tuve muchos problemas, hasta llegaron los militares. Entraron a mi casa. Entraron dos veces a mi casa, por un poquito me mataban pero me salvé las dos veces. Entraron los militares, me persiguieron, entraron el miércoles, me balacearon, y yo me eché a correr. Así me hicieron cuando estuvieron en Copala pero Dios no quiso que me muriera. Por eso cuando llegué aquí siempre le decía a los de aquí que no hay que provocar problema, porque por todo lo que me pasó, ahí aprendí. Por eso yo le platicaba de esto a Luis y es lo que el aconsejaba a

¹⁶⁰ Esto también ha sido elaborado en el capítulo I y II. Para mayores referencias a los despojos territoriales triquis y las formaciones de las comunidades ver ambos capítulos.

los jóvenes por eso hasta ahorita no hay peleas” (Entrevista a José, comunidad de Llano de Aguacates, octubre de 2010).

La posibilidad que tuvieron de no sumarse al conflicto en la región, les permitió otros rumbos económicos, por ejemplo, llegar a tener sus tres niveles de escuela, kinder, primaria y secundaria, en un pueblo pequeño en número de familias. La posibilidad de “vivir en paz”, como nos relata José, y de estar ajenos a los conflictos es algo que se lo debe al líder de ese pueblo. Fue su promesa y la cumplió en cierta medida.

Cuando llegué por primera vez a esta comunidad, en ese momento el líder Luis había muerto y aún no sabían quién sería su asesor. Su hijo mayor, también llamado Luis, era el inminente sucesor. La nuera de José me dijo que sería su sucesor porque es el hijo mayor del anterior líder. Como el líder anterior tenía dinero, su hijo por herencia también tiene dinero y si tiene dinero puede ser líder. Pero, como en otros casos, el liderazgo no se da de un momento a otro. Recién a fines de 2011 se hablaba de Luis hijo como el líder de la comunidad y se lo veía intervenir en varios casos con familias de otras comunidades, como lo fue el “robo” de una joven.¹⁶¹ Con la muerte de Luis, los hombres de otras comunidades, militantes del movimiento por la autonomía, veían la posibilidad de un diálogo con esta comunidad que se había mantenido “ajena” al conflicto. Si bien no era una comunidad perteneciente al movimiento por la autonomía, la presencia de familias desplazadas de San Juan Copala y la prohibición de la entrada de los atacantes, así como la convivencia entre las comunidades en bodas y fiestas, indicaban ciertas relaciones de esta comunidad con el movimiento.

Mientras las autoridades del movimiento por la autonomía festejaban los diálogos que se abrían luego de la muerte del líder Luis, la gente de esa comunidad vivía con miedo estos cambios. Del nuevo líder dependía que la paz que habían logrado continuara. Pero esta paz no estaba asegurada y la entrada inminente al conflicto se rumoreaba entre las familias. Tampoco la elección del líder era posible. Al ser una comunidad relativamente pequeña, en comparación con otras de la región triqui, y

¹⁶¹ Se le llama así cuando los jóvenes se van a vivir juntos sin acuerdos entre las familias.

de reciente formación, las familias “importantes” en términos económicos, pero también de la posibilidad de formar otros cuadros políticos, era muy limitada. Si para ser líder se requiere un capital económico importante, al haber tenido un único líder en la comunidad, esa familia había concentrado poder económico y político y sólo de la misma podría surgir un nuevo líder.

Sin embargo, la trayectoria de los liderazgos no tiene una vinculación directa con la tierra en todos los casos. En un próximo punto analizaré la manera en que la situación de exilio de varios miembros del MULT y el contexto político de movilizaciones indígenas, permitió el surgimiento de un liderazgo diferente en las comunidades.

El liderazgo como microcosmo de interrelaciones de estructuras de poder: el caso del líder por la autonomía

En uno de los cuadernos donde las mujeres participantes del proyecto traducían las entrevistas que realizábamos sobre su pueblo, apareció en las últimas hojas un escrito que aquí transcribo:

“Anteriormente, con la vigilancia militar y policial, así como con la representación de gobierno [y] lo que hacen, muchos compañeros triquis fueron objeto de represión y asesinatos. Actualmente, contamos con la policía comunitaria, quien se encarga de la seguridad de todo el pueblo. Esta policía en ningún momento molesta a la gente y, en ese sentido, creemos que es la mejor forma de lograr la tranquilidad y progreso para nuestro pueblo. Si queremos lograr la tranquilidad y el progreso para nuestras comunidades está en nuestras manos hacerlo porque muchas veces acudimos con las autoridades de Juxtlahuaca o de la ciudad de Oaxaca para que solucionen nuestros problemas pero no es necesario que vengan ellos porque no vienen a resolver nada. Si se puede, podemos organizar con los barrios, porque los barrios son 32, para formar un solo frente y para obligar a las autoridades mestizas de Juxtlahuaca y Oaxaca que nos respeten y reconozcan a nuestro presidente para que no nos sigan engañando. Porque al caminar cada grupo por su lado no logramos nada, pero nosotros los triquis no tenemos la culpa sino las autoridades mestizas. El hoy de hoy (sic) nos está costando mucho trabajo porque estamos buscando que haya paz y algo mejor para nosotros, pero hoy quieren que continúen los conflictos y que no se logre la paz”

El cuaderno era de Clara, quien cuando vio que estaba leyendo lo que había escrito se sonrojó y me dijo que con su familia, y a partir de los talleres que habíamos comenzados con ella y otras mujeres, habían decidido reconstruir las últimas palabras que Timoteo les había dado al pueblo en una asamblea, antes de ser asesinado y cuando en San Juan Copala había comenzado el asedio que destruyó el proyecto de autonomía declarado en 2007. Timoteo era para muchos “el líder por la paz”.

Su tumba se encuentra en la cima de un cerro en su pueblo natal, Yosoyuxi. Tomé una foto al pueblo con sus casas y sus frondosos cerros que lo rodean y luego pregunté qué era aquella casita que, como una capilla, se veía a lo lejos. Era la tumba de Timoteo. Desde allí lo ven, desde allí “él puede ver el pueblo”. Es la única tumba del panteón que puede ser observada desde cualquier punto donde uno se encuentre. Recordé en ese momento a Timoteo en vida, llegando a San Juan Copala los días de mercado y de fiestas, moviéndose de manera visible junto con su escolta de hombres que caminaban siempre un paso detrás de él. Todos observaban sus movimientos desde los puestos y tiendas de la calle principal. Él también observaba a todos desde su privilegiada posición. Su paso era seguro, tranquilo, atento a los saludos que recibía desde varias partes. Él entraba a una de esas tiendas, se reunía con otros hombres, mientras que quienes lo acompañaban permanecían afuera observando y custodiando. Hombres y mujeres continuaban con sus actividades pero quedaban al pendiente de las acciones de Timoteo, de los pasos de este líder de los cuales dependía nada menos que su seguridad. Su tumba me recordó la construcción de ese espacio de observación que, en ese momento, llamé “panóptico triqui” (De Marinis, 2009).

Timoteo nació en Yosoyuxi, en 1966. Esta comunidad, perteneciente al centro San Juan Copala, ha sido históricamente una de las más importantes junto con Guadalupe Tilapa, en la disputa por el poder de ese centro. El resto de las comunidades cercanas han sido aliadas políticamente a estas dos que, en términos poblacionales allá por 1940, eran significativamente más grandes que el resto y que San Juan Copala (Montes, 1963). En la década de los sesenta, se hablaba de un pacto de los líderes de estas dos comunidades mayores para la elección de cargos

de San Juan Copala, la cual administrativamente era la comunidad más importante. Independientemente de esta suerte de equilibrio político entre ambas, desde antaño estas comunidades eran enemigas. Guadalupe Tilapa tenía lazos más estrechos con el gobierno priísta de Oaxaca y Yosoyuxi mantenía, por el contrario, una postura de rechazo a las intervenciones estatales en la región. Cuna del primer movimiento independiente en 1976, en esta comunidad surgieron líderes que luchaban por la autonomía de su pueblo, algunos de los cuales fueron asesinados hasta que Timoteo asumió este rol a principios de 2000.

Timoteo había quedado huérfano por el asesinato de su padre a muy temprana edad. Desde que realizaba su primaria en San Juan Copala, comenzó a organizar a los niños del albergue escolar ya que no estaba de acuerdo con la forma en que los más grandes trataban a los niños más pequeños. En Yosoyuxi fue el encargado del albergue escolar y desde allí fue ganando considerable renombre y respeto entre las familias. Fue nombrado Agente de Yosoyuxi hasta ser el líder del pueblo y ganar la simpatía de otras comunidades. Trabajó a la par de otros líderes, algunos de quienes se habían exiliado a la ciudad de México y que a mediados de los noventa formaron la organización MAIZ.¹⁶² Él vivía entre la comunidad y la ciudad de México durante su juventud.

Un ofrecimiento de dinero que el presidente de Juxtlahuaca realizó en su propia casa por su creciente liderazgo y el asesinato de su hijo en 2005, sabiendo que las balas iban dirigidas a él, llevaron a Timoteo a saber que tarde o temprano sería una víctima más en el conflicto. Junto con otros líderes de algunas comunidades y siendo él el líder mayor de éstos, lograron establecer un pacto que llevó a la declaración de autonomía en enero de 2007.

Como vimos en los dos primeros capítulos, San Juan Copala, cuya categoría municipal había sido modificada a la de agencia en 1948, fue declarado nuevamente municipio en un contexto de reivindicaciones indígenas de defensa de su autonomía política y territorial. Se trató, principalmente, de establecer un pacto de paz entre diferentes comunidades para generar proyectos que tendieran al fortalecimiento de

¹⁶² Sobre la formación de esta organización ver capítulo II.

la autonomía en la región y denunciar la situación de violencia que, como efecto de la intervención de partidos políticos, imperaba desde hacía tantos años. “La idea de Timo era: ‘Vamos a organizarnos, que mejor se desaparezcán las organizaciones, ni Ubisort, ni MULT-I , ni nada. Vamos a ser un sólo elemento. Que no haiga (sic) organizaciones, ni partidos políticos’” (Entrevista Roberto, desplazado de San Juan Copala, ciudad de Oaxaca, agosto de 2010).

Timoteo se convirtió entonces en el “líder por la paz”, así lo reconoce mucha gente de su pueblo. En lengua triqui, hay “hombres valientes” (*ni xi uiv’a*), aquellos que no dudan en matar y otros, como este líder, que “hablan palabras bonitas”, intervienen en conflictos de manera pacífica, median entre las comunidades, y son legitimados como líderes que no buscan “problemas”. A fines de 2008, en sus paseos por Yosoyuxi, me relató cómo se habían organizado para poder declarar la autonomía. 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” (Yosoyuxi, 11 de noviembre de 2008). Él sabía que la decisión de cortar vínculos con el MULT pondría su vida en peligro.

Fue el asesinato de su hijo mayor de 19 años a fines de 2005, según él porque creyeron que venía en ese auto, la razón por la cual la amenaza de muerte no estaba ajena a sus relatos: “El día que vengan y me maten, así será. Será hora de morir”. Timoteo tenía tres esposas y trece hijos, como práctica común entre los “hombres importantes” de las comunidades. Para todos en la comunidad de Yosoyuxi, Timoteo era un gran padre de sus hijos, pero también de todo el pueblo. Fueron, sobre todo, las mujeres solas, viudas y/o huérfanas, quienes destacaron el papel que Timoteo cumplía en su formación y cuidado. Envío a varias jóvenes a estudiar. Él, quien había apadrinado a una cantidad importante de niños de la comunidad, se convirtió en un consejero para los mismos, apoyando económicamente a muchos de ellos para que continuaran sus estudios.

Félix recuerda cuando los jóvenes comenzaron a participar en la APPO apoyados por Timoteo:

“Nos llamaba para ir a alguna fiesta en el pueblo. Le encantaban las fiestas a Timo. Pero siempre antes de cada fiesta se tomaba unas tres horas para tener una reunión con nosotros. Él se informaba de cómo estaban las cosas afuera y nosotros acá en la comunidad. En esas reuniones hablábamos sobre cómo íbamos a seguir, los pasos que teníamos que dar. Y luego ya sí, disfrutábamos la fiesta” (Entrevista con Félix, comunidad de Yosoyuxi, julio de 2012).

Timoteo era una persona muy cálida, abierta al diálogo, amable y siempre estaba sonriente. Su carisma lo hacía reconocible entre otros hombres y también su presencia se hacía notar porque nunca iba solo: una escolta de hombres lo custodiaban en sus paseos por San Juan Copala que realizaba los días de plaza y de reuniones con diferentes líderes de otras comunidades. El proyecto de autonomía que él lideraba, lo había convertido en el “líder de líderes”, como me contaron. Ninguna decisión se tomaba sin su consentimiento, tampoco se resolvían problemas sin su presencia u opinión. En algunas recorridas con él por el pueblo en 2008 y mientras conversábamos sobre su vida de líder y el proyecto de autonomía, observé que todos lo saludaban con mucho afecto y simpatía. Los maestros salían de sus aulas al verlo y le comentaban cómo se desenvolvía el día y aprovechaban para consultarle sobre algún problema. Ese día, él me contó que seguramente lo iban a matar muy pronto, que él era conciente de eso y que si así lo querían lo tendrían que encontrar en su casa. Él estaba preparado para ello. Como un presagio o una posibilidad muy real, me advirtió sobre su muerte y sobre el ser líder en un contexto de conflicto armado.

En mayo de 2010 fue asesinado junto con su esposa, Tleriberta. Su hija Mía, a sus tres años, se convirtió en la única testigo del asesinato de sus padres. El día 20 de mayo de 2010, a una hora temprana, sus papás dormían y fueron levantados por dos hombres, uno de ellos quien hacía seis meses vendía maíz y cerveza al depósito que Timoteo tenía en el pueblo. Cuando se levantaron, los asesinos hirieron con un machete a Timoteo en su cara y abrieron fuego con silenciador, asesinando a él y a su esposa. Mía estaba al lado. La encontraron con cinco pesos en su mano, llorando y bañada en sangre por abrazar a su mamá, una vez que los asesinos se fueron de la casa. Me contaron que le dieron ese dinero para que dejara de llorar.

Cuándo volví a la comunidad en julio de 2010, su asesinato seguía perturbando a todos. Una atmósfera de desconfianza hacia toda persona ajena a la comunidad, teñía el ambiente relajado que había vivido casi dos años antes. Carmen, quien vive a contra esquina de su casa, me dijo que no pudo creer que nadie se diera cuenta que, incluyéndose, nadie escuchara nada. Sólo vieron al hombre que todos conocían, quien era el vendedor de maíz y cerveza, escapar en su auto rápidamente. La escena que me relató Carmen se remontaba días antes cuando vio un pájaro negro al costado de la ruta. Éste advertía el peligro, pero Carmen no podía deducir cuál sería. Se lo comentó a su esposo, quien tampoco lo advirtió. “Para que maten a alguien aquí calculamos que tienen que venir mil personas armadas. Si vienen pocas, no llegarían porque los vemos de lejos”, me comentó Tomás tiempo después.

A diferencia de San Juan Copala, centro político y de asedio permanente por los grupos enfrentados, que está rodeado de montes muy cercanos y donde no es posible visualizar el peligro, ni tampoco quiénes están atacando, en Yosoyuxi la geografía permite una visualización mayor. Lo que no sospecharon es que el peligro podía venir de alguien ajeno pero con confianza en el acceso. Todos se sentían en parte responsables por la muerte de su líder, porque la protección es mutua. Él protege a todos y todos le deben protección ya que, en su ausencia, la comunidad queda desprotegida. Un desplazado de San Juan Copala, en un encuentro en la ciudad de Oaxaca, me contó:

“Toda la gente se quedó un poco mal, porque yo no pensaba que iba a suceder esto. Toda la gente llegó, muchísima llegó, porque no pensaba que...porque cuando escuchamos que se murió Timo no lo creíamos ¿Cómo es posible que lo van a matar en su casa? está adentro, está en su casa de él, cómo es posible. Dije, me voy porque tengo que saber cómo está eso. En el momento en que escuché eso me fui para allá. Ya llegué y ya vi que estaban muertos, ya están muertos él y su esposa y todo pues. Ahí empezaron a contar cómo fue, quién los mató, o sea, no fue la gente de ahí, su gente, fue otra gente extraña, que no es de la región, esa gente fue pagada por miembros del MULT y eso toda la gente lo sabe” (Entrevista Roberto, desplazado de San Juan Copala, ciudad de Oaxaca, agosto de 2010).

Hoy, en las fiestas, muchas complacencias se dirigen a él como un luchador social que, al igual que otros a lo largo de la historia, pagó con su vida la autonomía de los

pueblos. Las mujeres lo recuerdan como el primer líder que habló de derechos de las mujeres y de igualdad de género. “Él decía que las mujeres éramos iguales a los hombres, por eso nos decía que teníamos que ir a estudiar en vez de sólo casarnos”; “A mí me gustaba hablar con él porque si una tenía un problema, él te escuchaba y aconsejaba y si alguien andaba diciendo chisme, él decía que no había que hacer caso. Por cualquier problema entre mujeres, él te escuchaba. Hay otros que no le dan importancia”, me contaban las mujeres en los talleres. Escuchaba, aconsejaba y mediaba conflictos, lideraba asambleas comunitarias, se reunía con jóvenes para hablar de su futuro, formaba nuevos cuadros políticos, lideraba a otros líderes de comunidades aliadas. En las entrevistas y conversaciones, muchos lo resumían de la siguiente manera: “hablaba bonito”, “hablaba de paz”.

Ni la protección chamánica, ni armada, evitó su muerte. Al haberse separado del MULT, manifestando irregularidades en la administración de recursos para las comunidades y denunciando los lazos partidarios de esta organización, y al convertirse en el líder de la autonomía, se había llenado de enemigos. Sorteó emboscadas en varias oportunidades, pero era consciente de que ser líder le costaría la vida en algún momento. Todos los líderes, a excepción del anterior de Timoteo que huyó de las comunidades, fueron asesinados a lo largo de la historia de su pueblo.

Cuando se fue el último líder del pueblo en la década de los noventa, y cuando los otros dos murieron, uno asesinado y el otro por alcoholismo, el pueblo no tenía líder pero la gente seguía mucho a dos hombres jóvenes: Tomás y Timoteo. Sin embargo, Tomás prefirió dejar a Timoteo el lugar de líder: “Yo te apoyo para que te conviertas en líder, porque yo no tengo cabeza para esto”. “Tener cabeza” parece ser una de las cualidades centrales, que podría pensarse como ser buen orador, tener buenas ideas para el pueblo. El apoyo en esto es central, sobre todo de los hombres que acompañan al líder. Tomás no se vio con las cualidades necesarias para hacerlo y apoyó y siguió a Timoteo como el nuevo líder del pueblo.

Si hoy, en lo que es la cuna del MULT, Rastrojo, se da la presencia de tres líderes, por la importancia económica y política de esta comunidad, en la década de los

noventa lo era Yosoyuxi. La presencia de tres líderes que se acompañaban en el liderazgo nos habla de la importancia política que tuvo esta comunidad, antes que la cabecera del MULT pasara a Rastrojo a fines de la década. Este cambio de cabecera se da con los cambios de MULT y con los asesinatos de sus principales líderes durante las décadas de 1980 y 1990. También, con el asesinato de uno de los líderes, la muerte por alcoholismo del otro y la huida del tercero por las amenazas recibidas.

A principios de 2000, Timoteo se convertiría en el nuevo líder y con él vendrían nuevos cambios. En principio, Yosoyuxi retomaría las propuestas independientes de las organizaciones anteriores. Sobre todo, una de las principales reivindicaciones de Timoteo, que luego le costaría la vida fue la denuncia de los “desvíos” que había sufrido el MULT al convertirse en partido político (PUP). Estas decisiones venían de su contacto permanente con MAIZ en la ciudad de México y con todo el descontento que antiguos militantes del MULT, exiliados en la ciudad, tenían respecto a su organización. Pero la década de los noventa no era un tiempo propicio. El abandono público y definitivo del MULT vendría con las movilizaciones políticas en el estado de Oaxaca en la APPO, y con el apoyo que recibieron de estas organizaciones, como analicé en los primeros capítulos.

Las mujeres en la construcción del liderazgo en la autonomía de 2007

En una reunión que realizamos entre un grupo de mujeres y autoridades del pueblo, una de ellas, Sofía, les contó a las autoridades cómo Timoteo se relacionaba con las mujeres. Un dirigente respondió que esa atención que él ponía a las mujeres era porque “el papá de Timoteo le pegaba mucho a su mamá, por eso él tenía ese acercamiento a las mujeres”. Sofía contó que si ella se sentía mal, si tenía una duda sobre qué decisión tomar, ella iba a hablar con Timoteo y él siempre le daba consejos sobre qué hacer y siempre salía bien. Y continúa: “Timoteo siempre se metía como si el problema fuera propio. Así se tomaba las cosas. ¿Quizás era

sensible? ¡Si! Era Sensible. Era muy sensible Timoteo, por eso tenía buena relación con las mujeres”.¹⁶³

La relevancia que dieron las mujeres a la construcción de un tipo de liderazgo distinto al presente en la historia de la región, es un dato central en muchos encuentros con ellas. Aun siendo una figura de poder legitimada por todos, la importancia que le dieron a Timoteo muchas mujeres, no fue quizás por su discurso político sino por su trato hacia ellas y por las posibilidades que abrió para su participación. Aunque ambas cuestiones no estén desconectadas, en este punto me interesa analizar varios relatos de mujeres sobre la importancia de este líder, cómo ellas lo visualizaron y cómo reflexionaron sobre esta estructura de poder cuando es detentada por masculinidades violentas.

Timoteo, el “líder por la paz” y las mujeres

Clementina es una joven de 28 años quien vive en la ciudad de México, junto con su papá y sus tres hermanos más jóvenes que ella. Timoteo, quien aún no ejercía el liderazgo pero su poder se comenzaba a legitimar en el pueblo, fue a hablar con sus papás sobre el apoyo que su familia debía darle a Clementina para continuar sus estudios en la ciudad de México, luego de ganar un concurso regional de escuelas. Los papás hicieron caso a la recomendación de Timoteo y Clementina se fue a estudiar a la ciudad de México aunque, por motivos económicos, sólo pudo concluir su preparatoria. Desde ese momento, y con el trabajo del padre y su hermano, la familia logró rentar puestos de reventa de artesanías y allí trabaja Clementina hasta la actualidad.

Con el desplazamiento de San Juan Copala y con el asesinato de Timoteo, Clementina se involucró junto con sus hermanos en la lucha por la autonomía de San Juan Copala y se convirtió en una de las pocas mujeres lideresas en la ciudad de México. Ella sabe que su rol la expone a cualquier represalia. Sin embargo, su

¹⁶³ Reunión de las jóvenes de los talleres con las autoridades, comunidad de Yosoyuxi, 7 de junio de 2012.

vida de soltera que tanto disfruta (por no haber estado expuesta a un matrimonio indeseado, como lo son la mayoría en la región) y las posibilidades que tuvo de continuar estudiando, y aun no pudiendo finalizar una carrera como le hubiese gustado, se lo debe a los consejos de Timoteo. Fue su asesinato lo que la posicionó en la lucha de su pueblo. Fueron las injusticias las que la llevaron a hablar y exponerse y a “perder el miedo”, como me contó un día.

Plantear que el liderazgo es crucial para las mujeres no tendría tanta novedad, en tanto lo es también para todos los habitantes de las comunidades. Sin embargo, el tipo de liderazgo a lo largo de la historia de la región y en la actualidad en las comunidades, no tiene el mismo efecto en la vida de las mujeres que en la de los hombres. En tanto en la figura del líder se sintetizan los valores comunitarios y la protección del pueblo, su ejercicio representaría, en parte, los intereses de todos, a la vez que el líder se convierte en un ejemplo para otros. Que las mujeres planteen que Timoteo por primera vez dijo que ellas también tenían derechos, no es sólo una palabra. La trascendencia de esta palabra, atendiendo al ejercicio y legitimidad del líder, es crucial para el entendimiento de las transformaciones de las relaciones de género en las comunidades. En tanto en él se concentra el poder y la legitimidad de los valores aceptables para el pueblo, que Timoteo haya dicho que las mujeres eran iguales a los hombres se convirtió para las mujeres quizás no en un cambio de la situación desigual que viven, pero sí en un punto esencial que transformó la percepción de sí mismas.

Timoteo, como vimos a lo largo de este capítulo, fue un gran líder para muchos. No sólo para la comunidad de Yosoyuxi, sino también para otras que se sumaron al proyecto de autonomía y también, como me comentaron, para otras personas pertenecientes a comunidades de organizaciones opuestas. Sin embargo, los testimonios reflejan que lo fue aún más para las mujeres. Como lo narré al comienzo del capítulo, Timoteo hablaba con todas por igual, les decía que ellas también tenían derechos, ayudaba económicamente a las mujeres viudas o abandonadas por maridos que migraban hacia Estados Unidos y allí se volvían a casar, aconsejaba a las familias que sus hijas también tenían que estudiar, se reunía con las jóvenes de la secundaria para que continuaran estudiando, permitió la participación política de

las jóvenes en la APPO y apoyó la construcción de la radio “La voz que rompe el silencio” en 2008 en San Juan Copala, radio que se escuchaba en buena parte de la región y que era transmitida por mujeres. “El no quería que se casen chavas, quería que estudien”, recuerda Félix, un seguidor de Timoteo y vocero del Municipio Autónomo.

Los efectos del liderazgo de Timoteo en la participación política de las mujeres en los plantones de Oaxaca y la ciudad de México hace eco con otras experiencias de movimientos indígenas que han incluido una mayor participación de las mismas (Speed, 2008; Stephen, 2011a y b; Sierra, 2010; Sieder y Sierra, 2010; Hernández Castillo, 2010a). Su participación trajo otras perspectivas en el entendimiento de las masculinidades y los liderazgos. Por una lado, como vimos en el capítulo III y IV, las mujeres denunciaban la violencia de Estado hacia su pueblo, pero también tejían puentes entre esta violencia y la violencia ejercida al interior de las comunidades. Muchas entendían que si se habían ido de San Juan Copala durante el asedio y habían decidido no volver por más invitaciones que se les hicieron, y que vimos en el capítulo IV, esto tenía que ver con no quedar al mando de “malos” líderes. La experiencia de un ejercicio de poder masculino diferente a otros tipos de liderazgos, les permitía situar límites entre los “buenos” y los “malos”, a partir de las rupturas dadas por el propio conflicto.

“Los del MULT, cuando son líderes, **la forma que ellos tenían era obligar a las mujeres que se casen con señores grandes, o con ellos. Las muchachas no eran libres de escoger a sus novios.** Cuando ellos ven a la pareja juntos los castiga, castiga a la muchacha, la obligan a casarse con un señor grande, o con un señor que es casado. Eso es lo que no me gusta del MULT y es lo que están haciendo los líderes allá en Rastrojo ahorita, tienen tres, cuatro mujeres y son obligadas las niñas pues, como de doce o catorce años. El padre y la mamá tienen miedo porque son asesinos, ellos tienen miedo de que les pase algo, los amenazan, no puede ser uno libre, ellos son los que mandan, tiene que hacer uno lo que digan ellos [...] **Las mujeres tienen derecho a ser libres pues y ellos no dejan ser libres a las mujeres,** ellos piensan que las personas son ignorantes, es que como las tienen amenazadas nada más por eso tienen miedo, sí pueden defenderse, pero nada más por la amenaza tienen miedo de abrir la boca, de hablar, se quedan calladas” (Entrevista Martina, ciudad de Oaxaca, diciembre de 2010).

Si por su rol en la administración de justicia por medio del consenso o la coerción, los líderes triquis regulan la vida del colectivo, reconociendo a algunas personas como sujetos de derechos y restringiendo a otros del acceso a los mismos, la importancia del tipo de liderazgo para las mujeres resulta fundamental y muchas de sus acciones apuntan a esto. Evitar la formación de malos liderazgos o evitar quedar bajo el mando de éstos, en la medida de sus posibilidades, resulta esencial para las mujeres en tanto son, de todos los sujetos, a quienes más se les restringen sus derechos.

El liderazgo para las mujeres

La representación de estructuras armónicas en las sociedades tribales, nos dice Leach, no son más que representaciones de la ficción etnográfica en la antropología (Leach, 1976). Finalmente, en el recorrido realizado hasta ahora respecto de la construcción de líder triqui, se pueden observar que más que figuras estáticas vinculadas al parentesco y/o a la tenencia de tierras, la construcción misma del líder triqui ha variado permanentemente a la luz de los cambios que han vivido como sociedad. El tipo de ejercicio de liderazgo necesario para la protección en la guerra, para las treguas en el conflicto, las habilidades políticas requeridas para la obtención de determinados recursos, así como los discursos políticos de los que se han apropiado en determinado momento, nos llevan a pensar que estos cambios tienen que ver con el contexto de formación de Estado y con los cambios contextuales y locales en su sistema político y de justicia. Más que como un ente armónico, el líder triqui se construye en un margen poroso y fluctuante de poder político y económico en diferentes momentos de la historia.

Para esto propongo, en los puntos siguientes, dos características distintivas de los líderes que adquirirían una importancia central en los discursos de las mujeres: La protección armada del “hombre guerrero”, que podríamos situar en los momentos más álgidos del conflicto; la emergencia de “líderes por la paz”, en momentos donde

el propio conflicto salía de las posibilidades de control. Aunque estas categorías suenen estáticas y haya, por el contrario, más ambigüedad en estos límites, la necesidad de trazarlos tiene que ver con un ordenamiento de datos dado por las propias personas de las comunidades. Fueron sobre todo las mujeres quienes trazaron estos límites entre aquellos “buenos líderes”, sobre todo pacíficos, y los “hombres valientes”, guerreros, que se convierten en estos “jefes de guerra” para la protección armada de la comunidad.

Me pregunté en varias oportunidades por qué eran las mujeres las que marcaban estos límites. Aun siendo obvia la respuesta, no lo era para mí en ese momento. Si se analiza la situación de las mujeres triquis, en contraste con otras experiencias de mujeres indígenas en contextos de extrema violencia, entenderíamos que el tipo de construcción de masculinidad es fundamental para entender cuál es la situación de las mujeres. La vulnerabilidad que documentan estudios sobre la condición de mujeres indígenas en general (ver Sierra y Sieder, 2010; FIMI; 2006; Speed, 2008; Hernández Castillo, 2010a), se agrava en contextos de violencia armada.

La construcción del “buen líder”

Cuentan en el pueblo de Yosoyuxi que antes de la existencia del sol, dos abuelas bordadoras se encargaban de iluminar la tierra. Un día, una de las abuelas lavando su nixtamal en el río, pescó dos peces para comer luego. Pero los pescaditos resultaron ser dos niños. Cuando se hicieron más grandes, los niños mataron al marido de la abuela, que era un venado, y lo hicieron en barbacoa. Luego, quisieron reemplazar a la abuela en dar luz a la tierra y comenzaron a “mover” todo por su deseo de poder. Los males se apoderaron del pueblo porque ellos querían “ser más importantes que el resto”.

Una mujer nos relató este cuento-del cual narré sólo su lógica- como parte de los talleres de memoria conformados de la comunidad. Ella culminó el cuento diciendo

que ese es el problema que viven ahora: que hay líderes que quieren “ser más importante que el resto”, que quieren poder y “mueven” todo.

El líder entre los triquis no es visible por destacarse de los demás, como sí lo son la autoridades constitucionales, sino que su poder emana y es ejercido desde el colectivo. Pero no todos los líderes son iguales. La no demostración del poder refiere a la construcción de un *buen líder*. Los malos líderes son como los del cuento que “mueven todo”, que se creen más importantes que el resto. Para muchas abuelas, sobre todo, los atacantes de San Juan Copala fueron líderes malos que quisieron ser más importantes, asesinando gente que no “tiene nada que ver”. La abuelita Teresa, me compartió que en su sueño “líderes malos [atacantes de San Juan Copala] le hablaban bien feo”. Las mujeres, durante el desplazamiento, ubicaron estos límites entre los tipos de masculinidad, pero también el grado de humanidad/no-humanidad de los mismos, como vimos en el capítulo III.

El “hablar bonito”, es una de las características más importantes que definen a un buen líder. Refiere a dar buenos consejos, pero también a tratar al otro como un igual, a no creerse más importante que el resto y al dar lugar a todos de la misma manera, sean hombres, mujeres, ancianos o jóvenes. Como me contó Martina, sobre el ejercicio del liderazgo de Timoteo, el respeto que este líder tenía por todos era una de sus cualidades más importantes:

“La idea que tenía Timoteo era respetar a las personas mayores, **el no se sentía superior**, decía que somos iguales, que debíamos hacer las cosas bien, si uno hacía mal él decía que no debíamos hacer esas cosas porque no nos iba a sacar adelante [...] Eso es lo que nos gustó, él no se sentía superior, **se sentía igual que nosotros**. Él solucionaba bien las cosas, nos estábamos uniendo, nadie estaba peleando [...] Sí respeta, por eso los jóvenes le seguían, vieras cómo se llevaban ahí, **no se siente como líder, se lleva con todos, con chavos, señoras, señores, hablaba, no como gran persona, no se sentía líder, no se presume, por eso el pueblo lo quiere**. Con todos se reunían y platicaban, reunían a todas las personas, cada quien con sus ideas resolviendo problemas entre todos juntos, como si no hubiera pasado nada. Entre los chavos también, cuando había problemas estaban ellos, hacían juntas con la gente y les hablaban para que no buscáramos problemas, para vivir en paz” (Entrevista Martina, ciudad de Oaxaca, diciembre de 2010).

Este “hablar bonito” y la honradez con que lo hacía posicionaba a Timoteo como un buen líder que no buscaba “problemas” (sinónimo de violencia entre los triquis), ni

que hacía de su poder un ejercicio despótico, sino que era un hacedor de paz.¹⁶⁴ Para el caso de los Guaraníes, Pierre Clastres puso atención a esta cuestión del lenguaje como opuesto a la violencia: “La palabra debe interpretarse, no tanto como un privilegio del jefe sino como el medio que tiene el grupo para mantener el poder fuera de la violencia coercitiva, y como la garantía renovada cada día de que esta amenaza queda apartada” (Clastres, 2008: 41).

El proceso de surgimiento del líder es un proceso de evaluación y experimentación, más que de representación política. Si bien el líder requiere, como vimos, de ciertas cualidades y capital económico para su desempeño, así como formación, sólo la legitimidad de la comunidad puede convertirlo en líder en un proceso que puede durar uno a dos años. Como me fue planteado en una entrevista:

“Entonces quedan otros, o se nombra un segundo, pero eso queda a **criterio de la comunidad** [...] y la gente le va teniendo confianza según **cómo él actúa, si actúa de buena fe, actúa con razones, entonces la gente lo va viendo como líder, lo van evaluando**, es como ver... pues, sus características” (Entrevista Roberto, ciudad de Oaxaca, septiembre de 2010).

El surgimiento de nuevos líderes es un proceso silencioso donde, durante un año o más, las personas van evaluando posibles candidatos, seguidores del anterior líder. Las mujeres comentan sus experiencias con estos hombres y se van corriendo rumores e información para las consultas de otras mujeres. No existen mecanismos de asambleas para la elección del mismo, sino que su poder se rumorea y se va legitimando lentamente.

Como parte de un poder que no emana de un puesto jerárquico, sino más bien del propio grupo, la protección que todos le deben a este ser, que concentra valores del grupo, es la protección que el líder debe retribuir a la gente. Y en esto influyen los requerimientos del contexto ante ciertos momentos, por la protección necesaria así como las relaciones con otras comunidades. Esto lleva a que se encuentren en la historia otros tipo de líderes, diferentes al que “habla bonito”, que requieren de

¹⁶⁴ Según las narrativas históricas del pueblo existían muchos hombres con estas características, como Nato y Luis Flores, formadores del Club y el MULT, que buscaron la pacificación de la región. Ambos fueron asesinados durante la década de los setenta.

cualidades guerreras para la defensa del pueblo. Estos rasgos los encontré en información sobre un líder llamado Anastacio.

El “hombre valiente” y el “mal líder”

Durante la década de los ochenta, mientras se daban homicidios, aprehensiones y el exilio de muchos militantes del MULT por amenazas, un hombre “valiente” se convirtió en líder. De hecho fue él quien compró las tierras bajas, de lo que hoy es el pueblo Aguas Vivas y, mediante planes de vivienda, conformó esa parte de la región. El “hombre valiente” es un guerrero. En un contexto de guerra, como el que se vive en la región triqui desde hace tantos años, la habilidad para la misma, aunque no todos lideren enfrentamientos armados, aparece como algo importante que todos los líderes deben tener. El relato que aquí sigue demuestra la manera en que un hombre guerrero puede ser violento con el pueblo enemigo, y muy amable y protector con su pueblo. Sin embargo puede gustarle “meterse en problemas”, razón por la cual un “hombre valiente” no es una buena palabra entre los triquis. Se observa aquí que esta característica guerrera no representa una “buena” característica en tanto disminuye las del “hablar bonito” para reemplazarlo por el enfrentamiento armado, dejando a su comunidad pendiente de ataques, amenazas y por tanto de inseguridad e incertidumbre.

Una maestra, participante del Diplomado “Educación por la Autonomía” que impartimos en San Juan Copala en el año 2008-09, junto a un grupo de profesores de la UAM-Xochimilco, escribió su ensayo final sobre el líder Anastacio. Transcribo textual el relato.

Fue un hombre que ha luchado y defendido su pueblo, ha tenido muchos enemigos y por eso decidió pelear con diferentes comunidades de la región triqui. Anastacio fue encarcelado y perseguido pero siempre triunfó por salir adelante, por eso nunca tuvo miedo de nada.

Una vez los judiciales rodearon su casa para agarrarlo, pero en ese momento brincó como un tigre y otro fue herido. Nunca pudieron hacerle nada por eso muchas personas le tenían miedo porque él era un **hombre de pocas palabras**.

Anastacio era muy astuto, él siempre cargaba su arma bien preparada. Él no conocía el miedo y tenía muchos amigos donde quiera, porque a él nunca le faltaba el billete en la bolsa. Fue encarcelado tres veces en Juxtlahuaca y dos veces en la capital de Oaxaca. Pero siempre triunfó por salir de la prisión, él salía a pelear con el pueblo de Sabana Copala, Carrizal, Tierra Blanca, Yutasaní, casi todos los pueblos de la región donde él iba a matar o a pelear siempre iba por delante de todos porque tenía mucha puntería. Tiraba desde muy lejos, nunca le fallaba, porque él creció con las armas. Nunca se podría comparar con otra gente. A él le gustaba mucho las armas y contaba que llevaba más de 100 cabezas de muertos, cuentan que tenía pacto con el diablo.

Anastacio contaba que siempre cargaba una calavera en la bolsa y también decía que estudiaba magia negra, para que a las mujeres les encantara. Anastacio tuvo muchas mujeres, él vivía con tres en una sola casa y eso era su gusto. Últimamente decidió alejarse de su querido pueblo de Aguas Vivas. Y él se fue para el estado de Guerrero donde las personas cuentan que se encuentra vivo, otras cuentan que ya está muerto, pero nadie sabe bien el caso de él.

A fines de 1990, Anastacio se fue de la comunidad. Las amenazas que circulaban sobre un posible asesinato lo hicieron huir hacia el estado de Guerrero, pero nadie sabe si está vivo o muerto. Los rumores sobre Anastacio merodeando el pueblo circulan continuamente. Una vez alguien lo vio comiendo en un puesto en el mercado de Juxtlahuaca. Iba con una túnica blanca y su morral. Su persona parece ser un figura mítica de lo que es un hombre valiente, un hombre que no duda en matar a sus enemigos y nunca fue asesinado. Estos rumores circulaban con miedo y preocupación. El retorno de Anastacio traería aparejado las vueltas a los enfrentamientos. Sus hijas conservan un cuadro de él en el medio del cuarto. Anastacio sale en la foto con una gran sonrisa, su sombrero y su famoso morral. Un día, mientras observaba el cuadro, una de ellas me preguntó: “Si le tienes miedo, ¿verdad?”. Le dije que mucha gente al parecer le tenía miedo. Me dijo que su papá era asesino pero de enemigos, así que no me preocupara. “El te va a proteger, pero eso sí, si alguien te hace algo lo mata, casi por gusto”, concluyó riendo.

Claramente, Anastacio no es el ejemplo de un “mal líder”. El testimonio y mucha gente de la comunidad rescata virtudes como la defensa de su pueblo, la generosidad con sus bienes que le generaba muchas amistades, el querer mucho a su pueblo. Pero sí el testimonio nos revela una diferencia esencial entre el accionar y la protección de Timoteo y el de Anastacio: Timoteo “hablaba bonito” y Anastacio

era “de pocas palabras”. Pareciera que el límite que lleva al ejercicio de la violencia estaría dado por la falta de diálogo, cuestión central para la paz en la región.

Durante el desplazamiento y la instalación del plantón, muchas mujeres me compartían por qué no se quedaron bajo el mando de los líderes que habían tomado el pueblo por la fuerza. En principio, por los ataques de los que habían sido objeto, pero también por lo que esto podría significar a futuro. Los rumores acerca del mal ejercicio del liderazgo, de los hombres que no hablan bonito, de los que solamente son asesinos, que no permiten que las jóvenes tengan novio casándolas por decisiones comunitarias con hombres mayores, que cobran multas elevadas en caso de no asistir a eventos políticos donde están obligados, y como me comentó una de ellas,

“Por ejemplo, algunos con el dinero ya no hablaban con las personas, **recibe su dinero y ya no protege**, está con el que hizo cosas malas y no quiere ayudar a la persona que sí tienen problemas. Eso es lo que hacen algunos líderes [...] Nada más el líder se junta con el que hace cosas malas entonces empieza el problema, **entonces no hay una persona que maneje al pueblo, que pare el problema**. Los asesinos que ellos tienen reciben dinero del líder, mandan matar a un líder y reciben mucho dinero” (Entrevista Martina, ciudad de Oaxaca, diciembre de 2010).

Se podría concluir con tres características que estos testimonios revelan. Por un lado, la palabra bonita unida al “buen líder”, aquel hacedor de paz que busca el diálogo y no busca “problemas”; por otro lado, el “hombre valiente”, aquel que busca la guerra, que tiene habilidades de buen guerrero, que se enfrenta. Ambos protegen, de diferentes maneras. Lo que caracteriza a un mal líder, como el que refleja este testimonio, es la no protección de su pueblo y el que permite “problemas” dentro del mismo, el que no regula, el que sólo quiere tener dinero y poder, el que “mueve” todo, como el relato con el que inicié este punto.

Los exilios que se dieron de las filas del MULT y las movilizaciones por la autonomía indígena en la década de los noventa, gestaron otras posibilidades en la región. El discurso de derechos y la formación de muchos militantes permitieron la presencia de un liderazgo distinto. Sin embargo, como planteé en capítulos anteriores y en este, específicamente, el liderazgo no tiene que ver sólo con una representación política, sino con un deseo colectivo. La posibilidad de la “palabra” no fue una

decisión desde lejos, desde los discursos de derechos y la organización MAIZ, donde se formó políticamente Timoteo, sino también desde el interior de las comunidades. La búsqueda de paz, en un contexto donde la violencia y los códigos “permitidos” dentro del conflicto se habían escapado de las posibilidades de control, propiciaron la emergencia de un tipo de liderazgo distinto como deseo compartido. Con el discurso de paz, basado en las “palabras” y no en las cualidades guerreras de la masculinidad, las mujeres encontraron mayores espacios para pensarse a “sí mismas” como sujetos de derecho. La autonomía adquirió, en esta experiencia y principalmente para las mujeres, un sentido de paz y la posibilidad de construcción de un tipo de masculinidad distinta a la que caracterizó la historia de violencia en la región.

Reflexiones

La seguridad no es exclusividad de la soberanía estatal, sino que está local y culturalmente situada. Las nuevas miradas sobre el concepto de seguridad, como una preocupación histórica de las sociedades, nos muestran, así como en el entendimiento del poder y de la justicia, que la seguridad como tecnologías para hacer frente a incertidumbres históricas, involucran diferentes visiones y ejercicio de poder desde los márgenes.

La construcción de liderazgo entre los triquis asume ciertas particularidades por el conflicto histórico de la región, así como también por las propias lógicas de ejercicio de poder entre ellos. Como eje central de construcción de poder y seguridad, aparecen en esta figura numerosas dimensiones del conflicto político: la seguridad centralizada en un tipo de masculinidad protectora; la concentración de tierras; y el poder económico desigual dado por las diferentes alianzas partidarias y por movilizaciones desde la década de los setenta. Ante un contexto de violencia como el que vivió la región durante tantas décadas, la construcción de estructuras de poder centradas en un tipo de masculinidad protectora, y también violenta, se vuelve

una preocupación central para las mujeres, en tanto las dependencias de poder y de género se ven reforzadas por estas tecnologías.

En este capítulo tracé un recorrido por las miradas que las mujeres tienen del liderazgo triqui. En primer lugar, la preocupación que dieron al tipo de masculinidad construida localmente para la protección de la vida en todas sus dimensiones, hacía eco con las preocupaciones sobre la violencia de Estado y la violencia legitimada en las comunidades. En segundo lugar, apuntan a las visiones sobre el poder, sus desequilibrios, desde una entendimiento de ellos mismos que ven alejado de las visiones estigmatizantes que caracterizaron “lo triqui” con la violencia. Al situar el liderazgo en un continuo de violencia entre la violencia estructural, de Estado, y la comunitaria, surgieron reflexiones que apuntaron a la importancia del liderazgo como una forma de masculinidad específica de acuerdo a diferentes momentos de la historia. En tercer lugar, el contexto de interlegalidad que permitió una re-territorialización en el ejercicio de las masculinidades, llevando a la formación de un tipo de liderazgo pacífico que puso atención, por primera vez, a la situación de las mujeres, pese a las profundas limitaciones que su participación enfrenta en un contexto de violencia como el que continua en la región. Y más aún con las limitaciones que enfrenta la región en las posibilidades de liderazgos masculinos pacíficos en un contexto de conflicto armado.

En este capítulo realicé un recorrido por la concentración de poder de ciertos líderes, a partir de la formación de Estado en la región desde la década de los setenta (cuestión trabajada en el capítulo II). La concentración de población en tierras bajas, llevó a la concentración de tierras en manos de ciertos líderes y al ejercicio de poder en las comunidades conformadas en sus tierras. A la vez, la situación de inseguridad que vivían llevó a tecnologías de poder y seguridad centralizadas en el control de un solo hombre, protector y con habilidades para la defensa armada. La formación de organizaciones políticas mayores implicó una mayor concentración de poder y de vínculos partidarios, que muchas veces alejaron a los líderes de sus funciones protectoras, convirtiéndolos en “malos” líderes que se “enriquecen y ya no protegen”, dejando a las comunidades en relaciones de dependencia altamente jerarquizadas. Situé el caso de Timoteo, líder por la

autonomía, como un ejercicio de liderazgo, seguridad y poder distinto. Sin embargo, creo importante resaltar que estas cualidades no nacieron con Timoteo -aunque la gente lo atribuya directamente a su persona- sino a un deseo colectivo surgido de la ruptura de códigos dentro del conflicto y a la incertidumbre que vivieron desde la década de los noventa con los ataques masivos y sorpresivos en los caminos y las comunidades donde el abanico de posibles víctimas se ampliaba junto con el poder de ciertos líderes vinculados a políticas partidarias del estado. Esta ruptura de códigos (des y re- territorializaciones) implicó la construcción de nuevos horizontes de paz que se expresaron en el movimiento por la autonomía y que, aunque adjudicados a la persona de Timoteo, fueron expresiones colectivas en el contexto de movilizaciones indígenas de México y más allá.

Reflexiones finales

“Las reparaciones nos hicieron daño”, me comentó una joven muy decepcionada por la fragmentación que se dio entre las familias desplazadas durante el 2012. Las reparaciones fueron otorgadas por el gobierno del estado de Oaxaca (150,000 pesos mexicanos por familia) como parte de las medidas cautelares, a principios de 2012 y cuando había finalizado mi trabajo de campo. Se conformaron principalmente dos grupos: aquellos que aceptaron el dinero y levantaron el plantón; y aquellos que también lo recibieron, pero que continuaron con la lucha para el retorno a su pueblo. Las descalificaciones hacia dirigentes de ambos grupos, el silencio por parte de un sector de la dirigencia del Movimiento Autónomo- algunos de los cuales no eran desplazados- fue un punto muy desmoralizante y desmovilizante para muchos. Hasta el día de la presentación de esta tesis no se establecen claramente estas divisiones y posturas. Las últimas noticias nos hablan de la conformación de un Municipio Autónomo en la comunidad de Paraje Pérez, una pequeña comunidad de la región de Copala, donde se encontrarían viviendo algunos de los desplazados. Otros se encuentran en el plantón de Oaxaca y en la ciudad de México. Parte del movimiento se hizo a un lado de estas divisiones, muchas de las cuales tienen como referencia organizaciones políticas “externas” a los triquis, más o menos conciliadoras con la política estatal.

Me hubiese gustado concluir de otra manera, pero la realidad actual de reacomodos políticos en un nuevo sexenio priista en México, la marginalidad y el desgaste de las familias que aún no han regresado a su pueblo y la pérdida de horizonte de una autonomía triqui altamente reprimida, nos hablan de los continuos y profundos límites que enfrentan los triquis para pensar en proyectos colectivos posibles. Sin embargo, esta tesis apuntó a logros que se dieron y no puedo no concluir con la idea que aún me inspira a narrar estas conclusiones, que las mujeres que conocí en San Juan Copala en 2008, aquellas que acompañé durante su lucha en el plantón de desplazados, no son las mismas. Su experiencia política las ubicó en un rol que no tenían previsto y las enmarcó en un horizonte de posibilidades de paz que,

aunque se encuentre opacado en los vaivenes políticos, fragmentaciones, arreglos y descalificaciones, sigue vigente en muchas de ellas.

Fui cuestionada por concluir mi tesis de maestría narrando la presencia de los líderes que finalmente acabaron con la autonomía en San Juan Copala. Cuestionada por ser una conclusión “negativa” y por las consecuencias que podría tener mostrar ese “punto débil” de la autonomía. Pensé sobre esto cuando, meses después de acabada mi tesis en agosto de 2009, el pueblo fue asediado y la gente se desplazó forzosamente de allí. Cuatro años más tarde, vuelvo a concluir con las fragmentaciones del movimiento y con las limitaciones del ejercicio de sus derechos colectivos en un contexto de asedio, donde las organizaciones fueron descabezadas. La muerte de tanta gente del movimiento puso un límite a la resistencia y la marginalidad en el desplazamiento llevó a reacomodos y protecciones que finalmente fragmentaron la lucha política inicial. Estas elecciones no implican una postura “negativa”, bajo alguna directriz de cómo debería ser la autonomía y la lucha de los pueblos, sino una manera de mostrar que, aun con debilidades, hay posibilidades que dibujan salidas; que, aun en situaciones de des-humanización, hay luchas por la vida y posibilidades de su manifestación.

Esto no es nuevo en la región triqui, tampoco único en la situación de muchos movimientos, y si algo intenté fue trazar las relaciones de dependencias históricas de poder y de género que se establecieron en la región, en el contexto de extrema marginalidad como la que vivieron y continúan viviendo. Intenté mostrar la manera en que, aunque determinadas acciones y discursos dibujen un horizonte posible de paz y dignidad, la marginalidad histórica y la represión continúan haciendo mella en los deseos de la gente. Tomé varias decisiones analíticas para pensar las posibilidades y los límites de llevar a cabo acciones colectivas en un contexto de terror que las fragmenta de muchas maneras. Una de ellas fue pensar en los márgenes, en todos los márgenes creados en esta región. Aquellos de los que nos hablan Das y Poole (2004), como márgenes del Estado, y aquellos creados al interior de estructuras de poder jerarquizadas, donde se encuentran las mujeres. Analicé márgenes y límites trazados por la violencia, pero también por las respuestas hacia esa violencia, que involucraron tipos específicos de tecnologías de

seguridad y que son definidas por- y que definen- relaciones de poder y de género. También hablé de grietas y transformaciones, de despojo y de posibilidades, como las que encontraron las mujeres triquis. Atendiendo a la perspectiva analítica y de abordaje de esta tesis, considero que la etnografía brindó valiosas herramientas para pensar en los sentidos micro-políticos de la violencia, el despojo y la seguridad, al incluir voces ocultas de las manifestaciones políticas del movimiento.

En los márgenes de los márgenes

En esta tesis centré las voces de las mujeres triquis, trayéndolas desde los márgenes de los márgenes en la región. Como expresé en varias oportunidades, las mujeres vinieron a dar otros entendimientos al conflicto ubicando su cuerpo ante múltiples expresiones de violencia. Desde la violencia estructural y de Estado que han vivido como colectivo, hasta la violencia comunitaria por las relaciones de género y poder desiguales construidas en tantos años de conflicto armado. Situé el caso en otros de movimientos autonómicos indígenas que han permitido la participación de las mujeres y que muestran, entre otras cuestiones, que sus luchas también se inscriben dentro de luchas más amplias, como las de sus colectivos indígenas.

Aunque las mujeres triquis han sido víctimas de violencia desde antaño, sus voces no han aparecido en las narrativas del conflicto, tampoco en las declaraciones de los movimientos de la región. Desde mediados de la década de 2000, las mujeres triquis esbozaron algunas de estas problemáticas, atendiendo a las posibilidades que brindó la autonomía en la región triqui para que sus perspectivas sean escuchadas y legitimadas. En tanto el movimiento se inscribía en la circulación del discurso de derechos y en las acciones de otros movimientos, con quienes realizaron alianzas y encuentros, las mujeres también comenzaron a tener una mayor visibilidad, así como en muchas de estas otras experiencias. Sin embargo, la represión que vivían, como el asesinato de dos locutoras de la radio en abril de

2008, provocó que el miedo a la palabra se hiciera presente otra vez, mostrando los límites de la participación de las mujeres en un contexto de extrema violencia.

Los escenarios políticos donde se hicieron presentes las acciones de las mujeres, donde por primera vez se proyectaron sus perspectivas y deseos, fue a raíz del desplazamiento y la lucha política que encararon. Situé sus experiencias dentro de los análisis que han puesto atención a las posibilidades de participación de las mujeres indígenas en los movimientos (por ejemplo, en el caso de México, ver Mora, 2008; Speed, 2008, Hernández Castillo, 2010a; para el caso del movimiento maya en Guatemala, Macleod, 2011, Sieder y Macleod, 2009; para el caso de la APPO en Oaxaca, Stephen, 2011 a y b; para el caso de Guerrero y Puebla, Sierra 2010 y 2013; entre otros). Sin embargo, el caso triqui tuvo particularidades por la situación de extrema violencia y conflictividad intra-étnica, que dio al movimiento por la autonomía y la participación de las mujeres un carácter específico.

Como en muchos casos analizados y retomados en esta tesis, las mujeres se enfrentan a diversas formas de exclusión que dificultan su participación en muchos sentidos: la marginalidad económica y educativa que sufren se agrava aún más en contextos de violencia armada (Sieder y Sierra, 2010; FIMI, 2006; Crenshaw, 1991). La participación de las mujeres triquis y la proyección de sus voces y deseos se dio en un contexto de desplazamiento forzado y de asedio hacia el movimiento. Fueron las mujeres, por ser pilares fundamentales en la resistencia de las familias, quienes más sufrieron heridas y investidas físicas y sexuales, lo que las llevó a romper el silencio que las mantenía invisibilizadas. A su vez, esta situación mostraba los quiebres de una protección masculina armada dada en años anteriores. Sus acciones fueron una continuidad de las posibilidades que brindó el movimiento por la autonomía, fortalecidas y visibilizadas aún más en el contexto de violencia y desplazamiento forzado de 2010.

Fue por esta razón, que analicé la territorialidad establecida en el conflicto, basada en relaciones de control, poder y de género desiguales; y la re-territorialización que se dio en el desplazamiento de 2010 y que implicó movilidades físicas pero también, y quizás por esto, transformaciones de dichas territorialidades. Narré el momento

del despojo como un momento liminal, el cual implicó una des-categorización de órdenes que daban sentido a las formas de control imperante en el conflicto armado, pero que implicaron nuevos reacomodos. Estos reacomodos fueron estratégicos en la búsqueda de protección y certidumbre, e implicaron grietas desde donde emergieron las acciones de las mujeres. Me parece importante resaltar tres cuestiones de las miradas de las mujeres triquis que, quizás no sólo hagan eco con otras experiencias, sino también contribuyan a los debates sobre las posibilidades y las limitaciones de la participación de las mujeres indígenas en contextos de violencia política armada.

En primer lugar, esta tesis atendió a los escenarios políticos donde las mujeres encontraron mayores oportunidades para su participación. Etnografié las diversas trayectorias encaradas en el desplazamiento y las posibilidades que organizaciones en Oaxaca y México dieron a las mujeres para encarar una lucha política sin precedentes en la búsqueda de protección y demandas de justicia y seguridad para ellas y su colectivo. Narré las maneras en que, no obstante todos fueron desplazados de su pueblo, algunas mujeres recurrieron al plantón de familias desplazadas por no contar con el apoyo económico familiar. De alguna manera, el acogerse a un discurso de derechos y de las mujeres para garantizar protección, fue la única alternativa que muchas de ellas tuvieron por la situación de mayor vulnerabilidad de sus familias.

En segundo lugar, los entendimientos que las mujeres dieron a la autonomía. Muchos de los discursos sobre derechos colectivos, seguridad y justicia, están basados en narrativas masculinas, en tanto son los hombres aquellos que, por sus trayectorias políticas, pueden poner sus perspectivas en construcciones discursivas específicas. Como me planteaban las mujeres, “nosotras no sabemos hablar de política”. La marginalidad histórica en el caso de las mujeres triquis, aunque no exclusivamente, tuvo como efecto el miedo por no saber expresarse en términos discursivos que, como verdades preestablecidas, definen qué es “lo político”. Sin embargo, fue justamente por no expresarlo en esos términos que las mujeres dieron una mirada diferente a la “libertad” y “paz” que se ha buscado desde el movimiento. Si bien no establecí un análisis comparativo entre las narrativas masculinas y

femeninas, el documentar sus voces y haber propiciado algunos espacios donde se encontraron ambas posturas, me permiten afirmar que aquella libertad que los hombres planteaban con la autonomía y que se centraba en romper con las ataduras partidarias de las comunidades, se ampliaba mucho más con el discurso de las mujeres. Apuntaban a sentidos micro-políticos, analizando las formas en que esas ataduras partidarias, que obstruían la libertad política en sus comunidades, construía liderazgos locales que no permitían su libertad como mujeres, pero tampoco como colectivo. Pequeñas transformaciones opacadas en los discursos dominantes que, para las mujeres, se habían convertido en grandes posibilidades para pensar la libertad y la paz entre ellos. Su situación de marginalidad, en un conflicto liderado por hombres, hacía de sus miradas sobre la autonomía una defensa hacia la misma como una transformación mayor de la ruptura con los lazos partidarios. Para ellas, la autonomía había generado transformaciones en el tipo de masculinidad presente a lo largo de la historia, transformaciones fundamentales para hablar de paz y libertad.

Por otro lado, una cuestión interesante y relacionada con la anterior, fue la manera en que las mujeres daban otra perspectiva al desplazamiento. Por un lado, se centraban en las pérdidas humanas pero también, y de manera muy significativa, en el despojo y en los sentidos dados al territorio y a los objetos. De allí, muchas de ellas concluyeron que los males no habían acabado con el desplazamiento, sino que continuaba la posibilidad del daño. La imprevisibilidad de los daños y la pérdida de espacios para regularlos y prevenirlos fue un punto sugerente que aportaron las narrativas femeninas a la situación del desplazamiento, ampliando los sentidos de los agravios presentes y futuros y ampliando, a su vez, los sentidos de seguridad.

El tercer gran eje al que apuntaban las mujeres era la manera en que el conflicto llevó a la construcción de una masculinidad guerrera, no sólo negativa para ellas, sino también para cualquier posibilidad de diálogo entre las comunidades. Con el trabajo encarado con ellas y sus reflexiones sobre los tipos de masculinidades presentes en el conflicto, centrando su atención en el liderazgo triqui, las mujeres realizaban un aporte a un tema por demás urgente en la actualidad y ante las embestidas violentas que se viven a lo largo y ancho del país ¿Qué tipo de

masculinidad se está construyendo? ¿Cuáles son las implicancias de la defensa armada en la construcción de un tipo de masculinidad violenta que tiene consecuencias negativas no sólo para las mujeres, sino también para todo el colectivo? ¿Qué tipo de masculinidad legitiman las mujeres y cuáles son los contextos para su emergencia? ¿Qué posibilidad brindó la organización en torno a la autonomía para reflexionar sobre esto? Con estas preguntas desarrollé el análisis de sus perspectivas, que atravesaron toda la tesis, analizando la manera en que la autonomía, y las rupturas que se dieron durante el desplazamiento, permitieron un pensarse a “sí mismas” como mujeres y como colectivo haciendo frente a aquella mirada de los triquis como “culturalmente violentos”.

Al ampliar los sentidos de la violencia, la autonomía y de la inseguridad vivida como colectivo, las perspectivas de las mujeres se situaban dentro de una concepción más amplia de los efectos de Estado en su región. El Estado no estaba “allá” afuera, sino que sus efectos eran visibilizados por las mujeres en las dinámicas del propio conflicto: la construcción del hombre armado, guerrero, que lidera enfrentamientos; las desigualdades de poder al interior de las comunidades; la violencia hacia las mujeres y un mayor control hacia ellas en situaciones álgidas del conflicto; el ataque hacia sus cuerpos y las humillaciones a las que se enfrentaban; etc. Sus testimonios reflejaban una denuncia no sólo hacia el Estado, sino en extensión hacia los efectos de la construcción del mismo y a la funcionalidad de la violencia en el control político y de género de sus comunidades. Al hablar desde los márgenes del propio conflicto, cuyo centro es el hombre armado, guerrero, las mujeres ilustraban los márgenes del Estado y del hombre guerrero, donde la violencia y la función ordenadora y protectora del Estado y el guerrero se relacionan.

En los márgenes del Estado y la (in) seguridad

Como planteé, el tipo de masculinidad construida a partir de las armas y los conflictos armados, que se expanden cada vez con más velocidad, refuerzan la urgencia de análisis críticos que involucren las perspectivas de las mujeres hacia

estos procesos de protección armada centrada en masculinidades violentas. También, a qué se está entendiendo como defensa, protección y seguridad en las contestaciones que muchos sectores de la población están dando a las tecnologías de (in) seguridad estatales. El caso triqui devela, en algún sentido, muchos temas de gran relevancia en la actualidad por ser un caso de conflicto armado, desafortunadamente, de larga data. El punto de partida fueron las voces de las mujeres, que me llevaron a hacer un recorrido por las formas que adquirió el conflicto y por las maneras en que las tecnologías de seguridad estatales, altamente negativas en este pueblo, trajeron no sólo a una mayor inseguridad, sino también implicaron la construcción de tecnologías de seguridad locales, basadas en relaciones de poder y de género sumamente desiguales.

En esta tesis planteé el análisis de la construcción de seguridad, en tanto tecnologías históricas y culturalmente situadas que se erigen en pos de generar certezas y manipular las condiciones de incertidumbre presentes. En primer lugar, me enfoqué en las construcciones del “sí mismo” y lo “otro amenazante” dentro de la formación de Estado, y la manera en que estas imágenes racializadas del miedo fundamentaron toda una suerte de órdenes y controles a fin de regular la vida de los sujetos. Me fui muy atrás, hasta principios del siglo XX, para analizar cómo “lo triqui”, como “peligroso”, que se escucha también en la actualidad como una continuidad de estas miradas estigmatizantes, fue legitimado en el proceso de formación de Estado a partir de las ideas de “aislamiento espiritual” y, por lo tanto, de los triquis como “culturalmente violentos”. Sin pretender romantizar a los triquis como “heroicos”, ni victimizarlos como objetos de tecnologías estatales represivas, realicé un recorrido por los despojos territoriales y de sus recursos durante la mitad del siglo XX, mientras los antropólogos hablaban de este “aislamiento espiritual” y de la “ausencia del Estado”.

A partir de ciertas imágenes de lo que era, o debería ser, la integración indígena y de la representación del Estado como ese “sí mismo ordenado”, los triquis estaban aislados. Su alto monolingüismo y su tipo de asentamiento no nucleado hablaban de una suerte de “salvajismo”. Sin embargo, ese aislamiento estaba dado más por los imaginarios de un tipo de Estado, que por la realidad del mismo. Es por esto que

analizando la región triqui desde sus márgenes y borrando las clásicas dicotomías entre la legalidad e ilegalidad, el orden y el salvajismo, etc.-debates que han surgido con más fuerza en la actualidad- planteo que, aun en ese supuesto aislamiento, los triquis habían sido violentamente integrados al Estado. Su imagen de “salvajismo” cumplía una función al orden pretendido, por la imagen de miedo necesaria para mantener el control de la población, a la vez que su segregación permitía despojos territoriales y de recursos. Los despojos por parte de caciques mestizos comerciantes y las actividades altamente lucrativas de parte de las fuerzas del orden, como el tráfico de armas, sumado a las arbitrariedades del sistema de justicia, demostraban la manera en que los triquis sí habían sido integrados desde los márgenes del Estado. La noción de margen, que amplié desde los sentidos que las mujeres dieron a sus posiciones dentro del conflicto (como un nuevo margen en las relaciones de poder construidas) permitió mostrar la relación -negada desde las visiones del Estado como el “orden”- entre la función ordenadora del Estado y la violencia.

La materialización del Estado, que se dio mediante instituciones públicas, mucho más tardíamente en la triqui que en otras regiones de México, implicó la construcción de nuevas tecnologías de seguridad, que planteé como territorializaciones específicas del poder político. Lo que se dio a partir de la década de los setenta fue una territorialidad que sofisticó el conflicto armado entre los triquis, desde una incorporación de la región a las contiendas electorales de Oaxaca, pero también a las amplias movilizaciones de izquierda que surgieron en la época y que fueron silenciosa y brutalmente reprimidas. En estas transformaciones, dadas por la violencia, los despojos, los desplazamientos forzados y exilios, se generaron re-territorializaciones, cambios en las organizaciones, en los vínculos y en las dinámicas políticas, a la luz también de los cambios del contexto de movilizaciones, de la represión y de las políticas estatales. No obstante estos cambios, que se hicieron más visibles en la década de los noventa, años de reacomodos económicos y políticos en muchos países, hubo continuidades.

La violencia llevó a la construcción de tecnologías basadas en un tipo de masculinidad protectora y también violenta. Y, así como el Estado se posiciona

como protector y patriarcal en contextos de violencia, en la Triqui los liderazgos también se posicionaban de una manera similar. Los líderes guerreros, que tenían atadas a las comunidades por protección, eran un reflejo de la manera en que, por la marginalidad de sus comunidades, las mismas dependían de los recursos y la seguridad del Estado, como fuerte, protector y también violento. Los imaginarios que se evidenciaban en las apelaciones al Estado como “represor” y “garante de derechos”, se hacía presente en las comunidades a partir del liderazgo, basado en una masculinidad fuerte, protectora, que garantizaba la seguridad física y material, mediante formas de control violentas.

En esta tesis retomé debates que analizan los procesos de des y re-territorialización como efectos del despojo, los movimientos físicos, pero también los reacomodos de los sujetos en la búsqueda de protección en el contexto de terror que implica la violencia armada y los desplazamientos (Pecaut, 1999; Malkii, 1995; Thiranagama, 2011; Oslender, 2008; entre otros). Analizando un momento específico, el desplazamiento de 2010, visualicé los reacomodos políticos y territoriales históricos que se vivieron en la región y la manera en que los efectos de formación de Estado y violencia en la región llevaron a reacomodos continuos que tuvieron como fin la búsqueda de ordenamiento y construcción de seguridad durante el conflicto. El terror, como medio de control social, trajo aparejado movimientos y fuerzas que confluyeron en determinados momentos de destrucción, muerte, confusión e incertidumbre y que en la historia de la región llevaron a continuos reacomodos: en el fortalecimiento de los lazos partidarios para garantizar protección física y material; en la construcción de una masculinidad guerrera; en las posibilidades de paz. Todas implicaron un tipo de re-estructuración en las relaciones de poder y de género.

Las re-territorializaciones de poder y de género

La década de los noventa fue un parteaguas en muchos sentidos y con este punto me gustaría concluir estas reflexiones, con algunas aseveraciones, y también con

más preguntas, atendiendo a que todo proceso de construcción de conocimiento es un proceso inacabado.

El discurso por la autonomía en la región fue, para muchas mujeres, la posibilidad de construcción de otro tipo de liderazgo dentro de las comunidades. Estas re-territorializaciones en las masculinidades vinieron de la mano de cambios a nivel del contexto, de una oportunidad de los pueblos de pensarse a “sí mismos” dentro de la marginalidad en la construcción de Estado y violencia que viven. Pero también, y por otro lado, de las grietas en las lógicas imperantes dentro del propio conflicto, dada por los asesinatos y desplazamientos de las personas de la región, así como el descabezamiento de las organizaciones políticas y los cambios en las dinámicas de las mismas. El quiebre fundamental fue que, a la vez que se daban las movilizaciones políticas indígenas en México, también se establecía una mayor militarización y paramilitarización de las comunidades indígenas, por las políticas extractivas y de achicamiento del sistema de bienestar que caracteriza el modelo actual de políticas neoliberales en el continente, y más allá. En la región, esta situación tuvo como efecto una mayor incorporación de mujeres, niños y niñas como víctimas en el conflicto y una pérdida de la capacidad de control de la violencia por parte de las organizaciones políticas. La violencia escapaba de las lógicas de control en tanto se ampliaba el abanico de posibles víctimas: ya no el hombre armado y con “deudas”, sino cualquiera. Y esta imprevisibilidad de los ataques llevó a un desconcierto de la gente y a una ruptura en las tecnologías de seguridad y la búsqueda de otras protecciones.

En esta tesis planteé que fueron estos nuevos escenarios políticos, de defensa de derechos y movilizaciones indígenas, los que permitieron que esta violencia pueda ser nombrada y que el acto del nombrar tenga repercusiones y efectos en términos de protección. A la vez que se “nombraba” la violencia, se repensaba la historia a la luz de los despojos y se generaba al interior una transformación de las tecnologías de seguridad, ya no centrada en los liderazgos violentos “de pocas palabras”, sino en la circulación de la palabra, las “palabras bonitas”, como proyección de un deseo de paz. A partir del análisis del liderazgo masculino en la región triqui, trabajo de

reflexión que llevamos a cabo con las mujeres en el desplazamiento y en las comunidades, concluiré con algunas reflexiones, preguntas y proyecciones.

En primer lugar, quedó claro que el contexto de inter-legalidad, dado por las reformas legales en materia de derechos colectivos, pero también por las amplias movilizaciones y experiencias de reivindicación de derechos, posibilitó en la región triqui aunar una lucha que pudiera dar visibilidad a una situación de violencia histórica y que permitiera una reflexión al interior sobre “lo triqui” alejado del estigma que vincula su cultura con la violencia. En este proceso, las mujeres encontraron una posibilidad de expresión. Quizás, lo particular de ésta fueron los quiebres a un conflicto político armado intra-étnico, que llevó a nuevos discursos, participaciones y formas de ejercicio del poder.

La importancia que las mujeres y hombres dieron al liderazgo en la autonomía, aunque expresado de diferentes maneras, fue porque en el mismo se reflejaron deseos colectivos de pacificación de la zona en un momento donde la violencia se había salido de control. La relevancia del liderazgo, aunque haya sido advertida en varios trabajos en la región y una propuesta de investigación en mi proyecto doctoral, tomó una fuerza inesperada para mí desde las perspectivas de las mujeres. Su importancia en un orden moral y de cosmovisión triqui, su legitimidad en las jerarquías de poder presente, a la vez que la manera en cómo el líder está atravesado por formas locales de protección y poder, así como estructurales de construcción de Estado en la región, fue un dato por demás sugerente y una de las apuestas quizás más arriesgadas, en términos analíticos, de esta tesis.

Para su análisis, y por la distancia que los líderes triquis presentan a las estructuras políticas más analizadas en poblaciones indígenas en México (como el sistema de cargos), recurrí a otra bibliografía de análisis del poder, como los “big men” africanos, los jefes guaraníes en América del Sur, los jefes de la Melanesia, entre otros, pero sobre todo a las perspectivas de los mismos triquis sobre su concepción del poder. Situarme en este debate fue una búsqueda que encaré hace muchos años, con el afán de encontrar una respuesta analíticamente más profunda a los sistemas de poder en poblaciones indígenas, de un poder que no es representativo,

sino que se ejerce de manera colectiva en un sentido de reciprocidad y espiritualidad, donde el poder y los bienes circulan en los intersticios de sus redes de parentescos y alianzas. En tanto el liderazgo entre los triquis sintetiza buena parte de las múltiples interrelaciones de poder, tanto locales como del Estado, su análisis se volvió central para el entendimiento de las relaciones de poder y de género y para las re-territorializaciones que se dieron a lo largo del conflicto. Queda pendiente, y el lector lo habrá advertido rápidamente, una apuesta comparativa de estos análisis de construcción de seguridad que interrelacione las visiones y el ejercicio de poder locales con las formas que adquirió la construcción de Estado en otras regiones. No sólo para dar más fuerza al argumento, sino también para apostar a un tipo de análisis antropológico de la seguridad que la descentre de la exclusividad del Estado.

Por último, me gustaría cerrar con otras de las apuestas de esta tesis y esta se refiere a una posición como investigadora en relación a los estudios de violencia y desplazamiento. Planteo, y espero haber sido consistente en esto, la importancia de entender los efectos de la violencia desde la micro-política. Esto nos lleva a contemplar cómo su emergencia tiene como efecto no sólo la destrucción y la muerte, la fragmentación y el dolor, sino también las búsquedas que implican nuevas formas de construcción del “sí mismo” y del colectivo. Nuevas posiciones que los sujetos encaran para dar sentido a lo vivido, para denunciar, para no repetir y para seguir viviendo en las condiciones presentes. El concepto de des-territorialización, propuesto por Deleuze y Guattari, y retomado por muchos de los autores citados en esta tesis, apunta a estos movimientos y a los procesos de cambio en las territorialidades tanto físicas como mentales. La construcción de nuevos agenciamientos es parte esencial de los procesos de des-territorialización. Se des-territorializan espacios y se re-territorializan en un proceso creativo y productivo. Estos nuevos agenciamientos son, como plantean los autores “composiciones de deseo. El deseo no tiene nada que ver con una determinación natural o espontánea, sólo agenciando hay deseo, agenciado, maquinado.” (Deleuze y Guattari, 2002: 401). Analicé la experiencia de las mujeres triquis dentro de la re-territorialización como efecto del terror, que permitió la emergencia de sus

testimonios, memoria, y horizontes de paz dentro del conflicto. A diferencia de trabajos sobre testimonios y memoria en situaciones de post-conflicto, re-trabajar la noción de memoria dentro de una situación de conflicto y violencia presente, y el uso político del testimonio como forma de denuncia, protección y construcción de nuevos agenciamientos, aparece como otra de las líneas sugerentes para una profundización futura.

Bibliografía

ABARDÍA, FRANCISCO Y LETICIA REINA AOYAMA

1990 “Cien años de rebelión”, en María de los Ángeles Romero Frizzi (comp.) *Lecturas históricas del estado de Oaxaca, siglo XIX*, tomo III, INAH-Gobierno del estado de Oaxaca, México, pp. 435-494.

ABBONDANZA, ERMANNO

2008 “La cuestión Yaqui en el segundo Porfiriato, 1890-1909. Una revisión de la historia oficial”, *Signos Históricos*, UAM-I, núm.19, pp. 94-126.

ABRAMS, PHILIP

2006 “Notes on the difficulty of studying the State”, en Sharma y Gupta (eds.) *The Anthropology of the State: A Reader*, Blackwell Publishing, Malden, pp. 112-30.

ABU-LUGHOD, LILA

1990 “The Romance of Resistance: Tracing transformations of power through Bedouin women”, *American Ethnologist*, American Ethnologist Society, vol. 17, núm. 1, pp. 41-55.

AGAMBEN, GIORGIO

2007 *Estados de Excepción. Homo sacer*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1991 *Regiones de Refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América*, Universidad Veracruzana-INI-Gobierno del Estado de Veracruz-FCE, México.

ALONSO, ANA

2005 “Sovereignty, the spatial politics of security and gender: Looking North and South from the US-Mexico border”, en Krohn-Hansen, C. y Knut Nustad (eds.) *State Formation: Anthropological Perspectives*, Pluto Press, Londres, pp. 27-52.

AMNISTÍA INTERNACIONAL

1986 *México: los derechos humanos en zonas rurales. Intercambio de documentos con el gobierno mexicano sobre violaciones a los derechos humanos en Oaxaca y Chiapas*, Publicaciones Amnistía Internacional, España.

ANAYA MUÑOZ, ALEJANDRO

2004 "Explaining the politics of Recognition of Ethnic Diversity and Indigenous Peoples' Rights in Oaxaca, Mexico", *Bulletin of Latin American Research*, Society of Latin American Studies, vol. 23, núm. 4, pp. 414-433.

AQUINO CENTENO, SALVADOR

2010 "Ni oro, ni plata, ni dinero: lo que queremos es cuidar nuestros veneros," ponencia presentada al *Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica*, Lima.

AQUINO MORESQUI, ALEJANDRA

2009 "Between the Zapatista and American dreams: Zapatista Communal perspectives on migration to the United States", *Migración y Desarrollo*, Red Internacional de Migración y Desarrollo, núm. 13, pp. 69-84.

AUBRY, ANDRES

2002 "La autonomía en los acuerdos de San Andrés: Expresión y Ejercicio de un nuevo pacto federal" en Mattiace, Shanan, Rosalva Hernández Castillo y Jan Rus (eds.) *Tierra, libertad y autonomía: Impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS-IWGIA, México, pp. 403-433.

AUYERO, JAVIER

2007 *La zona gris. Violencia colectiva y política partidaria en la Argentina contemporánea*, Siglo XXI, Buenos Aires.

2012 *Patients of the State: The politics of Waiting in Argentina*, Duke University Press, Durham y Londres.

AZAOLA, ELENA

2009 *Crimen, castigo y violencias en México*, segunda edición, FLACSO-CIESAS, México.

BARABAS, ALICIA Y MIGUEL BARTOLOMÉ (COORDINADORES)

1999 *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, v. I, INI-CONACULTA-INAH, México.

BARTH, FREDRIK

1969 *Ethnic Groups and Boundaries*, Little Brown, Boston.

BARTOLOMÉ, MIGUEL

1999 “El pueblo de la lluvia. El grupo etnolingüístico ñu savi (Mixtecos)”, en Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (coords.) *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, v. I, INI-CONACULTA-INAH, México, pp. 142-146.

BARTRA, ROGER Y OTROS

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

BASAURI, CARLOS

1940 *La población indígena de México: Etnografía*, SEP-Ediciones del Caballito, México.

BAUTISTA MARTÍNEZ, EDUARDO

2010 “La lucha por el reconocimiento: maestros indígenas de Oaxaca”, *El Cotidiano*, UAM-A, México, núm. 159, pp. 101-107.

BENÍTEZ, FERNANDO

1985 *Los indios de México. Antología*, Tomo I, sexta edición, Era, México.

BERTELSEN, BJORN

2007 “Violence, sovereignty and tradition. Understanding death squads and sorcery in Chimoio, Mozambique”, en Armando Marques Guedes y Maria José Lopes (eds.) *State and traditional law in Angola and Mozambique*, Ediciones Almedina, Coimbra, pp. 201-261.

2010 *Violent Becomings: State Formation and the tradicional field in colonial and postcolonial Mozambique*, Tesis de Doctorado en Antropología, Universidad de Bergen, Bergen.

BESSERER, FEDERICO

2004 *Topografías Transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*, UAM-Plaza y Valdez, México.

BLOM HANSEN, THOMAS Y FINN STEPPUTAT

2001 "Introduction: States of Imagination", en Blom Hansen Thomas y Finn Stepputat (eds.) *States of Imagination: Ethnographic Explorations of Postcolonial States*, Duke University Press, Durham y Londres, pp. 1-38.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

1990 *México Profundo: Una civilización negada*, Editorial Grijalbo, México.

BUBANDT, NILS

2005 "Vernacular Security: The Politics of Feeling Safe in Global, National and Local Words", *Security Dialogue*, Peace Research Institute Oslo, vol. 36, núm. 3, pp. 275-296.

BURKE, ANTONY

2007 *Beyond Security, ethics and violence: war against the other*, Routledge, Nueva York.

BURR, LARS, SETEFFEN JENSEN Y FINN STEPPUTAT

2007 *The Security Development Nexus: Expressions of Sovereignty and Securitization in Southern Africa*, Nordiska Afrikainstitutet, Upsala.

CALDERÓN, ANDREA

2012 *Cambio y Continuidad: La Cultura Política en Zaachila, Oaxaca, 2006-2011*, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS, México.

CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO

2007 *Etnicidad y Estructura Social*, CIESAS-UAM-Universidad Iberoamericana, México.

CASTRO APREZA, INÉS

2004 "San Pedro Chenalhó: La cúspide de la violencia en tiempos de guerra", en Perez Ruíz, Maya (ed) *Tejiendo historias: Tierra, género y poder en Chiapas*, ENAH, México.

CASTRO NEIRA, ARMANDO

2009 *En la orilla de la justicia: Migración y justicia en los márgenes del Estado*, UAM-Juan Pablo Editores, México.

CASTRO RODRÍGUEZ, ANGÉLICA

2011 “Megaproyectos en Oaxaca violan derechos de los Pueblos Indígenas,” ponencia presentada en el Simposio Internacional *El derecho reglamentario del derecho de los Pueblos Indígenas a la Consulta y el Consentimiento Previo, Libre e Informado*, Oaxaca. Disponible en www.cencos.org/node/27962 (último acceso, junio 2013).

CERVANTES DELGADO, ROBERTO

1999 *Tristes Triques: Un diario de campo en la Mixteca de la Sierra*, INAH Departamento de Investigaciones Históricas, México.

CDI-PNUD

2006 *Informe sobre desarrollo humano de los pueblos indígenas de México*, CDI-PNUD, México.

CLASTRES, PIERRE

2004 *Arqueología de la violencia: la guerra en sociedades primitivas*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

2008 *La sociedad contra el Estado*, Caronte Ensayos, Buenos Aires.

COCKBURN, CYNTHIA

2004 “The continuum of Violencia: A Gender Perspective in War and Peace”, en Wenona Giles y Jennifer Hyndman (eds) *Sites of Violence: Gender and conflict zones*, California University Press, Berkeley y Los Ángeles, pp. 24-44.

COLLIER, JANE Y SILVIA YANAGISAKO

1992 “Introduction” y “Toward an Unified Analysis of Gender and Kinship” en Collier, Jane y Silvia Yanagisako (eds) *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford University Press, Stanford.

COMAROFF, JEAN Y JOHN COMAROFF

2009 *Violencia y Ley en la Poscolonia: una reflexión sobre las complicidades Norte-Sur*, Katz Editores- Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, Barcelona.

COMAS, JUAN

1942 "El problema social de los indios triques de Oaxaca", *América Indígena*, Instituto Indigenista, vol. 2, núm. 1, pp.51-56.

COMAS, JUAN Y JOHANNA FAULHABER

1965 *Somatometría de los Indios Triques de Oaxaca*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, México.

CORDERO AVENDAÑO, CARMEN

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

CÓRDOVA, ARNALDO

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

CRENSHAW, KIMBERLE

1991 "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color", *Stanford Law Review*, Stanford Law School, vol. 43, núm. 6, pp. 1241-1299.

CROSBY, ALISON Y BRITON LYKES

2011 "Mayan Women Survivors Speak: The Gendered Relations of Truth Telling in Postwar Guatemala", *The International Journal of Transitional Justice*, Oxford University Press, pp.1-21.

CUMES, AURA

2009 "Sufrimos vergüenza: Mujeres K'iché frente a la justicia comunitaria," *Desacatos*, CIESAS, vol. 31, septiembre-diciembre, México, pp. 99-114.

DARIA, JAMES

2013 *Written in Blood and Ink: Agrarian Reform, Intercommunity Conflict and the Struggle for Communal land of San Juan Copala*, Tesis de Maestría en Antropología, Universidad de Oregon, Oregon.

DAS, VEENA

2008 *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.

DAS, VEENA Y DEBORAH POOLE

2004 "State and its Margins: Comparative Ethnographies" en Das, Veena y Deborah Poole (eds) *Anthropology in the Margins of the State*, SAR Press, Santa Fé, pp. 3-33.

DE MARINIS, NATALIA

2009 *Entre la guerra y la paz: La intervención política partidaria, el conflicto armado y la autonomía como paz entre los triquis de San Juan Copala, Oaxaca*, Tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS, México.

2013 "Indigenous Rights and violent state construction: The struggle of triqui women in Oaxaca", en Sieder, Rachel y John McNeish (eds.) *Gender, Justice and Legal Pluralities: Latin American and African Perspectives*, Routledge, Nueva York, pp. 156-179.

DELEUZE GILLES Y FELIX GUATTARI

2002 *Mil Mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia.

DIAZ POLANCO, HÉCTOR

2006 *Autonomía Regional: La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI, México.

DOUGLAS, OLIVER

1955 *A Solomon Island Society: Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville*, Beacon Press, Boston.

DURAND ALCÁNTARA, CARLOS

1996 "El derecho Consuetudinario Triqui: Un estudio del derecho indio en México", *Alegatos*, núm. 33, UAM Azcapozalco, S/p.

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

ERIKSEN, THOMAS, ELLEN BAL Y OSCAR SALEMINK (eds.)

2010 *A World of insecurity: Anthropological perspective on Human Security*, Pluto Press, Londres.

EVANS-PRITCHARD, EDWARD

1976 *Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande*, traducción Antonio Desmots, Anagrama, Barcelona.

1984 *Kinship and marriage among the Nuer*, Oxford University Press, Oxford.

FALK MOORE, SALLY

1973 "Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study", *Law & Society Review*, Law and Society Association, vol. 7, núm. 4, pp. 719-746.

FALLERS, LOYD

1955 "Predicament of Modern African Chief", *American Anthropologist*, American Anthropological Association, vol. 57, pp. 290-306.

FIMI- INDIGENOUS WOMEN'S FORUM

2006 *Mairin Iwanka Raya: Mujeres indígenas confrontan la violencia*, disponible en www.indigenouswomensforum.org (Último acceso junio 2013).

FINNSTRÖM, SVERKER

2008 *Bad Surroundings. War, History and Everyday Moments in Northern Uganda*, Duke University Press, Durham y Londres.

FLANET, VERONIQUE

1989 *Viviré si Dios quiere. Un estudio de violencia en la Mixteca de la Costa*, CONACULTA- INI, México.

FOUCAULT, MICHEL

1991 "Governmentality", en Burchell, Graham, Collin Gordon y Peter Miller (eds.) *The Foucault Effect*, Harvester-Wheatsheaf, Londres, pp. 87-104.

1996 *La vida de los hombres infames*, Caronte Ensayos, Buenos Aires.

2005 *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México.

2006a *Seguridad, territorio y población*, FCE, Buenos Aires.

2006b *Defender la sociedad*, Ed. Siglo XXI, México.

GARCÍA ALCARAZ, AGUSTÍN

1997 *Tinujei: Los triquis de Copala*, CIESAS, México.

GAY, JOSÉ ANTONIO

1981 *Historia de Oaxaca*, Miguel Ángel Porrúa, México.

GIBLER, JOHN

2009 *Mexico Unconquered: Chronicles of power and revolt*, City Lights Books, San Francisco.

GILBERT, JOSEPH Y DANIEL NUGENT

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

GLEDHILL, JOHN

2000 *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*, Ediciones Bellaterra, Barcelona.

GLUCKMAN, MAX

1978 *Política, Derecho y Ritual en la Sociedad Tribal*, Alkar, Madrid.

GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO

2002 *El Estado y los Partidos Políticos en México*, Era, séptima re-impresión, México.

GONZÁLEZ SOLANO, JOSÉ (coord.)

2011 *Las Mixtecas y la Región Triqui de Oaxaca: Estudio etnográfico de Pablo Velázquez Gallardo (1954)*, CDI, México.

GREEN, LINDA

1995 "Living in a State of fear", en Robben y Carolyn Nordstrom (eds.) *Fieldwork under fire: Contemporary studies of Violence and Survival*, Columbia University Press, Berkeley y Los Ángeles, pp. 105-127.

1999 *Fear as a way of life: Mayan widows in rural Guatemala*, Columbia University Press, Nueva York.

GREENBERG, JAMES

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

GUATTARI, FELIX Y SUELY ROLNIK

2006 *Micropolítica: Cartografías de deseos*, Traficantes de Sueños, Madrid.

HALE, CHARLES

2004 "Rethinking Indigenous Politics in the Age of the 'Indio Permitido'", *NACLA Report on the Americas*, North American Congress of Latin America, vol. 38, pp.16-21.

2008 "Introduction" en Hale, Charles (ed.) *Engaging Contradictions: Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*, Global Area and International Archive-University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, pp.1-30.

HANDRAHAN, LORI

2004 "Conflict, Gender, Ethnicity and Post-Conflict Reconstruction", *Security Dialogue*, Peace Research Institute Oslo, vol. 35, núm. 4, pp. 429-445.

HARRIS, MARVIN

2007 *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, undécima reimpresión, Alianza, España.

HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA

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

2006 "Fratricidal War or Ethnocidal Strategy? Women's experiences with Political Violence in Chiapas", en Sanford, Victoria y Asale Angel-Ajali (eds.) *Engaged Observer: Anthropology, Advocacy and Activism*, Rutgers University Press, Nueva Jersey, pp. 149-169.

2010a "Descentrando el feminismo. Lecciones aprendidas de las luchas las mujeres indígenas en América Latina" en Hernández Castillo, Rosalva (ed.) *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, Procesos Organizativos y Nuevas identidades Políticas*, CIESAS, México, pp. 15-44.

2010b "Violencia de Estado y Violencia de Género: Las paradojas en torno a los derechos humanos de las Mujeres en México", *TRACE*, vol. 57, pp. 86-98.

HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA (coord.)

2008 *La Otra Palabra: Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, segunda edición, primera reimpresión, CIESAS-Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, México.

HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA Y HÉCTOR ORTIZ ELIZONDO

2012 "Peritaje. Asunto: Violación de una indígena Me'phaa por miembros del Ejército Mexicano. Presentado ante la corte de derechos humanos. Abril-Mayo 2010", *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, Peritaje antropológico en México: Reflexiones teórico-metodológicas y experiencias*, enero-diciembre, pp. 67-81.

HERNÁNDEZ DÍAZ, JORGE

2001 *Reclamos de Identidad: La formación de organizaciones indígenas en Oaxaca*, UABJO-Porrúa, México.

2007 "Dilemas en la construcción de ciudadanías diferenciadas en un espacio multicultural: el caso de Oaxaca" en Hernández Díaz, Jorge (coord.) *Ciudadanías diferenciadas en un Estado Multicultural: Los usos y costumbres en Oaxaca*, Instituto de Investigaciones Sociológicas de la UABJO- Siglo XXI, México, pp. 35-86.

HERNÁNDEZ DÍAZ, JORGE (coord.)

1998 *Las imágenes del Indio en Oaxaca*, Instituto Oaxaqueño de las Cultura-Fondo estatal para la Cultura y las Artes-UABJO, Oaxaca.

HERNÁNDEZ DÍAZ, JORGE Y VÍCTOR LEONEL JUAN MARTÍNEZ

2007 *Dilemas de la Institución Municipal: Una incursión en la experiencia Oaxaqueña*, Miguel Ángel Porrúa-UABJO-Cámara de Diputados LX legislatura, México.

HOLMES, SETH

2011 "Structural Vulnerability and Hierarchies of Ethnicity and Citizenship on the Farm", *Medical Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness*, Routledge, vol. 30, núm. 4, pp. 425-449.

HUERTA RÍOS, CÉSAR

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

JELIN, ELIZABETH

2002 *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI, Buenos Aires.

JIMENO, MYRIAM

2007 "Cuerpo personal y cuerpo político: violencia, cultura y ciudadanía neoliberal", *Universitas Humanísticas*, Pontificia Universidad Javeriana, núm. 63, pp.15-34.

2011 "Después de la massacre: la memoria como conocimiento histórico", *Cuaderno de Antropología Social*, Universidad de Buenos Aires, núm. 33, pp. 39-52.

KATZ, FRIEDERICK

1988 *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, Era, México.

KENT, ALEXANDRA

2006 "Reconfiguring Security: Buddhism and Moral Legitimacy in Cambodia", *Security Dialogue*, Peace Research Institute Oslo, vol. 37, núm. 3, pp. 343-361.

KNIGHT, ALAN

1994 "Cardenismo: Juggernaut or Jalopy?", *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, vol. 26, núm. 1, pp. 73-107.

2002 "Violencia política en el México Post-revolucionario", en Knooings, K. y Dirk Knuijt (eds.) *La Sociedad del Miedo: El legado de la Guerra civil, la violencia y el terror en América Latina*, Universidad de Salamanca, Salamanca, pp. 121-140.

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, Londres, pp.3-48.

KRAEMER, GABRIELA

2004 "Cultura política indígena y movimiento magisterial en Oaxaca", *Alteridades*, UAM, México, vol. 14, núm. 27, pp. 135-146.

2006 "El derecho indígena y el sistema jurídico dominante. El caso de Oaxaca", en Cienfuegos Salgado y Macías Vázquez (eds.) *Estudios en homenaje a Marcia Muñoz de Alba Medrano Estudios de derecho público y política*, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, pp. 257-277.

KROHN-HANSEN, CHRISTIAN Y KNUT NUSTAD (eds.)

2005 *State Formation: Anthropological Perspectives*, Pluto Press, Londres.

LEACH, EDMUND

1976 *Sistemas políticos de la Alta Birmania: Estudios sobre la estructura social Kachin*, Anagrama, Barcelona.

LEAL, ALEJANDRA 2006

"Burocracia, Justicia y Pluralismo Jurídico. Una exploración de los espacios del poder en Oaxaca", *Alteridades*, UAM, México, vol. 46, pp. 39-48.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE

1993 *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Madrid.

LEWIN, PEDRO

1999 La gente de la lengua completa (yi nī' nanj nī' ĩnj): el grupo etnolingüístico triqui, en Barabas Alicia y Miguel Bartolomé (coords.) *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectiva etnográfica para las autonomías, Vol. II, Mesoétnias*, INAH-INI, México, pp. 215–65.

LEWIN, PEDRO Y FAUSTO SANDOVAL CRUZ

2007 *Triquis*, Pueblos contemporáneos de México, CDI, México.

LÓPEZ BÁRCENAS, FRANCISCO

1986 *Los triquis: Un pueblo heroico*, Universidad Autónoma de Chapingo, México.

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

2009 *San Juan Copala: Dominación Política y Resistencia Popular: de las rebeliones de Hilarión a la formación del Municipio Autónomo*, MC editores - UAM Xochimilco, México.

LÓPEZ BÁRCENAS, FRANCISCO, JUAN AVENDAÑO RAMÍREZ Y OSCAR MAURICIO ESPINOSA HENAO

2005 *Con la vida en los linderos: Derechos Territoriales y Conflictos Agrarios entre los Ñuú Savi*, Centro de Atención y Asesoría a Pueblos Indígenas, México.

LÓPEZ Y RIVAS, GILBERTO

2013 "Paramilitarismo y contrainsurgencia en México, una historia necesaria", *Revista En el Volcán*, núm. 18, Corriente Crítica de los Trabajadores de la Cultura en el Estado de Morelos, pp. 20-28.

MACLEOD, MORNA

2011 *Nietas del Fuego, Creadoras del Alba: Lucha político-culturales de Mujeres Mayas*, FLACSO Guatemala, Guatemala.

MALKII, LIISA

1995 *Purity and Exile*, The University of Chicago Press, Chicago.

MARTELL, RICARDO

1967 *Los indios triques de Oaxaca*, INI, México

MARTINEZ, JUAN CARLOS

2004 “El proceso de reforma constitucional en materia indígena y la posición del Estado de Oaxaca. Una aproximación socio-jurídica”, en Hernández Castillo, Aída, Sarela Paz y Teresa Sierra (eds.) *El Estado y los Indígenas en los tiempos del PAN: Neoindigenismo, legalidad e identidad*, Miguel Ángel Porrúa-CIESAS, México, pp. 233-260.

MAUSS, MARCEL

1991 “Ensayo sobre los dones: motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en *Sociología y Antropología*, segunda reimpresión, Tecnos, Madrid, pp. 155-268.

MCNEISH, JOHN ANDREW

2010 “Securing Recourses through exceptional means in the Americas”, en McNeish, John y Jon Sande Lie (eds.) *Security and Development*, Berghahn Books, Nueva York, pp. 68-83.

MCNEISH, JOHN ANDREW Y JON HARALD SANDE LIE

2010 “Introduction: A Security- Development nexus?”, en McNeish, John Andrew y Jon Sande Lie (eds.), *Security and Development*, Berghahn Books, Nueva York, pp. 1-18.

MENDOZA, ZUANILDA

2006 “Saberes de Varones y Mujeres Triquis respecto de la Crianza de sus Hijos: Cambios y Continuidades generacionales”, *Salud Colectiva: Salud y Género*, vol. 2, núm. 1, Universidad de Lanús, Argentina, pp. 47-60.

MILLÁN ECHEGARAY, SILVIA

1983 *San Juan Copala: Caciquismo y Represión. Los triquis se organizan y luchan*, Universidad Autónoma de Guerrero, Chilpancingo.

1995 *Re-que-ni-che-chia-niá-a: Luchemos por nuestro pueblo*, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, México.

MITCHELL, TIMOTHY

1991 "Society, Economy and the State Effect", en Steinmetz, G. (ed) *State/Culture: State Formation After the Cultural Turn*, Cornell University Press, Londres, pp. 76-98.

MOKSNES, HEIDI

2004 "Militarized democracias: The neoliberal Mexican State and the Chiapas uprising", en Kapferer, B. (ed) *State, Sovereignty, War*, Berghahn Books, Nueva York y Oxford, pp. 81-106.

2012 *Maya Exodus: Indigenous Struggle for Citizenship in Chiapas*, University of Oklahoma Press-Norman, Oklahoma.

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 de doctorado en Antropología, Universidad de Texas, Austin.

2013 "La securitización de la pobreza y las políticas de seguridad del Estado neoliberal: reflexiones desde la Montaña, Guerrero", *Nueva Antropología* (en prensa).

MOVIMIENTO DE UNIFICACIÓN Y LUCHA TRIQUI (MULT)

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

MUNICIPIO AUTÓNOMO DE SAN JUAN COPALA Y DAVID CILIA OLMOS

2011 *A solas contra el enemigo*, Editorial Huapasingo Tierra Roja, México.

NADER, LAURA

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

NELSON, DIANE

2006 *Man Ch'itil: Un dedo en la Llagu. Cuerpos políticos y políticas del cuerpo en Guatemala del Quinto Centenario*, traducción de Sara Martínez Juan, Cholsamaj, Guatemala.

NOLASCO ARMAS, MARGARITA.

1972 *Oaxaca Indígena: Problemas de aculturación en el Estado de Oaxaca y Subáreas culturales*, Instituto de Investigación e Integración Social del Estado de Oaxaca, México.

NOLASCO ARMAS, MARGARITA (coord.)

1984 *Estratificación étnica y relaciones interétnicas*, INAH, México.

NORDSTROM, CAROLYN Y ANTONIUS ROBBEN

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

NUIJTEN, MONIQUE

2003 *Power, Community and the State: The Political Anthropology of Organisation in Mexico*, Pluto Press, Londres.

OLIVERA, MERCEDES

2008 "Acteal: Los efectos de la Guerra de Baja Intensidad", en Hernández Castillo, Aída (coord.) *La otra Palabra: Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, segunda edición, primera reimpresión, CIESAS-IWGIA, México, pp.114-124.

OSLENDER, ULRICH

2006 "Des-territorialización y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: La construcción de 'Geografías del Terror'", en Herrera Gómez, Diego y Carlo Emilio Piazzini (eds.) *(Des) territorialidades y (No) lugares: Procesos de configuración y transformación social del espacio*, La Carreta Editores- Escuela de Gobierno y Políticas Públicas de Antioquia-Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia, Medellín.

2008 "Another History of Violence: The production of "Geographies of Terror" in Colombian Pacific Coast Region", *Latin American Perspectives*, University of California, vol. 35, núm. 5, pp. 77-102.

OSORNO, DIEGO ENRIQUE

2007 *Oaxaca Sitiada: La primera insurrección del siglo XXI*, Grijalbo, México.

PARIS POMBO, MARIA DOLORES

2011 *Intervención Institucional y Migración en la Región Triqui Baja*, Mexican Rural Development Research Report, Reporte 20, Wilson Center, Washington, DC.

PARRA MORA, LÉON Y JORGE HERNÁNDEZ DÍAZ

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

PECAUT, DANIEL

1999 "Configuraciones del espacio. El tiempo y la subjetividad en un contexto de terror, el caso colombiano", *Revista colombiana de Antropología*, Instituto colombiano de Antropología, vol. 35, pp. 8-35.

PEREZ RUIZ, MAYA (ed.)

2004 *Tejiendo historias: Tierra, género y poder en Chiapas*, ENAH, México.

POOLE, DEBORAH

2005 "Diferencia ambiguas: memorias visuales y el lenguaje de la diversidad en la Oaxaca posrevolucionaria", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XLVII, n.195, UNAM, pp.125-162.

2009 "Autonomía desterritorializada," en Martínez, C. (comp.) *Repensando los movimientos indígenas*, FLACSO Ecuador, Quito.

RAPPAPORT, JOANNE

2005 *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation and Ethnic Pluralism in Colombia*, Duke University Press, Durham.

RECONDO, DAVID

2007 *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*, CIESAS, México.

REINA AOYAMA, LETICIA

2004 *Caminos de luz y sombras: Historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX*, CIESAS-CDI, México.

RIAÑO ALCALÁ, PILAR

2006 *Jóvenes, Violencia y Memoria en Medellín: una antropología del recuerdo y el olvido*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia -Universidad de Antioquia, Antioquia.

RODRIGUEZ PEREZ, BEATRIZ

2003 *Alianza matrimonial y conyugalidad en jornaleros migrantes: La(os) triquis en la hoticultura sinaloense*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS Occidente-Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

ROLDÁN, MARY

2002 *Blood and Fire: La Violencia en Antioquia, Colombia, 1946-1953*, Duke University Press, Durham y Londres.

ROSEBERRY, WILLIAM

1994 "Hegemony and the language of contention", en Gilbert, Joseph y Daniel Nugent (eds) *Everyday forms of State formation: Revolution and the negotiation of rule in modern Mexico*, Duke University Press, Londres, pp. 355-366.

ROSS, FIONA

2010 "An Acknowledged Failure: Women, Voice, Violence and the South African Truth and Reconciliation Commission", en Shaw y Waldorf (eds) *Localizing Transitional Justice*, Stanford University Press, Stanford, pp. 69-91.

RUS, JAN

1994 "The 'Comunidad Revolucionaria Institucional:' The Subversion of Native Government in Highland Chiapas, 1936-1968," en Joseph, Gilbert y Daniel Nugent (eds) *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Londres, pp.265-300.

SALAZAR LUZULA, KATYA

2007 *Acceso a la justicia de los pueblos indígenas de Oaxaca: Retos y Posibilidades*, Secretaría General de la OEA, Washington, DC.

SALCEDA OLIVARES, JUAN MANUEL

2011 *La (s) APPO (s): Prácticas políticas y juegos del lenguaje en movimiento*, Tesis Doctoral, CIESAS, México.

SANFORD, VICTORIA

2004 "Contesting Displacement in *Colombia*: Citizenship and State Sovereignty at the Margins", en Veena Das y Deborah Poole (eds) *Anthropology in the Margins of the State*, edited, School of American Research, Santa Fé, pp. 253-277.

SCHILD, VERÓNICA

2013 "Care and Punishment in Latin America: The Gendered Neoliberalization of Chilean State", en Mark Goodale y Nancy Postero (eds) *Neoliberalism interrupted: Social change and contested governance in contemporary Latin America*, Stanford University Press, California, pp. 195-224.

SCOTT, JAMES

1985 *Weapons of the Weak: Everyday forms of peasant resistance*, Yale University Press, New Heaven.

2009 *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Uplands Southeast Asia*, Yale University Press, New Heaven.

SEIFERT, RUTH

1994 "War and Rape. A Preliminary Analysis", en Stiglmyer, A. (ed.) *Mass Rape: The War against Women in Bosnia-Herzegovina*, University of Nebraska Press, Lincoln, pp. 54-72.

SIEDER, RACHEL

2000 'Paz, progreso, justicia y honradez': Law and Citizenship in Alta Verapaz during the Regime of Jorge Ubico", *Bulletin of Latin American Research*, Society for Latin American Studies, vol. 19, núm. 3, pp. 283-302.

2002 "Introduction" en Rachel Sieder (ed.) *Multiculturalism in Latin America; Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Palgrave Macmillan, Nueva York, pp. 1-24.

2011 "Building Mayan Authority and Autonomy: The Recovery of Indigenous Law in the Post-peace Guatemala", *Studies in Law, Politics and Society*, vol. 55, pp. 43-75.

2013 "Sexual violence and gendered subjectivities: indigenous women's search for justice in Guatemala" en Sieder, R. and J. McNeish (eds) *Gender, Justice and Legal Pluralities: Latin America and African perspectives*, Routledge, Nueva York, pp. 109-132.

SIEDER, RACHEL Y MARÍA TERESA SIERRA

2010 *Indigenous Women's access to Justice in Latin America*, CMI working paper, disponible en <http://www.cmi.no/publications/publication/?3880=indigenous-womens-access-to-justice-in-latin> (Último acceso junio 2013).

SIEDER, RACHEL Y MORNA MACLEOD

2009 "Género, Derecho y Cosmovisión Maya en Guatemala", *Desacatos*, CIESAS, v. 31, septiembre-diciembre, pp.51-72.

SIERRA, MARÍA TERESA

2004 "Hacia una interpretación comprensiva de la relación entre justicia, derecho y género: Los procesos interlegales en regiones indígenas," en Sierra, María Teresa (ed.) *Haciendo Justicia: Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, CIESAS – Miguel Ángel Porrúa, México, pp.11-56.

2010 "Indigenous Justice faces the State: The Community Police Force in Guerrero, Mexico", *Nacla Report of the Americas*, North America Congress on Latin America, September-October, pp. 34-40.

2013 "Indigenous women fight for justice: gender rights and legal pluralism in Mexico" en Sieder, Rachel y John McNeish (eds.) *Gender Justice and Legal Pluralities: Latin American and African Perspectives*, Routledge, Nueva York, pp. 56-81.

SMITH, BENJAMIN

2009 *Pistoleros and Popular Movements: The politics of State Formation in Post-Revolutionary Oaxaca*, University of Nebraska, Nebraska.

SOTELO MARBÁN, JOSÉ

2009 *Oaxaca: Insurgencia civil y terrorismo de Estado*, Editorial Era, México.

SPEED, SHANNON

2008 *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*, Stanford University Press, Stanford.

STARR, FREDERICK

1995 *En el México Indio: Un relato de viaje y trabajo*, prólogo Beatriz Scharrer Tamm, traducción Gloria Benuzillo Reavah, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

STEPHEN, LYNN

1995 "Women's Rights Are Human Rights: The Merging of Femenine and Feminist interest among El Salvador's Mother of the Disappeared (CO-MADRES)", *American Ethnologist*, American Ethnologist Society, vol. 22, núm. 4, pp. 807-827.

1998 *Mujeres Zapotecas*, primera edición en español, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca.

1999 "The Construction of Indigenous Suspects: Militarization and the Gendered and Ethnic Dynamics of Human Rights Abuses in Southern Mexico", *American Ethnologist*, American Ethnologist Society, vol. 26, núm. 4, pp. 822-842.

2010 "Indigenous Mixtec and Triqui Participation in the Oaxaca Social Movement: Ethnic Alliances, Conflicts, and Transborder Organizing," paper presented at the *Second Conference on Race and Indigenous Peoples in Latin America*, University of California, San Diego.

2011a "The right to speak to be heard: Women's Interpretations of Rights Discourses in the Oaxaca Social Movement" en Hodgson, Dorothy (ed) *Gender and Culture at the Limit of Rights*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 161-179.

2011b "Testimony and Human Rights violations in Oaxaca", *Journal of Latin American Perspectives*, Routledge, vol. 38, núm. 52, pp. 52-68.

STRATHERN, MARILYN

2002 *After nature: English Kinship in the late twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge.

STOLEN, KRISTI ANNE

2007 *Guatemalans in the Aftermath of violence: The refugee's return*, The University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

STONE, LINDA

1998 *Kinship and Gender: An Introduction*, Westview Press, Colorado.

TAUSSIG, MICHAEL

1987 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A study in terror and healing*, University of Chicago Press, Chicago.

2003 *Law in Lawless land: Diary of a limpieza in Colombia*, New Press, Nueva York.

TELLE, KARI

2010 "Dharma Power. Searching for security in Post-New Order Indonesia", en Kapferer, Telle y Eriksen (eds) *Contemporary Religiosities. Emergent socialities and the Post-Nation State*, Berghahn Books, Nueva York.

THEIDON, KIMBERLY

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

2006 "Género en transición: Sentido común, mujeres y guerra", *Cuadernos de Antropología Social*, Universidad de Buenos Aires, núm. 24, pp. 69-92.

THIRANAGAMA, SHAKIRA

2011 *In my mother's house: Civil war in Sri Lanka*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

TIBÓN, GUTIERRE

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

TOVAR, MARÍA FERNANDA

1977 *Los triques*, INI, México.

TURNER, VICTOR

1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, Routledge, Londres.

URIAS HORCASITAS, BEATRIZ

2000 *Indígena y criminal: Interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921*, Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, México.

VELASCO CRUZ, SAÚL

2003 *El movimiento indígena y la autonomía en México*, UNAM, México.

VELÁZQUEZ, MARÍA CRISTINA

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

VENEMA, BERNHARD

2010 "State Formation among the Berbers", en Hylland Eriksen, Thomas, Hellen Bal y Oscar Salemink (eds.) *A World of Insecurity: Anthropological Perspectives on Human Security*, Pluto Press, Londres.

VERDUZCO RÍOS, CAROLINA

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

VEZZETTI, HUGO

2009 *Pasado y presente: Guerra, Dictadura y Sociedad en Argentina*, Lugar, Buenos Aires.

VICTORIO CERVANTES, JOSÉ LUIS

2006 "La tortura en México", en Cerutti Guldberg, Horacio y Carlos Mondragón González (eds.) *Resistencia Popular y Ciudadanía Restringida: Política, economía y sociedad en América Latina y el Caribe*, UNAM, pp. 437-458.

VILLORO, LUIS

1996 *Los grandes momentos del indigenismo en México*, FCE- El Colegio de México- El Colegio Nacional, México.

WILSON, FIONA

2001 "In the name of the State: School and teachers in the Andean Province", en Blom Hansen Thomas y Finn Stepputat (eds.) *States of Imagination: Ethnographic Explorations of Post-colonial States*, Duke University Press, Durham y Londres, pp. 313-344.

WILSON, RICHARD

1995 *Ametralladoras y Espíritus de la Montaña: Los efectos culturales de la represión estatal entre los Q'eqchies de Guatemala*, Ak'Kutan Centro "Bartolomé de las Casas", Guatemala.

WHITE, GEOFFREY Y LAMONT LINDSTROM

1997 *Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State*, Stanford University Press, Stanford.

WHITEHEAD, NEIL

2002 *Dark Shamans: Kanaimá and the poetics of violent death*, Duke University Press, Durham y Londres.

WOLF, ERIC

1967 "Levels Communal Relations", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, University of Texas Press, Austin.

2002 "Ciclos de Violencia: La antropología de la paz y la guerra", en Jacorzynski, Witold (coord.) *Estudios sobre la violencia: Teoría y práctica*, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, México.

YOUNG, MICHAEL

1971 *Fighting with food: Leadership, Values and Social Control in a Massim Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

ZUR, JUDITH

1998 *Violent Memories: Mayan War Widows in Guatemala*, Westview Press, Colorado y Oxford.

Fuentes de archivo citadas

1. Biblioteca estatal de Oaxaca

Colección personal de Martínez Gracida, Manuel.

1883 *Colección de Cuadros Sinópticos de Pueblos, Haciendas y Rancherías del Estado de Oaxaca*, Gobierno del Estado, Oaxaca.

1896 Documentos Inéditos. Libro 64 "Civilización Trique".

2. Archivo General del Estado de Oaxaca

Año 1921 "Ignacio Martín y socios de Copala comunican existencia de grupo armado en su pueblo", legajo 112, exp. 22.

Año 1924 "Autoridades y vecinos de San Juan Copala se quejan contra los vecinos de Santo Domingo Chichahuaxtla por atropellos e invasión de tierras en el lugar denominado Ciénega de la Joya", legajo 32, exp. 36.

Año 1933 "Chayuco, Santiago Naranjas, Santa María Asunción solicitan el desarme de algunos vecinos de San Juan Copala" (Sobre conflicto de tierras), legajo 987, exp. 25.

Año 1938. s/n. Expediente agrario en denuncia a despojos por parte de terratenientes, legajo 987, exp. 27.

Año 1942 "Formación de comité agrario de Yosoyuxi", legajo 12, exp. 39.

Año 1942. s/n. Denuncia de vecinos de Yosoyuxi contra cacique de Juxtlahuaca por invasión de tierras, legajo 909, exp. 1.

Año 1957. S/n. Solicitud de policía forestal por parte de autoridades de San Juan Copala, legajo 902, exp. 35.

Año 1973. s/n. Denuncia por aserradero en San Juan Copala, legajo 909, exp. 37.

3. Archivo Histórico Judicial del Estado de Oaxaca.

Casos penales. Distrito de Juxtlahuaca.

Año 1948. "Homicidio, asalto a mano armada, robo, lesiones y otros", expediente 49/948.

Año 1948. “Acusados: Juan Albino Ramírez y Reservas Federales de Putla. Delito: Homicidio de tres hombres”, expediente 69/948.

Año 1948. “Acusados: Reservas federales Chayuco. Delito: Homicidio de dos hombres”, expediente 65/948.

Fuentes periodísticas

Alcántara Liliana (2007) “Poligamia y venta de mujeres, una realidad oculta”, *El Universal*, 23 de julio de 2007. Disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/152712.html> Último acceso mayo de 2013.

Jaime Avilés (2006) “Nos golpearon y encerraron, pero nunca nos callaron: la cárcel no nos da miedo”, *La jornada*, 20 de noviembre. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2006/12/20/index.php?section=politica&article=012n1pol> Último acceso junio de 2013.

Barreda, Andrés (2010) “Avaricia minera: transfondo en San Juan Copala”, *Ojarasca, La Jornada*. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2010/10/09/oja162-copala.html>. Último acceso junio de 2013.

Baueoudegard, Luis Pablo y Marco Tinoco (2010) Reportaje de *Televisa* en San Juan Copala “Volver a empezar”. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=TiF4VXppx8s>. Último acceso junio de 2013.

Besserer, Federico (2007) “Guerra sin fin. Entrevista al maestro Paulino Martínez Delia”, *Ojarasca, La jornada*, México, pp. 4-6.

Broughton, Ashley (2009) “Police: man sold teen into marriage for cash, beer, meat”, *CNN*, 13 de enero de 2009. Disponible en <http://edition.cnn.com/2009/CRIME/01/13/daughter.for.sale/> Último acceso mayo de 2013.

El universal (2010) “San Juan Copala renueva autoridades” 05 de diciembre de 2010. Disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/notas/728242.html>. Último acceso mayo de 2013.

El Universal (2011) "Se reúne Cué con eurodiputado por caso de finlandés", 21 de febrero. Disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/notas/746653.html>. Último acceso mayo de 2013.

Galo Samario, Agustín (2010) "En Copala, ni muertos ni paramilitares: Ulises Ruiz", *La jornada*, 26 de septiembre. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2010/09/26/index.php?section=politica&article=020n1pol>. Último acceso junio de 2013.

La Jornada (2010) "Copala: Violencia y vacío de poder", 10 de junio. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2010/06/10/index.php?section=opinion&article=002a1edi>. Último acceso junio de 2013.

La Jornada (2010) "La paz en la región triqui depende de los indígenas, no de nosotros", 24 de Agosto. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2010/08/24/politica/013n1pol>. Último acceso junio de 2013.

López Bárcenas (2012) "Minería Sangrienta" *La jornada*, 4 de febrero de 2012. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2012/02/04/politica/018a1pol>. Último acceso junio de 2013.

Morales Canales, Lourdes y Juan Víctor Leonel (2003) "MULT: Del rechazo de la elecciones a partido político. Entrevista a Heriberto Pazos", *Revista Marcha*, noviembre. Disponible en <http://mult.org.mx/spip.php?article38>. Último acceso junio de 2003.

Osorno, Diego (2007) "Crea la Appo Municipio Autónomo", 7 de enero, *Narco News Bulletin*. Disponible en <http://www.narconews.com/Issue44/articulo2478.html>. Último acceso junio de 2013.

Portal Noticias (2011) "Llama Ubisort a MULTI y MULT a dialogar", 09 de enero. Disponible en <http://www.noticiasnet.mx/portal/principal/llama-ubisort-multi-mult-dialogar>. Último acceso mayo de 2013.

Portal Noticias.net (2011) "Caso Copala; gobierno crea comisiones" 16 de enero de 2011. Disponible en <http://www.noticiasnet.mx/portal/principal/caso-copala-gobierno-crea-comisiones>. Último acceso mayo de 2013.

Portal Noticias.net (2011) "Yo soy uno más del MULT: Cué Monteagudo", 10 de abril de 2011. Disponible en <http://www.noticiasnet.mx/portal/principal/yo-soy-uno-mas-del-mult-cue-monteagudo>. Último acceso mayo de 2013.

Portal Noticias.net (2011) “Detienen a presunto homicida de Heriberto Pazos Ortiz”, 25 de abril. Disponible en <http://www.noticiasnet.mx/portal/principal/44246-detienen-presunto-homicida-heriberto-pazos>. Último acceso mayo de 2013.

Portal Noticias.net (2012) “Firman acuerdo para paz y concordia triqui”, 26 de enero. Disponible en <http://www.noticiasnet.mx/portal/principal/81367-firman-acuerdo-para-paz-concordia-triqui>. Último acceso mayo de 2013.

Revista Proceso (2010) “Ulises Ruiz se desentiende de caravana que viaja a Copala”, 7 de junio. Disponible en <http://hemeroteca.proceso.com.mx/?p=104749>. Último acceso junio de 2013.

Revista Proceso (2011) “Celebra Amnistía Internacional la detención del líder de la Ubisort”, 18 de mayo. Disponible en <http://www.proceso.com.mx/?p=270267>. Último acceso junio de 2013.

Revista Proceso (2012) “Destina Cué 11mdp para indemnizar a familias triquis desplazadas”, 23 de enero. Disponible en <http://www.proceso.com.mx/?p=295775>. Último acceso junio de 2013.

Sánchez, Julián (2010) “Caravana de paz parte a San Juan Copala”, *El Universal*, 7 de junio. Disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/notas/686066.html>. Último acceso Junio de 2013.

Vélez Ascencio, Octavio (2011) “Presuntos paramilitares atacan un albergue en Oaxaca”, *La Jornada*, 30 de noviembre, Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2009/11/30/index.php?section=estados&article=029n1est> Último acceso junio de 2013.

Vélez Ascencio, Octavio (2012) “Policías Oaxaqueños impiden retorno de triquis a San Juan Copala”, *La Jornada*, 28 de Enero. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2012/01/28/estados/029n1est> (Último acceso mayo de 2013).

Otros materiales citados

(2013) Ley de conformación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2003), disponible en

http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=5&Itemid=8 Último acceso 20 de junio.

(2013) Resolución MS 197/10 de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2010) (Medidas cautelares caso San Juan Copala). Disponible en <http://www.cidh.oas.org/medidas/2010.sp.htm>. Último acceso 20 de junio.

(2013) Comisión Nacional de Derechos Humanos-Recomendaciones emitidas por la CNDH hacia las diferentes instancias de gobierno, emitidas en mayo de 2011. Disponible en http://www.cndh.org.mx/sites/all/fuentes/documentos/Recomendaciones/2011/REC_2011_026.pdf. Último acceso 20 de junio.

(2013) Internal Displacement Monitoring System-Reporte realizado en los Estados de Chihuahua y Tamaulipas sobre desplazamiento forzado en 2010. Disponible en <http://www.internal-displacement.org/publications/global-overview-2010-americas-mexico.pdf>. Último acceso 20 de junio.

(2013) Datos censales de población del Instituto Nacional de Estadísticas y Geografía (2005 y 2010), disponibles en <http://www.inegi.org.mx/>, último acceso 20 de junio.

(2013) Reporte del Observatorio Ciudadano Nacional de Femicidio en México presentado en Julio de 2012 ante las oficinas de la CEDAW. Disponible en http://132.247.1.49/mujeres3/CEDAW2/docs/DctosSocCiv/16_OCNF_for_the_session_en.pdf, último acceso 20 de junio.

(2013) Informe sobre desplazamiento forzado en México realizado por Parametria (2011) Investigación estratégica y análisis de opinión y mercado. Disponible en <http://www.internal-displacement.org/8025708F004CE90B/%28httpCountries%29/031D4DA9792CF185802570A7004CFD1A?opendocument&count=10000>, último acceso 20 de junio.

Video documental: Autonomía en San Juan Copala

2009 “San Juan Copala “Chuman´a” Autónomo”, Rodríguez, Karina, Noe Rojas y Francisco López Bácnas (Dir. Y prod.) DVD, Fundación Rosa Luxemburgo: Habitat International Coalition, México.

Páginas web citadas

Comité por la Defensa y Justicia del Municipio Autónomo de San Juan Copala

<http://cdefensayjusticiamasjc.blogspot.mx>.

www.triquidecopala.com